



ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL

ETNOHISTORIA

TOMO I

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL DE
ETNOHISTORIA
TOMO I

ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL DE ETNOHISTORIA

TOMO I



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo I

Copyright © por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18 s/n., San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 460-0872 y 460-2291 - 460-2870 Anexos 220 y 356.

Derechos reservados

ISBN - 9972-42-133-3

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Perú.

Comité de Honor

Dra. María Rostworowski
Dr. John Murra
Dr. John Rowe
Dr. Aurelio Miró Quesada
Dr. Shozo Masuda
Dr. Tom Zuidema

COMISIÓN ORGANIZADORA

Presidente

Dr. Franklin Pease G.Y.

Secretaria General

Dra. Liliana Regalado de Hurtado

Finanzas

Juan Carlos Crespo L.C.
Héctor Noejovich
María Luisa Palacios

Secretaría

Carlos Chávez Rodríguez
Teresa Vergara Ormeño

Relaciones Públicas

Amalia Castelli Gonzales
Carlota Casalino
Victoria Mujica Diez Canseco

Editorial

Francisco Hernández Astete
Sandro Patrucco Nuñez

Logística

Ricardo Gherisi
Augusta Valle Taiman

Comisión de Edición de Actas

Amalia Castelli
Isaac Cazorla
Francisco Hernández

Coordinadores

SIMPOSIO: ECONOMÍA ANDINA

Coordinador: Héctor Noéjovich

SIMPOSIO: METODOLOGÍA Y FUENTES

Coordinadora: Liliana Regalado de Hurtado

SIMPOSIO: FRONTERAS ÉTNICAS Y TERRITORIALIDAD

Coordinadora: AnaMaría Lorandi

SIMPOSIO: SOCIEDADES ANDINAS

Coordinadora: Miriam Salas

SIMPOSIO: ETNICIDAD

Coordinador: Juan Ossio

SIMPOSIO: PIZARRO Y LOS ANDES

Coordinador: Rafael Varón

SIMPOSIO: AUTORIDAD Y PODER

Coordinador: José Luis Martínez

SIMPOSIO: RELIGIOSIDAD ANDINA Y EVANGELIZACIÓN

Coordinadora: Amalia Castelli

INDICE TOMO I

Introducción	13
--------------------	----

AUTORIDAD Y PODER

1. El espacio sagrado y el ejercicio del poder. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII. <i>Mónica Adrián</i>	17
2. La transformación de la autoridad local a partir de la guerra de emancipación. <i>Cristóbal Aljovín de Losada</i>	38
3. Máscaras y felinos. Iconografía y simbolismo en el arte alfarero de la Cultura Diaguita chilena. <i>Patricio B. Cerda Carrillo</i>	39
4. "Los Vasallos se desentrañan por su Rey": Notas sobre quejas y aspiraciones de curacas en el Perú del siglo XVII <i>José de la Puente Brunke</i>	42
5. Masculino y femenino: dualidad y poder en el Tahuantinsuyo. <i>Francisco Hernández Astete</i>	64
6. El control político de las aguas de Tarapacá: Poder y Conflicto. Siglos XVI-XVIII. <i>Juan Alberto Herrera V.</i>	79
7. Conflictos políticos e identidad étnica: El Altiplano	

	peruano entre 1866 y 1868	
	<i>Nils Jacobsen</i>	106
8.	"Cultura material, etnicidad y la doctrina política del estado en los Andes prehispánicos: el caso mochica".	
	<i>Cristóbal Makowski Hanula</i>	125
9.	Prestigio y poder en la institución del cacicazgo. Partidos coloniales de Maule e Itata, Capitanía General de Chile, entre los siglos XVI y XVII.	
	<i>Viviana Manríquez, Carolina Odone, Alejandra Vega</i>	148
10.	Trajes y curacas ¿una cuestión de identidad?	
	<i>José Luis Martínez C.</i>	150
11.	Kurakas, linajes y el Movimiento Nacional del siglo XVIII.	
	<i>Scarlett O'Phelan Godoy</i>	152
12.	"El Rey común": El discurso político de los indígenas en el Alto Perú del siglo XVIII.	
	<i>Elizabeth Penry</i>	166
13.	La conducta muy desordenada y casi bestial de los caciques: Hernando de Santillán y sus observaciones en torno de las formas tiránicas de los curacas.	
	<i>Rafael Sánchez-Concha Barrios</i>	168
14.	Entre águilas y halcones. Relaciones y representantes del poder en los Andes Centro-Sur.	
	<i>Gabriela Sica, Sandra Sánchez</i>	169

ECONOMÍA ANDINA

1.	"Malos vecinos": competencia mercantil en la sociedad norteña colonial peruana (Paita, década 1810).	
	<i>Susana Aldana Rivera</i>	205
2.	Control vertical como medio de subsistencia de pueblos coloniales.	
	<i>Laura Escobari de Querejazu</i>	228
3.	El servicio de chaquis: Organización y funcionamiento de los correos indígenas en el Perú colonial.	

	<i>Teodoro Hampe Martínez</i>	238
4.	Demografía histórica y tributo indígena: Aportes críticos. <i>Héctor Omar Noejovich</i>	253
5.	El indígena urbano. Incorporación del poblador indígena a tareas económicas urbanas. Lima Colonial (siglo XVI). <i>Francisco Quiroz Chueca</i>	277
6.	La situación del indio de obraje en la ciudad de Quito según la visita realizada en 1743 por el presidente José de Araujo. <i>Luis Ramos Gómez</i>	309
7.	Las islas de litoral peruano <i>María Rostworowski</i>	332

Introducción

La historia de las sociedades andinas comenzó a escribirse en el siglo XVI, cuando los cronistas dieron cuenta primero de su asombrada visión del mundo que descubrían en los Andes y, después, comenzaron a veriguar, muchas veces a tientas, la historia de los Incas y otros pueblos de la región. No es nuevo decir, en nuestros días, que desde aquel momento se vio a los hombres andinos desde perspectivas europeas; y por ello los cronistas pensaron que los andinos, como todos los americanos, debían formar parte de una historia unilineal del mundo y, en consecuencia, pertenecer a los mismos orígenes bíblicos y hasta se les consideró como evangelizados en los tiempos de los Apóstoles.

Los cronistas pensaron también que inauguraban un nuevo tiempo y cancelaban el pasado andino y con él su cultura; quedaría una historia, la que ellos escribieron entre la relación llamada Sámano Xerez y las crónicas que se escribieron en la década de 1550, que presentaron por primera vez una completa historia de los Incas.

Durante siglos se mantuvo ese criterio que, al cerrar la historia andina con la desaparición del Tahuantinsuyu, inauguraba una historia europea en los Andes en el siglo XVI. Los hombres andinos pasaron a ser, de esa forma, sujetos pasivos de una historia importada.

La Etnohistoria surgió en la década de 1960, después del

libro precursor de Luis E. Valcárcel. La utilización de nueva documentación colonial hizo posible desde entonces replantear la historia de los Incas y continuar la historia de la población andina después de ellos. Hoy no se discute una historia andina que en la década de los 60 hubiera sido impensable. La Ethnohistoria fue, entonces, un canal apropiado para estudiar históricamente los Andes y vincular el pasado andino con los Andes contemporáneos.

La comisión Organizadora del IV Congreso Internacional de Ethnohistoria cumple con poner a disposición de los asistentes y colegas las contribuciones al mismo. Agradece a la Pontificia Universidad Católica del Perú al patrocinio que hizo posible su realización, así como esta edición, y a la Dra. Amalia Castelli, Lic. Francisco Hernández y Sr. Isaac Cazorla, su ayuda para esta edición.

Franklin Pease G.Y.

AUTORIDAD Y PODER

Coordinador: José Luis Martínez

El espacio sagrado y el ejercicio del poder. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII¹

Mónica Adrián
Universidad Nacional de Luján

...*"Lo sobrenatural está aquí"*...
Malú Sierra¹

El presente trabajo es un avance de investigación de un proyecto más amplio sobre las relaciones de poder tejidas en torno a la celebración de la fiesta religiosa en las comunidades aborígenes de la provincia colonial de Chayanta, durante la segunda mitad del siglo XVIII. La lectura de los expedientes judiciales labrados con ocasión de la visita civil-eclesiástica realizada a esta provincia en 1797 llamó nuestra atención con respecto a la estrecha relación existente entre la cosmovisión aymara del espacio sagrado y las estrategias adoptadas por los curas doctrineros para ampliar el grado de poder local frente al avance centralizador del Estado borbónico. Un ejemplo claro lo constituye la situación originada en torno a la creación del santuario de Nuestra Señora de Surumi. La comprensión que los sacerdotes poseyeron de esta cosmovisión les permitió orientar la concreción de esta medida atendiendo a la defensa de sus intereses locales como medio para neutralizar los efectos de la política de división de doctrinas llevada a cabo por el Estado.

Con el fin de esclarecer el contexto que facilitó estas prácticas, centramos nuestra atención en torno a la modalidad que adoptó la inserción jurisdiccional de la doctrina de indios en el área andina, para lo que partimos del análisis de la multisemia aparente del concepto "doctrina". La consideración de su campo semántico nos ha llevado a proponer, parafraseando a

1 Malú Sierra (1991: 77).

Izko,² la existencia de una doble frontera, a la vez territorial y espiritual, estrechamente vinculada con el doble domicilio característico del sistema de explotación económica en los andes y con la concepción aymara del espacio sagrado. Es nuestra hipótesis que esta particular modalidad de inserción jurisdiccional resultó un medio apropiado para extender la autoridad de los doctrineros más allá de los linderos que delimitaban el territorio de su doctrina. Por otra parte, el cumplimiento de las obligaciones religiosas fue para los aborígenes un factor de cohesión social por excelencia.

I. *La jurisdicción de la doctrina de indios*

... "Para el Rey cada Yndio es una sola persona: mas para el cura hace las veces de dos Yndibiduos, porque la comunidad que pasa fiestas en Chayta. [Chayanta] las pasa también en Carasi" ...³

El epígrafe nos ubica diectamente ante el problema de la multisemia del concepto "doctrina". La historia de los conceptos se presenta aquí como marco necesario para hacer accesibles temas de historia social, por cuanto el soporte semántico remite a contenidos extralingüísticos específicos para cada época⁴. Hasta el momento, la mayoría de los autores ha considerado a la doctrina como la contrapartida o la otra cara del repartimiento toledano, llegando a utilizar indistintamente las denominaciones "pueblo" y "doctrina" (Celestino-Meyers; 1981 a: 95-98; Marzal, 1988:327; Larson, 1979:210; Cahill, 1984:246). Sólo Mörner (1973) y Saignes (1991) han planteado la posibilidad de que una doctrina no se correspondiera biunívocamente con un pueblo de indios, mientras que Celestino y Meyers (1981:107) destacan la falta de atención que se ha prestado a los sentidos interpretativos de este término,

2 Cfr. Izko (1992).

3 Archivo Histórico de La Paz -UMSA-, Intendencia Justicia, año 1795, f. 14 vta. Agradezco a Tristan Platt el haberme facilitado el acceso a este expediente.

debido en parte de la falta de precisión con que se señaló su jurisdicción al tiempo de su establecimiento.

La especificidad diferencial en lo diacrónico subyace a las posibles interpretaciones del concepto "doctrina". Su multivocidad puede ser explicada mediante el análisis de las distintas acepciones que determinaron el espacio de significación que le fue inherente en cada época. Nos referimos, concretamente, a la estrecha vinculación entre su exégesis textual y las diversas situaciones político-sociales a las que remitió en el período que se extiende entre la visita general de Francisco de Toledo y la segunda mitad del siglo XVIII.

El análisis comparado de las disposiciones legales y de las fuentes judiciales y demográficas evidencia que el soporte semántico de este concepto remite a distintos contenidos extralingüísticos en cada uno de los momentos citados. Este término puede entenderse como acción de doctrinar -en tanto explicación de la religión cristiana- como jurisdicción para la realización de esta acción o como el conjunto de enseñanzas a transmitir por medio de la actividad apostólica. La primera y la última de las acepciones fueron las que se aplicaron más tempranamente. Sólo de manera más tardía -aunque más perdurable- se consideró bajo su significado de jurisdicción territorial, coexistiendo con él las otras dos acepciones.⁵

En las instrucciones otorgadas a Francisco de Toledo se consideraba la necesidad de formar poblaciones con vida política y de poner en cada pueblo o grupo de pueblos un doctrinero que les instruyese en la doctrina cristiana.⁶ No se encuentran aún evidencias de su empleo como jurisdicción territorial, sino que se atiende, fundamentalmente, a la acción

4 Cfr. Koselleck (1993).

5 Estas definiciones concuerdan con la primera, séptima y cuarta acepción que incluye para este término el Diccionario de la Lengua Española. (Cfr. Real Academia Española, Op. Cit.).

6 Cfr. AGI, Indiferente 2859, ff. 18v-20v. Cit. en Tineo (1990:225).

apostólica, de la que a su vez hereda el apelativo el propio sacerdote.⁷

En la tasa de la visita general de Toledo, el término encabeza uno de los rubros para los que debían separarse distintos montos de la gruesa del tributo. Puede considerarse todavía como acción de doctrinar ya que, inmediatamente después del rubro, se aclara que corresponde a los salarios de los sacerdotes encargados de doctrinar a los indios del repartimiento en cuestión. Se hace referencia al pueblo de residencia del sacerdote y a los aborígenes que ha de doctrinar, procedentes, en ocasiones, de pueblos y repartimientos distintos del de su residencia, para finalizar agregando que el conjunto de los feligreses adjudicados "*ha de ser todo una doctrina*".⁸ Aquí encontramos la primera referencia en términos de jurisdicción que, como puede observarse, se remite al número de feligreses más que a un determinado territorio.

En la recopilación de 1680 el término "doctrina" es utilizado como sinónimo de curato y de pueblo.⁹ Sin embargo, en

7 En este mismo sentido es utilizado el término en las primeras disposiciones vinculadas con la labor evangelizadora en el área andina. Así, en la Instrucción sobre el modo de doctrinar a los indios de su diócesis, elaborada por fray Jerónimo de Loaysa en 1545, se hace referencia al "modo de doctrinar a los indios" (Tineo; 1990: 14). De la misma manera, la expresión "doctrinero", para esta época, se aplica a la actividad apostólica más que a una jurisdicción determinada. Así, se indica como destinatarios de las instrucciones de Loaysa a los "clérigos" y "religiosos" u otros cualesquiera "fieles cristianos" que fuesen encargados de doctrinar a los indios en la fe. (Tineo; 1990:81). Obsérvese que el nombre doctrinero, más que con un tipo determinado de jurisdicción se encuentra vinculado con la actividad apostólica. Puede, en este sentido, relacionarse con la sexta acepción del Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española que considera como doctrina al "Pueblo de Indios que se reduce à politica y à la Religión, aunque no fundado curato, por no estar en este todavía los Indios en estado de poder contribuir ni à la Religión ni al Rey. Estos Pueblos, propriamente se llaman Reducciones, aunque el vulgo los apellida Doctrinas." Quizás de aquí derive la escasa atención que se ha prestado a su multisemia.

8 Cook (1975: 6-7).

9 Así se los considera con referencia a la provisión de cargos vacantes de "qualesquier Beneficios curados, assi en los Pueblos de Españoles como

las disposiciones que señalan el distrito que les corresponde sólo se hace mención al número de indios que parece conveniente que sean incluidos.¹⁰

Entre las costas que debían deducirse del grueso del tributo en los padrones del siglo XVIII, no se mencionaba a la "doctrina", sino a los sacerdotes encargados de doctrinar a los aborígenes, pero se mantuvo como constante el hecho de que el sínodo de un doctrinero procediese de los tributos de aborígenes pertenecientes a distintos repartimientos y pueblos a cuyos feligreses atendía.¹¹ Durante la segunda mitad de este siglo, se llevó a cabo una política de división de doctrinas, posiblemente vinculada con la recuperación demográfica que caracterizó a esta época, aunque orientada, fundamentalmente, a hacer efectivo el control del Estado en la zona rural sin que este avance representara un costo monetario adicional a las cajas reales, ya que la división de doctrinas implicaba la división del sínodo del cura doctrinero.¹²

Dentro de este marco, se dispuso la división de la doctrina de San Marcos de Miraflores teniendo en cuenta lo dispuesto por

*"Su Majestad en orden a la división de los curatos donde la Distancia ó numero de Feligreses lo pidan"*¹³

La manera en que está enunciada esta disposición muestra claramente la doble frontera que proponemos para considerar la jurisdicción de la doctrina. La "distancia" se vincularía con el factor geográfico, en tanto que "el número de feligreses" denota el carácter de jurisdicción espiritual. La partícula disyuntiva, por otra parte, evidencia que cualquiera de los dos

de los Indios, que se llaman Doctrinas"... (Recopilación..., Op. Cit., Tomo I, Tit. VI. ley XXIV).

10 Cfr. *Recopilación...*, Op. Cit., Tomo I, Lib. I, Tit. VI, ley XXXXVI.

11 Cfr. AGN, XIII-19.2.4, Libro 1, ff. 325-409.

12 Cfr. Real Cédula del 21 de agosto de 1769 en AGN, IX-31.7.1, Expte. 1009, ff. 35-42.

13 ANB., EC., 1779, Expte. 23, F. 1. El subrayado es nuestro.

criterios podría considerarse, de por sí, causa suficiente para la división. El cruce de la información que acabamos de referir pone en evidencia que, si bien en algunos documentos se mencionan los linderos de determinadas doctrinas, lo que tendría una connotación específicamente geográfica¹⁴, más que una relación directa entre "doctrina" y "territorio", se daría una relación mediada por la feligresía, lo que daría como resultado el siguiente tipo de vinculación: doctrina-feligresía-territorio.¹⁵ La función mediadora de la feligresía remite directamente la concepción que los aymaras tuvieron del espacio sagrado.

II. El concepto aymara del espacio y lo sagrado

"Este pueblo constituye desde siglos una sociedad agraria y, por tanto, su experiencia de Dios se realiza en el contacto directo con la tierra y su espiritualidad está marcada por sus raíces socioculturales, y fundada en su cosmovisión."

D. Llanque Chana¹⁶

En las celebraciones rituales andinas se da una relación dialógica entre el hombre y la naturaleza, de manera tal que el territorio por él habitado y vinculado con sus actividades pasa a ser un espacio sacralizado.¹⁷ Esta sacralización del espacio remite a una concepción discontinua de la territorialidad estrechamente vinculada, a su vez, con las actividades económicas de las comunidades andinas. La diversidad ecológica de la región que nos ocupa no sólo dio origen a la organización económica, social y política de las diferentes etnias, sino también a la organización mitológica del espacio.¹⁸ Para ejemplificar esta si-

14 Cfr., a manera de ejemplo las consideraciones referentes a la división del curato de San Marcos (ANB, EC, 1779, Nro.: 23) que se detallan en el próximo apartado. P. 17.

15 Cfr. ANB, Minas, T. 129,, Expte. 1184; ANB, EC. 1772, Expte. 120.

16 Llanque Chana, Domingo (1995: 9-10).

17 Cfr. Abercrombie (1993); Llanque Chana (1995). Sobre la sacralidad de la tierra en el mundo quechua Cfr. Marzal (1992).

18 Cfr. van Kessel (1992: 9-12).

tuación, nos resulta de utilidad una analogía contemporánea extraída de los estudios de Kessel (1992) entre los aymaras del norte de Chile.

En todas las celebraciones rituales de la región de Tarapacá se recuerda a los malkus, la pachamama y el amaru. Se trata de un triple culto a la fertilidad que gravita alrededor del agua que da la Vida, el malku como cuidador y dispensador de las reservas de aguas de las montañas y la Pachamama como arquetipo de la siempre fértil naturaleza y de los campos y pastizales abundantemente regados.¹⁹ La tríada **malku-pachamama-amaru** se refiere a la tríada de origen-abundancia-distribución del agua que da la vida. Está localizada en los cerros "arriba o arajpacha", en los campos de pastoreo "acá o akapacha" y en los valles y quebradas "abajo o manqhapacha".²⁰ Esta tripartición del espacio vital de los aymaras corresponde, desde el punto de vista ecológico y económico, a los siguientes niveles: 1) las cumbres de las montañas; 2) la cordillera en los niveles de pastoreo y de agricultura complementaria; 3) los valles y quebradas de la precordillera

19 En todas las celebraciones rituales de la comunidad cordillerana se recuerda a los Malkus -espíritus de las montañas personificados en el cerro y vinculados con los antepasados-. Por medio de su culto, la comunidad espera que este poderoso espíritu la beneficiará con sus riquezas de aguas productivas de prosperidad y con su protección. La Pachamama -Madre Tierra- es recordada, también, en todas las ocasiones rituales autóctonas. Su llamada "virginidad" expresa que ella genera, por su propio y autosuficiente poder creador, la vida en la tierra. El Amaru -serpiente sagrada-, finalmente, se vincula al culto del agua en la precordillera,, y particularmente a la limpieza y apertura de los canales de riego. Cfr. van Kessel (1992:17). Sobre el simbolismo de los lugares sagrados entre los aymaras, Cfr., asimismo, Bouysse-Cassagne (1988).

20 El akapacha, el mundo propio del aymara, es un universo completo y acabado. Se trata de un mundo que se renueva constante y cíclicamente. El arajpacha es un universo extra-terrestre, de donde procede un control universal y decisivo (suerte, bendiciones y favores, riqueza y salud, vida y muerte), según el modelo de los poderes de control político externo que se ha ejercido sobre el mundo aymara a partir de la conquista española y, aún, incaica. El manqhapacha es el lugar de los "condenados" y el reino de los poderes de la destrucción y el caos, sujetos y controlados por los poderes divinos del arajpacha. van Kessel (1992:19-21).

dedicados a la agricultura.²¹ Así, todas las celebraciones autóctonas tienen, además de una dimensión ritual, una dimensión social y económica, ya que entre los invitados a la fiesta se encuentran participantes de los distintos niveles ecológicos.²²

Volvemos aquí a nuestro epígrafe. Para el cura el indio son "dos personas", dado que los originarios de la puna, además de servir fiestas en sus doctrinas de origen, se veían obligados a servir las en los valles en los que poseían tierras de sembradío, toda vez que la organización del ciclo agrícola requería su presencia en ellas.²³ Una nueva analogía con las celebraciones contemporáneas vinculadas con el comienzo del ciclo agrícola muestra cómo se realiza durante éstas la previsión del tiempo sobre la base de la conjunción de fenómenos meteorológicos y el comportamiento de determinados animales. Una previsión desfavorable es atribuida, en general, a la falta de cumplimiento con las obligaciones rituales.²⁴ Si se vincula esto con lo antedicho, puede observarse la razón del interés que despertó en los aborígenes el servicio de las fiestas religiosas más allá de los abusos cometidos por los sacerdotes en el cobro del arancel.

En cuanto a estos últimos, el conocimiento de esta situación les permitió interferir en las políticas del Estado colonial vinculadas con la delimitación de las nuevas doctrinas.

21 Id., Pp. 16-18.

22 Además, en las "Challas" o libaciones que se realizan durante las celebraciones, se recuerda a todos los lugares a los cuales los animales acuden con más frecuencia. Ibid., Pp. 36-37. Algo similar plantea Abercrombie con respecto al orden de la sucesión de las challas en los rituales de las comunidades de K'ulta en el Norte de Potosí. Cfr. Abercrombie (1993).

23 Cfr. Adrián (1993: 36 y ss.); (1996).

24 Ibid. Pp. 46-47. Al respecto resultan ilustrativos los datos aportados por Izko (1992: 69 y ss.) con respecto a las explicaciones dadas por los comunarios para interpretar el fracaso de las nuevas técnicas agrícolas introducidas durante la república en el altiplano central. Uno de sus informantes lo explicaba diciendo: "...los jilaqatas ya no saben rezar"... Id., Ibid., Pp. 97-102.

La confrontación de estas afirmaciones con las disposiciones referentes a la inserción jurisdiccional de la doctrina de indios conduce nuevamente a la imagen de una doble frontera: una rígida, formada por los linderos adjudicados al curato o parroquia, y otra sumamente flexible, ligada al ámbito geográfico vinculado con las actividades económicas de los feligreses y con su especial concepción del espacio sagrado.²⁵ Esta última concepción resulta indispensable a la hora de intentar interpretar la posición adoptada por aborígenes y sacerdotes con respecto a la celebración de la fiesta religiosa. En el caso de los primeros, porque, a pesar de dirigir reiteradas quejas ante las autoridades civiles y eclesiásticas por el exceso de aranceles que debían pagar los pasantes de las fiestas, nunca solicitaron su supresión y, lo que es más, se mostraron agraviados por aquellos curas que, al no percibir los aranceles reclamados, amenazaban con no celebrar la fiesta.²⁶ El conocimiento que los doctrineros tuvieron de esta situación les permitió interferir en las políticas del Estado colonial vinculadas con la delimitación de las nuevas doctrinas.

III. Acerca de la creación del santuario y doctrina de Surumi

*... "esta sola es la feligrecia vesina y estante" ... "sin contar los que entran y salen en tiempo de siembra y cosecha" ...*²⁷

La segunda mitad del siglo XVIII fue significativa en reformas tendientes a aumentar la presencia del Estado por sobre los factores de poder local. Entre ellas se encuentra la real cé-

-
- 25 Platt (1978) ha mostrado las divergencias que resultan de la confrontación de mapas confeccionados por españoles y aymaras para los territorios vinculados con los ingenios beneficiadores de metales de Aullagas.
- 26 Cfr. declaraciones de los aborígenes contra el cura Francisco Paredes en ANB., EC., 1772, Expte. 120, Ff. 79 y ss.
- 27 ANB, EC, 1779:23, ff. 7-7vta.

dula del 21 de agosto de 1769, conocida como "Tomo Regio".²⁸ En ella, se disponía -entre otras cosas- que se dividiesen las parroquias cuya amplia jurisdicción o elevado número de feligreses lo hiciese necesario. En el ínterin, se obligaría a los curas doctrineros a contar con tenientes, dando prioridad en esto el bien espiritual de los parroquianos al "interés bursático" de los párrocos.²⁹ La división de parroquias implicaba la consiguiente división del sínodo correspondiente al doctrinero, mientras que el establecimiento de tenientes debía ser costado por aquél. El cumplimiento de esta medida no estuvo exenta de conflictos.

Hubo dos casos en que se ensayó en la provincia de Chayanta. Se trata de la división de las doctrinas de Pocoata y Macha, en 1779, que tuvo lugar aprovechando la vacante que se había producido en ellas.³⁰

El tercer caso fue el de la división de la doctrina de San Marcos de Miraflores. Se dispuso la demarcación de las nuevas jurisdicciones de la siguiente manera:

... "dividimos el curato de San Marcos de Miraflores en dos Beneficios Parroquiales el uno desde la vanda del Río Grande que queda ala parte de la Paroquial hasta las orillas del mismo que es lindero del curato, dejaronle por Parroquia la misma que tiene de San Marcos por Viceparroquia, la de Guancarani con las seis capillas de Llanqueri, Llucho, Chuquibamba, Guaranga, Yerca y Perasani, y el otro tomando todo el buque [sic./ sector?] del curato quese halla ala otra banda del Río, á que agregamos el Anexo, de Saraga de la doctrina de Pocoata, con todas las estancias, y gente que havita desde la Loma de Juspaya, hasta llegar al Río Grande que corre tambien por alli desmembrando, como desmembramos á este fin de la expresada Doctrina [21Vta.] de Pocoata el territorio señalado y

28 Cfr. AGN, IX-31.7.1, Expte. 1009, ff. 35-42. El tratamiento de las diversas repercusiones de esta cédula puede hallarse en Bruno (1969:362 y ss) y Rodríguez Casado (1951:91 y ss.).

29 Real Cédula del 21-VIII-1769, AGN. IX-31.7.1, Expte. 1009, Ff. 35-42. Cfr., asimismo, Ut. Supra, pp. 6.

30 Cfr. AGN, IX-31.7.2, expte.1041, f. 17.

*erigimos por Parroquia principal el Santuario de Surumi, vajo la adboacion del misterio de Nuestra Señora que alli principalmente se celebra y por Viceparroquia a Saraga dejandose la capilla de caroca y los Yndios originarios, y demas Feligreses que residieren y havitaren desde las orillas del Rio Grande por la Vanda que mira a San Marcos hasta el Anexo de Llanqueri, Estancia de Taratara, Matariri, y otras por donde confina con los curatos de Guaicoma y Carasi, reconoscan porsu cura de San Marcos, y al de Surumi los que havitaren de la Vanda del Rio donde se halla el Dicho Santuario hasta Guanca, Turuquiri y Caroca con fines [sic/confines] de Macha y Pitantora y desde la Loma de Juspaia que gira por este extremo cortando toda la Jurisdicció*n hasta el Rio dejando como dejamos al Santuario, y al Anexo de Saraga todos vienes y Alhajas conque se hallan, y confian de sus respectivos Ymbentarios, y assi mismo al de San Marcos con sus capillas los que les sirven [22] de ornato, y mandamos que en cada una de las fiestas que se hisieren en este curato, y los Anexos quele quedan, se apliquen a la fabrica los doce pesos que le corresponden integros" [...] "Y respecto de gosar de este curato sinodo entero de mil noventa y tres pessos se asignan al cura de San Marcos seiscientos pessos, y al de Surumi el resto"...*

Lo antecedente, con referencia a la frontera "geográfica" de la nueva jurisdicción a abarcar por cada doctrina. Por cuanto a la frontera "espiritual", se agrega que para la doctrina de San Marcos quedarían mil ochenta y siete adultos y doscientos setenta y siete párvulos, mientras que para el santuario de Surumi restarían seiscientos cuarenta y cinco adultos y ciento dieciocho párvulos, a lo que se agrega:

*... "adbertiendose, como se nota en los mismos Padrones, que esta sola es la Feligrecia vesina estante, y perpetua en uno y otro territorio sin contar los que entran y salen en tiempo de siembra [7 Vta.] y cosecha y que tienen su Recidencia en la Puna y pertenesen a otros curatos, en donde se suponen En Padronados por sus propios Parrocos."*³¹

31 ANB., EC. 1779, Expte. N° 23, Ff. 7-7Vta.

Ambas doctrinas recibían aborígenes de Macha, Pocoata y otros lugares que realizaban siembras en sus tierras, aunque en Surumi, según un testimonio, eran suficientes los recursos propios "por la devoción a la imagen"...³²

La imagen referida había sido objeto de controversias con diez años de anticipación a la erección de Surumi como doctrina separada de San Marcos. Creemos que no es casual que durante el mes en que fue publicada la real cédula de agosto de 1769 se produjeran los sucesos que pasamos a referir. En octubre de ese año la Real Audiencia de Charcas remitía a todos los corregidores de su jurisdicción una provisión que incluía la prohibición de pedir limosna sin la licencia necesaria.³³ El origen de esta prohibición había sido la introducción hecha en agosto de dicho año de la imagen de Nuestra Señora de Surumi, en la ciudad de La Plata, por unos clérigos limosneros, sin la licencia correspondiente. Esta imagen había sido traída desde Potosí por el cura de Aullagas que, acompañado por otros, la había llevado en procesión desde la capilla de San Roque, pasando por la plaza central, el Palacio Arzobispal y una serie de monasterios entre los que se encontraba el de Nuestra Señora de los Remedios, en cuya iglesia se hallaba también la referida imagen, con el objeto de pedir limosna para la construcción de una capilla para la Virgen.³⁴ El efecto de la procesión y, más aun, el de su prohibición, fueron de tal magnitud, que ante la expresión de los curas cuestores de que la imagen de la Virgen había sido desterrada, se juntó numerosa cantidad de gente en una quinta en los alrededores de la ciudad donde había sido trasladada y donde pernoctaron sus devotos.³⁵ Esta situación de peregrinaje constante se mantuvo desde el mes de agosto hasta el de octubre, en que se emitió la prohibición anteriormente referida.

32 Manrique, Juan del P., Op. Cit., P. 44 y AGN, IX-31.7.3, Expte. 1064, P. 12 Vta.

33 ANB., EC., 1769, Expte. N° 53, F. 22.

34 Ibid., F. 3.

35 Ibid., Ff. 1-13.

Nos interesa destacar el poder de cohesión social que poseía la imagen religiosa, que no sólo logró congregar a miles de personas, sino que fue motivo de que se librara una provisión a todos los corregimientos dependientes de la Audiencia de Charcas a fin de evitar que se reiteraran estos desórdenes. Llama la atención, además, el hecho de que el cura cuestor a cargo del traslado de la imagen y pedido de limosna no haya sido el de San Marcos, sino el de Aullagas. Esta situación debe interpretarse en el marco del doble domicilio inherente al sistema de explotación vertical característico del mundo andino.

Aquí cabe recordar la función legitimadora del acceso a determinadas tierras que puede atribuirse al servicio de fiestas religiosas en jurisdicciones distintas a las del origen de los indígenas responsables de proveer los recursos materiales necesarios para su celebración.³⁶ Teniendo en cuenta que los aborígenes de Macha (que beneficiaban en sus propias tierras los metales extraídos del mineral de Aullagas) sembraban en San Marcos, no resultaría extraño que el cura de Aullagas tratase de proveer a estos con algún beneficio, toda vez que los aborígenes encargados del trabajo minero eran sustentados con lo producido en las tierras vallunas de sus propias comunidades. Por otra parte, resulta claro que, al procurarse los argumentos necesarios para exaltar la devoción a la imagen de Nuestra Señora de Surumi, la limosna que se percibía aumentaba de una manera directamente proporcional al número de devotos.³⁷ Lo mismo puede decirse con respecto a los ingresos de un curato que, como San Marcos, estaba a punto de ser dividido al igual que el sínodo asignado a su doctrinero.

Como resultado de los hechos referidos, con diez años de posterioridad, la cantidad de feligreses y la extensión de la doctrina dieron lugar a la erección de Surumi como doctrina separada de San Marcos. En cuanto a la cantidad de feligreses,

36 Cfr. nuestro artículo "Doctrinas y feligreses en las punas de Chayanta - segunda mitad del siglo XVIII-", *Historia y Cultura*, Nro. 24, en prensa.

37 Cfr. declaraciones a este respecto en ANB., EC., 1769: 53.

queda abundantemente justificada por la devoción a la Virgen y por el milagro que, según parece, se le atribuía.³⁸ En lo que respecta a la extensión geográfica, ésta se vio aumentada por el avance de las comunidades aborígenes sobre tierras circundantes al curato originario.

En la escritura de venta de la hacienda de Putina, en la doctrina de Guaycoma, se hacía referencia a sus linderos, entre los que se encontraban:

*... "que por la parte del Río, y quebrada de dicha Doctrina linda con la hacienda, y Molinos Curi y Teja Molino del Monasterio de Nra. Señora de los Remedios de esta ciudad" [...] "por Otra con las tierras de Pitina la Alta, [...] y por la banda del Rio Grande donde tiene un pedasso de tierras nombradas Chinboma linda con otras de esta mesmo nombre de los Yndios de San Pedro de Macha, y San Marcos de Miraflores, y por otra con las tierras de Machacamarca."...*³⁹

En la misma escritura se advertía al comprador que, de los réditos del censo que pesaba sobre la referida hacienda, se le descontarían los que correspondieran a las tierras de Chimbona, ubicadas en la otra banda del río Grande y que habían sido ocupadas por los indios de los pueblos de Macha y San Marcos de Miraflores.⁴⁰

A partir de la confrontación de los datos proporcionados por los tres expedientes que aquí analizamos, puede observarse que las tierras ocupadas "de hecho" por los aborígenes de San Marcos habían sido incorporadas finalmente como tierras propias, ya que al hacerse el deslinde entre San Marcos y Surumi y fijarse los linderos de las nuevas doctrinas, se mencionaba como límite la banda del río Grande. Por otra parte, también resulta significativo el hecho de que la referida hacien-

38 Si bien no he encontrado aún referencias documentales sobre tal milagro, agradezco, al respecto, la comunicación personal de Tristan Platt.

39 ANB., EC., 1772, Expte. N° 87, Ff. 2vta.-3.

40 Ibid., F. 3 Vta.

da de Putina -con tierras ocupadas por los aborígenes de San Marcos de Miraflores- lindara con tierras pertenecientes al monasterio de Nuestra Señora de los Remedios, si recordamos que en este monasterio se veneraba también la imagen de nuestra Señora de Surumi. Todo ello nos lleva a considerar que el traslado de ésta realizado en 1769 pudo haber tenido por objeto convalidar la ocupación de tierras realizada por los aborígenes de San Marcos, que databa de la primera mitad del siglo.⁴¹

Lo expuesto muestra la existencia de acciones realizadas por los sacerdotes al margen de todas las previsiones legales y que se vinculan con la comprensión que ellos tuvieron de la concepción aymara del espacio, en tanto ésta fue legitimadora de la ocupación discontinua de territorios.

IV. Cosmovisiones y estrategias.

"El paisaje está lleno de presencias"...
M. Sierra⁴²

La información procesada nos permite adelantar algunas conclusiones con respecto a la comprensión que los sacerdotes tuvieron de la importancia de la concepción aymara del espacio.

El significado del ritual dentro de la cosmovisión andina como fuente regeneradora de vida vinculada con los ciclos agrarios y con los espacios destinados al pastoreo marcó profundamente el establecimiento de la jurisdicción eclesiástica en zona rural, en tanto los aborígenes tuvieron obligaciones doctrinales dondequiera que tuviesen domicilios vinculados con sus actividades económicas. Si bien creemos que no puede atribuirse intencionalidad en esto a las autoridades coloniales, una vez plasmada, esta situación daría lugar a la existencia de

41 Cfr. ANB., EC., 1772, Expte. 87.

42 Sierra, Malú (1991: 24).

un amplio margen de maniobra por parte de las autoridades locales vinculadas con las comunidades aborígenes. Esta situación cobraría especial relieve para hacer frente a las políticas centralizadoras de las autoridades coloniales.

El simbolismo de la imagen de Nuestra Señora de Surumi y las vinculaciones de esta imagen con el lugar de origen de los curas cuestores y con las tierras ocupadas de facto por los aborígenes de San Marcos de Miraflores dejan ver -por los resultados ulteriores- que los sacerdotes poseían una cabal comprensión de la relación entre los espacios ecológico, socio-económico, político y ritual dentro de la cosmovisión aymara.

Mientras la determinación de las jurisdicciones abarcadas por las doctrinas de indios correspondía a las autoridades civiles coloniales en virtud del ejercicio del Patronato Real, en la práctica, dicha delimitación estuvo profundamente influenciada por las situaciones de hecho construidas a partir de las prácticas de los actores locales. De tal manera, en no pocas oportunidades, como las aquí analizadas, las disposiciones superiores convalidaban situaciones ya creadas sobre la base de estas prácticas.

FUENTES:

INÉDITAS:

-ARCHIVO HISTORICO DE LA NACION (AGN)

.Sala IX, Legajos:

.31.7.1, Expte.: 1009;

.31.7.2., Expte.: 1041;

.31.7.3, Expte.: 1064;

Sala XIII, Legajos:

.9.2.4, Libro 1.

-ARCHIVO HISTORICO DE LA PAZ (UMSA)

.Intendencia Justicia, año 1795, f. 14 vta.

-ARCHIVO NACIONAL DE BOLIVIA (ANB) -Sucre-

.EC,1769, Expte.: 53;
1772, Expte.: 87;
1772, Expte.: 120
1779, Expte. 23

.Minas, T. 129, Expte.: 1184.

ÉDITAS

Cook, David Noble
1975

Tasa de la visita general de Francisco de Toledo, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Manrique, Juan del Pino
[1787]

"Descripción de la Villa de Potosí y los Partidos sujetos a su intendencia", en De Angelis, Op. Cit., pp. 20-51.

Ediciones Cultura Hispánica [1681]
1973

Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias. Prólogo por Ramón Menéndez y Pidal, estudio preliminar de Juan Manzano Manzano. Ediciones Cultura Hispánica, [Reproducción en facsímil de la edición de Julián de Paredes], Madrid.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas

1993 "Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la bebida y la conciencia histórica en K'ulta", en Saignes, Thierry (Comp.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Hisbol/IFEA, La Paz.

Adrián, Mónica

1993 "Sociedad civil, clero y axiología oficial durante la rebelión de Chayanta. Una aproximación a partir de la actuación del cura doctrinero de San Pedro de Macha", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"*, tercera serie, segundo semestre, pp.29-54.

1995 "Las reformas borbónicas y el ejercicio del poder en las doctrinas de Chayanta -Segunda mitad del siglo XVIII-", Cochabamba, Encuentro Internacional "Los Borbones entre dos mundos. Europa y América en el siglo XVIII", 19-23 de junio de 1995.

1996 "Los curatos rurales en la provincia de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVIII", *Data*, N° 6, pp.

1996 "Doctrinas y feligreses en las punas de Chayanta -Segunda mitad del siglo XVIII-", *Historia y Cultura* Nro. 24, en prensa.

Bouysse-Cassagne, Thérèse, con la colaboración de Philippe Bouysse

1988 *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*, Hisbol, La Paz.

Bruno, Cayetano

1969 *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Tomo VI (1767-1800). Don Bosco, Buenos Aires.

- Cahill, David
 1984 "Curas and social conflict in the doctrinas of Cuzco, 1780-1814", en *Journal of Latin American Studies*, 16, pp. 241-276.
- Celestino, Olinda - Meyers, Albert
 1981 *Las cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt/Main, Verlag Klaus Dieter Vervuert.
- 1981a "La posible articulación del ayllu a través de las cofradías", en Castelli, A.; Koth de Paredes, M.; Mould de Pease, M. (Comps.) *Etnohistoria y antropología andina*. Centro de Proyección Cristiana, Lima, pp. 299-310.
- De Angelis, Pedro
 1971 *Colección de obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias Unidas del Río de la Plata, Plus Ultra*, Tomo VII, Buenos Aires, pp. 9-51.
- Izko, Xavier
 1992 *La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central*, Hisbol/Ceres, La Paz.
- Koselleck, Reinhart
 1993 "Historia conceptual e historia social", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós, Barcelona.
- Larson, Brooke
 1979 "Caciques, class structure and the Colonial State in Bolivia", en *Nova Americana*, 2, pp. 197-235.
- Llanque Chana, Domingo (R.P.)
 1995 *Ritos y espiritualidad aymara*, La Paz, ASETT/IDEA/CTP.
- Marzal, Manuel
 1988 *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. 2º ed.

- Marzal, Manuel M. (coordinador)
 1992 *Rostros indios de Dios*, La Paz, CIPCA/Hisbol/UCB.
- Mörner, Magnus
 1973 "La formación de la reducción y el dualismo indiano del siglo XVI", en *Homenaje al Doctor Ceferino Garzón Maceda*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Instituto de Estudios Americanistas "Doctor Enrique Martínez Paz", Pp. 59-68.
- Mörner, Magnus - Trelles, Efraín
 1985 *Dos ensayos analíticos sobre la rebelión de Tupac Amaru en el Cuzco*, Instituto de Estudios Latinoamericanos, Estocolmo.
- Platt, Tristan
 1978 "Mapas coloniales de la provincia de Chayanta: dos visiones conflictivas de un sólo paisaje", en Urioste de Aguirre, Martha (Comp.) *Estudios Bolivianos en Homenaje a Gunnar Mendoza L.*, La Paz, pp. 101-118.
- Real Academia Española
 1976 *Diccionario de Autoridades*. Gredos, Madrid.
 1992 *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Real Academia Española, Madrid.
- Rodríguez Casado, Vicente
 1951 "Notas sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado en Indias, en el reinado de Carlos III", *Revista de Indias*, N° 43-44, Madrid.
- Saignes, Thierry
 1991 "Lobos y ovejas: Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el sur andino (Siglos XVI-XX)", en Moreno-Salomon (Comps.), Op. Cit., pp. 91-135.

Tineo, Primitivo

1990 *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*,
EUNSA, Pamplona.

Kessel, Juan van

1992 *Cuando arde el tiempo sagrado*, Hisbol, La Paz.

La transformación de la autoridad local a partir de la guerra de emancipación

Cristóbal Aljovín de Losada

El tema del artículo es discutir la decadencia del liderazgo de los curacas y cómo emergieron nuevas formas de liderazgo en los Andes a comienzos del siglo XIX. Esta reorganización del poder político estuvo ligada a dos hechos históricos: a la política anticuraca del la Corona española y, posteriormente, a la política liberal del estado republicano; y, de otro lado, a los nuevos sectores emergentes en la política local que se desarrollaron a partir de la guerra de emancipación.

El estudio del desarrollo del liderazgo de los montoneros durante la guerra de independencia nos sirve para entender los cambios de estructura del poder local. El mando de tropas informales indígenas o mestizas -no pertenecientes al ejército- ya no estaba ligado al mando tradicional de los curacas, como sí sucedió durante la rebelión de Túpac Amaru, sino a formas alternativas de convocación de tropas por otros sectores de la sociedad. En este sentido, los sacerdotes continuaron y aumentaron su papel en el proceso de organizar a los montoneros y, a la vez, los oficiales del ejército comenzaron aparecer como un grupo clave en la convocación de la población indígena en la lucha política. Además, a nivel bastante local, las autoridades tradicionales sufrieron modificaciones en su función clásica de articular la política local a la política nacional. En este proceso sobresale la figura del alcalde de indios.

Máscaras y felinos. Iconografía y simbolismo en el arte alfarero de la Cultura Diaguita chilena

Patricio B. Cerda Carrillo

Museo Arqueológico La Serena. Chile

La ponencia examina la representación de las máscaras y del felino en el arte de los indígenas de la Región de Coquimbo (Chile), con especial mención del arte alfarero prehispánico. En la llamada cultura "diaguita chilena" sobresalen con méritos relevantes las evidencias cerámicas arqueológicas que sirvieron para establecer una secuencia cronológica, en función de "estilos" diferenciados entre sí, que distingue una etapa inicial, formativa (Fase I), otra clásica (Fase II) y una tardía con influencia inca (Fase III) (R.E. Latcham, 1932-1937; F.L. Cornely 1942, 1955, 1958; G. Ampuero, 1978).

Desde el punto de vista del análisis iconográfico, los investigadores se inclinaron a estudiar las formas ceramológicas y su "decoración", cuyo sentido más recurrente corresponde a una corriente de expresión estética de carácter simbólico-geométrica, que contiene profundos significados, expresión de un lenguaje original. En el arte de los indígenas de Coquimbo, la tendencia "abstracta" es la manifestación depurada de una notable maestría en el manejo de las técnicas alfareras, en una síntesis local y regional propia, que ha decantado una progresión, desde la corriente "naturalista" a la "abstracta", lo que configura con toda propiedad el rasgo que mejor define su registro cerámico. Tal definición se fundamenta en los siguientes aspectos: en primer término, las formas cerámicas no tienen apariencia "naturalista"; las formas más típicas se aproximan a los cuerpos geométricos tales como la esfera, el óvalo, el cilindro, el cono y otros. Incluso al representarse temas antropo-

morfos, zoomorfos y ornitomorfos, los rasgos "naturales" se reducen al mínimo al expresarse sólo algunas partes; en segundo lugar, la "decoración" se arma como ingrediente de la pieza y se incorpora para completar su sentido, definido por el "geometrismo" ceramista, basada en líneas (rectas, curvas, quebradas, zig zag, etc.) y figuras (triángulos, círculos, cuadrados, rectángulos, etc.). Tal tendencia se registra abundantemente en el "plato diaguita" y todavía constituye un enigma antropológico descifrar el significado de dicho lenguaje plástico.

Finalmente, desde el punto de vista cromático, los colores son también simbólicos, pues se utilizan básicamente tres: blanco, negro y rojo, a pesar de la amplia variedad de materiales para colorear.

En este contexto, con un arte ceramista de fuerte estilo abstracto y simbólico, los diaguitas representaron formas naturales y abstractas del felino, que sintoniza con una fuerte tradición mágico-religiosa de las culturas andinas centrales e incluso con las grandes civilizaciones mesoamericanas. Al mismo tiempo, desde la Fase I, es fuerte la representación de las máscaras. Por su notable cobertura, el culto del felino es un fenómeno de amplia distribución en las culturas indígenas americanas. Junto al cóndor y los ofidios, se han divinizado como "símbolos mágico-religiosos" en la cultura andina (L.E. Valcárcel, 1958). Al mismo tiempo, se correlaciona el simbolismo del felino con las civilizaciones formativas (Chavín de Huántar, Tiahuanacu, Mochica-Chimú, Nazca) y se postula un origen amazónico arcaico que reconoce al "dios felino antropomorfizado", con o sin colmillos, en su representación iconográfica (Martínez de la Torre, María Cruz, 1986). Por otra parte, es necesario señalar que la representación del felino y de las máscaras se asocia al papel del chamán y las prácticas del chamanismo, estrechamente asociado al consumo de alucinógenos, prácticas culturales todavía vigentes en la floresta tropical, documentadas histórica y etnográficamente.

Conforme al método etnohistórico y etnoarqueológico, la ponencia busca aproximarse a la interpretación del significado

simbólico de las máscaras y de los felinos en el arte alfarero de la cultura diaguita chilena.

“Los Vasallos se desentrañan por su Rey”: Notas sobre quejas y aspiraciones de curacas en el Perú del siglo XVII

José de la Puente Brunke
Pontificia Universidad Católica del Perú

1.- Los curacas y su autoridad en el Perú Colonial

La figura del curaca sufrió en el Perú colonial grandes transformaciones: son muy notables las diferencias -tal como lo han señalado diversos autores- que pueden advertirse entre el curaca prehispánico y el colonial. Este último gozaba, en principio, de una “doble autoridad”: si mantenía su prestigio entre la población indígena era porque ésta le reconocía una autoridad “andina”, que era distinta a la que le otorgaba el sistema administrativo colonial, el cual vio en los curacas a los mejores “mediadores” entre españoles e indígenas. Además, la calidad de curaca no era hereditaria en los tiempos prehispánicos, de modo que éstos no eran estrictamente “señores”, si por tales entendemos a quienes recibían esa denominación en la Europa feudal (Pease 1992: 128-129 y 149)¹.

De acuerdo con el sistema establecido por los españoles, en cambio, los curacas fueron instaurados como funcionarios hereditarios, y se les dotó de diversos privilegios. Así, por ejemplo, se les

1 Un buen ejemplo -entre muchos que se podrían citar- del convencimiento que tenían los españoles en torno a que los curacas podían ser los mejores mediadores entre ellos y la población andina, lo tenemos en unas frases de Solórzano Pereira, en las que se refería al modo en que se podría lograr que los indígenas hablaran castellano: decía que ese propósito se conseguiría “sólo con que fuesen compelidos a esto sus Caciques o Curacas; porque de ellos penden los demás” (el subrayado es nuestro) (Solórzano 1647: libro II, capítulo XXVI, N° 19).

exoneró del pago del tributo y -a diferencia de los "indios tributarios"- tenían toda la capacidad para efectuar transacciones económicas en la sociedad hispano-peruana sin previo permiso de las autoridades. En el fondo, el ordenamiento colonial otorgó a los curacas y a sus descendientes una posición análoga a la de los hidalgos en la España peninsular. En retribución de ese status preeminente, el curaca quedaba obligado -entre otras cosas- a responsabilizarse de la cobranza del tributo indígena (Spalding 1974: 37-38). Igualmente, desde los inicios de la colonización se vio como prioritaria la labor de adoctrinamiento de los curacas en la fe cristiana, considerándose que de ese modo se produciría más eficazmente la propagación del evangelio al conjunto de la población indígena, en virtud del prestigio étnico del que aquéllos gozaban. Así, por ejemplo, los curacas tenían reservados asientos especiales en los templos, con el fin de dotar de la mayor notoriedad a su práctica cristiana. Igualmente -como afirma Scarlett O'Phelan- "estudios y ordenación fueron privilegios con los cuales se favoreció selectivamente a los hijos de los caciques pertenecientes a los principales linajes" (O'Phelan 1995:39 y 50-51)². Precisamente la posibilidad de la ordenación sacerdotal fue, en principio, uno de los propósitos que movió a la fundación de los colegios de hijos de caciques (Guibovich 1993: 277).

Si bien en el propio siglo XVI no dejaron de oírse voces, entre los españoles, que se manifestaban en desacuerdo con los privilegios otorgados a los curacas, y que sostenían que no debía hacerse ninguna diferencia entre ellos y la población indígena en general³,

2 Sin embargo, andando el tiempo algunos de los privilegios dados a los curacas fueron recortados, creándose una situación de ambigüedad con respecto a ello, la cual pudo estar -tal como afirma Scarlett O'Phelan- en el origen de algunas de las conspiraciones o rebeliones en las que se vieron envueltos ciertos curacas, muy en particular en el siglo XVIII (O'Phelan 1995: 29).

3 Por ejemplo, Juan de Matienzo manifestó muy negativas opiniones con respecto a los curacas, considerando que abusaban de la población indígena con "crueldad y fiereza". Estas expresiones fueron posteriormente citadas por Solórzano Pereira, quien también recogió similar sentir en un prelado del Paraguay, para quien no tenían sentido alguno los privilegios de los curacas, ya que, en su opinión, todos los indígenas estaban creados para "obedecer y servir" por igual (Solórzano 1647: lib. II, tit. XXVII, N° 7 y 8).

las sucesivas normas legales reafirmaron el status preeminente que desde los inicios de la colonización se había dado a los curacas. Así, por ejemplo, el virrey marqués de Montesclaros reconocía en su memoria de gobierno que los curacas eran señores de inferior condición que los incas, pero "superiores a otros particulares" (Fuentes 1859: 19).

2. La política educativa con respecto a los hijos de curacas: El caso del Colegio del Príncipe

a) La creación del Colegio y su propósito:

De acuerdo con el papel que la administración colonial otorgó a los curacas, y a la "nobleza indígena" en su conjunto, se vio como necesario, desde los primeros tiempos de la colonización, dotar a aquéllos de una "instrucción especializada". Así, ya en 1573 Felipe II ordenó al virrey Toledo que creara en el Perú colegios para "nobles indios"⁴. Dicha disposición no se vio cumplida, y varias décadas después, en 1616, Felipe III reiteraba al virrey Príncipe de Esquilache esa orden (Macera 1977: 239-240)⁵. Incluso

4 Tal como afirma Díaz Rementería, el ordenamiento español "consideró al cacique no como un indio común o del estado llano sino como partícipe del status nobiliario de la hidalguía" (Díaz Rementería 1977: 97).

5 Debe precisarse que el virrey Toledo estuvo de acuerdo con la fundación de colegios para hijos de caciques, al punto de que, por provisión de 21 de febrero de 1578, dispuso que se erigieran dos de esos planteles: uno en Lima, para quienes residían en la costa, y el otro en el Cuzco, para los de la sierra. Dicha disposición toledana no se hizo realidad -según supone Armas Medina- debido a que las rentas previstas por el virrey en favor de esas fundaciones fueron finalmente adjudicadas a otro colegio de parecidas características, creado en el seno de la Universidad limeña. Sin embargo, ese "colegio universitario" nunca estuvo dedicado, en la práctica, a la educación de hijos de caciques (Armas Medina 1953: 286-287). En realidad, lo que ocurrió fue que el virrey Toledo encargó -sin éxito- la fundación del colegio de Lima a la Universidad de San Marcos (Cárdenas 1977: 6; Eguiguren 1939: 592). Por otro lado, se ha señalado que los dos colegios previstos por Toledo vieron demorada su creación debido a ciertos desacuerdos surgidos entre dicho virrey y el arzobispo de Lima (O'Phelan 1995: 53). Sobre las rentas asignadas por Toledo para los dos colegios, sabemos que él dispuso que fueran tomadas de las producidas por el repartimiento de Livitaca, del que había sido

los propios caciques del Cuzco habían solicitado al monarca, en 1601, la creación de un “colegio de los Ingas y curacas”, con el objeto de que sus hijos fuesen instruidos en la fe católica, y manifestando su deseo de que luego ellos pudieran transmitirla a toda la población andina (O’Phelan 1995: 53).

Si bien la creación de dichos colegios fue tardía en el Perú -y se produjo por reiteradas órdenes de la Corona, a diferencia de lo ocurrido en México- debe señalarse que a lo largo del siglo XVI dos instituciones religiosas destacaron por su especial interés por educar a la élite indígena, así como por su mayor disposición para incluirla en sus filas: nos referimos a los franciscanos y a los jesuitas (O’Phelan 1995: 51-52)⁶. Fue en esa misma centuria cuando dos padres jesuitas redactaron las “reglas y avisos” de los colegios para hijos de caciques que habrían de fundarse (Albó 1966: 273).

Fue durante el gobierno del virrey Esquilache cuando se creó en Lima el Colegio del Príncipe, en el barrio del Cercado, al igual que el Colegio de San Francisco de Borja en el Cuzco: ambos fundados para educar a los hijos de caciques, con el propósito -según sus primeras Constituciones- de brindarles una instrucción completa que les permitiera acceder luego a los colegios mayores y tener también, eventualmente, la posibilidad -como ya lo hemos indicado- de alcanzar la ordenación sacerdotal (Macera 1977: 241). Según lo señalado por Xavier Albó, las actividades en este tipo de colegios estuvieron centradas en brindar a los alumnos una “sólida formación religiosa y moral”, teniendo en cuenta que se buscaba que fueran los futuros catequistas; igualmente, en esos planteles se debía procurar que los alumnos conservaran las diversas costumbres propias de sus tierras, tanto en lo referido a su vesti-

encomendero Sebastián de Villafuerte, y del que luego lo fue Jerónimo Rodríguez de Villafuerte. Según lo señalado por el virrey, de ese repartimiento se debía destinar 1,800 pesos anuales, en beneficio de “dos casas y colegios para hijos de caciques, en Lima y en el Cuzco” (Puente Brunke 1992: 361 y 493; Valcárcel 1966: 126-127).

6 Según afirma Xavier Albó, los franciscanos “fueron los primeros en recoger hijos de caciques en la Española y poco después en México, donde desde 1536 adquirió gran prestigio el colegio de Tlatelolco” (Albó 1966: 273).

menta cuanto, incluso, en lo tocante a la dieta alimenticia (Albó 1966: 275). Así, pues, se buscaba que conservaran todos aquellos rasgos culturales que les permitieran continuar siendo los mejores transmisores de la fe cristiana a la población indígena.

El Colegio del Príncipe fue fundado en 1618, y de ello dejó puntual constancia el virrey en su memoria de gobierno:

"(...) y así habiendo cumplido con lo que Su Majestad me manda y servídose de aprobar lo hecho, dejo fundados en Santiago del Cercado de esta ciudad, un Seminario para hijos de Caciques de este Arzobispado, a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús (...)" (Fuentes 1859: 119).

Desde su fundación, el Colegio estuvo a cargo de la Compañía de Jesús. Ya los jesuitas, desde los años de gobierno del virrey Toledo, eran los encargados de la doctrina del Cercado, y fue precisamente en ese barrio donde se fundó el "Colegio de hijos de caciques", con el propósito de que -en palabras del también jesuita Anelo Oliva-

"(...) criándose con la doctrina y buena enseñanza de la Compañía puedan después darlas a sus vasallos, y por el consiguiente ser instrumentos eficaces para desarraigir la idolatría" (Oliva 1895: 204).

El virrey Príncipe de Esquilache no ocultaba su favorable opinión con respecto a la labor de la Compañía de Jesús:

"(...) la Compañía de Jesús es de suma utilidad para todos los ministerios de la Religión, así para la extirpación de las Idolatrías, como para la enseñanza de los Indios (...)" (Fuentes 1859: 120)⁷.

7 Solórzano Pereira manifestó que estando él en Lima se creó el referido colegio para hijos de caciques, y se mostró de acuerdo con que su dirección hubiese sido encomendada a la Compañía de Jesús, "por ser su Instituto acomodado para ejecutarle según se requiere, y en todas partes nos lo ha mostrado la experiencia" (Solórzano 1647: lib. II, tít. XXVII, N° 43 y 44).

En efecto, una de las razones inmediatas que llevó a la fundación del Colegio del Príncipe fue el interés de las autoridades por lograr la definitiva extirpación de las idolatrías. Tal como afirma el P. Vargas Ugarte, "la visita de la idolatría puso de manifiesto que uno de los medios para extirparla sería la sólida formación religiosa que se diera a los caciques y mandones de los mismos indios, por la mucha autoridad que aquellos ejercían sobre éstos y el poder que habría de tener su ejemplo" (Vargas Ugarte 1963: 222).

Para el funcionamiento del Colegio se destinó una edificación anexa a la parroquia de Santiago del Cercado, que anteriormente había alojado un "hospital de indios", y se dispuso que para la manutención de los alumnos se utilizasen los réditos de los censos de las cajas de comunidad y los bienes de comunidad. Y el 1 de enero de 1619 el propio virrey impuso en la catedral de Lima, a los doce primeros alumnos, "la banda de tafetán carmesí con las armas reales y las suyas". En principio, podrían ser alumnos del colegio los mayorazgos o herederos de cada cacicazgo, aunque también podía ser recibidos los demás hijos de los caciques; en esos casos, sin embargo, ya debían ser mantenidos por sus padres. Se dispuso que el atuendo que debían utilizar estuviese compuesto por "calzón y camiseta verde, de lana o algodón, media, zapatos y sombrero negro y sobre el busto llevarían cruzada la banda con las armas reales de plata, del hombro derecho al izquierdo" (Vargas Ugarte 1963: 223).

Además de instruirlos en la doctrina cristiana, el propósito del Colegio era -como lo resume el P. Vargas Ugarte- el de enseñar a los alumnos a leer, escribir y contar, al igual que el de adiestrarlos en la música, en el canto, en urbanidad y en "buenos modales" (Vargas Ugarte 1963: 223; Vargas Ugarte 1959: 509-510).

En definitiva, el Colegio buscaba conseguir de sus alumnos tanto la fidelidad a la doctrina católica como la lealtad política a las autoridades coloniales: se trataba, por tanto, de integrar a la "nobleza indígena" en el régimen colonial⁸. Sin embargo, el Cole-

8 Así, fue grande el interés de las autoridades por el aprendizaje de la lengua castellana por parte de los curacas y de sus hijos. Un ejemplo de ese interés

gio del Príncipe tuvo, por lo general, un número corto de alumnos. La mayoría de curacas educaba a sus hijos a través de la contratación de profesores particulares. Al parecer, esto se debió fundamentalmente a razones de orden económico, ya que la manutención de cada alumno en el Colegio superaba la asignación establecida oficialmente (Macera 1977: 242-245)⁹.

b) Quejas de curacas sobre su funcionamiento:

El siglo XVII fue testigo de numerosas quejas de curacas peruanos, en las que reclamaban a las autoridades españolas, y al propio monarca, el cumplimiento efectivo de las preeminencias que por su status les correspondían, frente a eventuales atropellos que sufrían. Quizá una de las muestras más notorias del inconformismo de muchos curacas esté en el desarrollo de la rebelión o conspiración de los caciques de Lima en 1666. De ese suceso poco se sabe, pero no es muy aventurado suponer que respondió a una situación social de tensión que se manifestaba en diversos lugares del virreinato (Glave 1989: 199-201; Basadre 1945: 141)¹⁰. Sin

nos lo brinda una resolución del virrey duque de la Palata -fechada el 5 de diciembre de 1683-, mediante la cual ordenaba a los corregidores de indios que fueran muy diligentes en impedir que "ninguno pueda ser cacique, gobernador, segunda persona, alcalde, ni tener ocupación alguna en el pueblo, que no sepa la lengua castellana, y la haya enseñado a sus hijos" (Díaz Rementería 1977: 127).

9 Desde su fundación hasta el momento de la expulsión de los jesuitas, pasaron por las aulas del Colegio del Príncipe en torno a setecientos alumnos (Galdo 1982: 46) aunque, como más adelante veremos, no todos ellos fueron hijos de caciques. En sus primeros años de funcionamiento, el Colegio tuvo muy pocos alumnos: así, por ejemplo, en 1620 fueron doce. Después aumentó ese número, llegándose a la cifra máxima de cuarenta por año. Sin embargo, hay que tener en cuenta que no se trataba necesariamente de alumnos diferentes por cada año, ya que lo habitual era que aquéllos se mantuvieran varios años en el Colegio. Luego de la expulsión de los jesuitas, el número de alumnos descendió considerablemente. Para entonces, se ha calculado que el promedio de alumnos que se educaron en el Colegio fue de seis por período de cinco años (Macera 1977: 245-246).

10 Por ejemplo, como afirma Glave, los famosos "sucesos de Laicacota", en la década de 1660, significaron algo más que una mera disputa entre grupos de españoles de diversas regiones: "las evidencias, más detenidamente analizadas, muestran ahora que se trató de una seria disputa por los recursos loca-

embargo, queremos aquí aludir a una queja muy concreta, relativa al funcionamiento del Colegio del Príncipe.

En efecto, en carta dirigida al monarca desde Lima el 3 de julio de 1657, dos curacas -Luis Macas y Felipe Carua Mango- recordaban los diversos documentos que con anterioridad habían enviado al Consejo de Indias no sólo los curacas, sino también el fiscal protector de los indígenas, refiriéndose a los muchos "agravios" que recibían los señores naturales. Pero los firmantes de la carta a la que aludimos decían que sólo se iban a referir a un agravio "tan digno de remedio": se trataba de una queja formal contra la administración del Colegio del Príncipe por parte de los jesuitas¹¹.

En primer lugar, manifestaban que el Colegio se había establecido en el barrio del Cercado sólo por la presión que para ello ejercieron los padres de la Compañía de Jesús, ya que -según afirmaban- la idea inicial había sido la de fundarlo en otro lugar de la ciudad. Además, se quejaban de que el rector del Colegio cobrara una "considerable" renta que provenía "de los censos de los indios y otros efectos"¹². Decían también que si a los jesuitas se les permitió establecer el Colegio de Caciques en el Cercado fue "con cargo de que los tratase bien y que entre estos caciques no entreverase españoles, y que enseñase a leer y escribir, música y gramática y otras ciencias, que a eso se obligaron los dichos Padres"¹³.

les en donde todos los grupos estuvieron involucrados y donde el propio poder central fue puesto en cuestión" (Glave 1989: 199).

11 Dicha carta de encuentra en el Archivo General de Indias (Sevilla) (en adelante, AGI), Lima, 169.

- 12 Coincidentemente, algunas décadas antes se habían alzado voces de protesta, en el Cuzco, contra el hecho de que "los censos de los indios" sirvieran para mantener el Colegio de caciques de San Borja. En este caso, fue el cabildo eclesiástico el que manifestó esa queja, considerando injusto que los pocos indígenas que estudiaban en dicho Colegio se sustentaran "con los censos del común de todos" (Vargas Ugarte 1938: 110-111). Es presumible, sin embargo, que esa queja contra el Colegio de San Borja -dirigida al monarca en 1622- respondiera también a otras motivaciones (Vargas Ugarte 1963: 225).
- 13 En la transcripción de los textos manuscritos, hemos modernizado tanto la ortografía como la puntuación.

Pero la principal queja de los firmantes del documento iba dirigida al hecho de que los jesuitas hubiesen admitido también en el Colegio a alumnos españoles. Los curacas reconocían que en los primeros años de funcionamiento los jesuitas habían cumplido con lo establecido. Sin embargo, señalaban que posteriormente el Colegio se había convertido en un establecimiento para la educación de españoles, relegándose a un segundo plano a los hijos de caciques:

“Este Colegio lo han convertido de españoles, echando a los hijos de caciques a una sala muy apartada del Colegio, muy indecente y de poca comodidad, ocupando la sala principal de los caciques a los españoles, con que los miserables no tan solamente no estudian, sino que por ser los estudiantes españoles hijos de caballeros y mercaderes, los maltratan, de suerte que están ahuyentados, y solamente y apenas les enseñan a leer y escribir”.

Así, pues, según los denunciantes la finalidad del Colegio del Príncipe se había desvirtuado por completo. En vista de ello, solicitaban que el Colegio de caciques se instalara en otro lugar, o que por lo menos fuera visitado un par de veces al año por el virrey -o por una persona nombrada por él- para verificar el cumplimiento de las normas que regían su funcionamiento.

Las expresiones de la mencionada carta reflejan, en primer lugar, que los curacas firmantes estaban realmente interesados en que los hijos de caciques recibieran -de acuerdo con lo previsto en las Constituciones de los Colegios dirigidos a formarlos- una instrucción destinada a “hispanizarlos”, con el fin de que sirvieran de adecuados “mediadores” entre la administración colonial y la población andina. Sin embargo, no podemos tomar este ejemplo como un indicio de una total adhesión al sistema colonial, ya que dicho afán pudo estar dirigido tan sólo al logro del reforzamiento de su autoridad étnica a través del reconocimiento de la misma por parte de la administración española.

En cuanto al hecho de que los jesuitas permitieran el ingreso de alumnos españoles al Colegio, podríamos vincularlo -es una hipótesis- con las necesidades económicas que el funcionamiento del

plantel acarreaba, ya que los alumnos españoles pagaban una pensión¹⁴. Es posible, también, que los directivos del Colegio pensaran que fuera beneficioso para los hijos de caciques el trato con españoles¹⁵. En cualquier caso, no encontramos argumentos para sostener la idea de que quienes dirigían el Colegio del Príncipe hubieran carecido de interés para instruir adecuadamente a los hijos de curacas. Es más: cuando en la década de 1630 circuló entre las autoridades españolas la idea de que los Colegios de caciques eran "dañosos", los Padres de la Compañía de Jesús se dirigieron al virrey conde de Chinchón, señalándole la conveniencia de mantener dichos Colegios, con el fin de terminar con las "idolatrías" y de lograr que los curacas gobernaran sus pueblos "con cristiandad y policía" (Vargas Ugarte 1963: 332)¹⁶.

Volviendo a las quejas de 1657, el reclamo central de esos curacas era el de que no hubiera más alumnos que los hijos de caciques y que, por tanto, no se tolerara la presencia de alumnos españoles:

-
- 14 El P. Vargas Ugarte refiere -aunque con relación al Colegio de San Borja del Cuzco- que en la década de 1690 se admitía en ese plantel el ingreso de "hijos de españoles principales de la ciudad", que pagaban cien pesos al año, y dormían en sala aparte (Vargas Ugarte 1963: 227).
 - 15 Se trata de una hipótesis, porque no nos consta que los padres jesuitas hubieran pensado eso. Quien sí lo pensó fue -por ejemplo- un canónigo, Francisco José Marán, quien dirigió el Colegio de San Borja del Cuzco tras la expulsión de los jesuitas. En testimonio recogido por Pablo Macera, dicho clérigo afirmaba que era conveniente la presencia de "españoles pobres" en el Colegio, con el fin de que los indígenas, al tratar con ellos, pudieran vencer su "pusilanimidad", así como "la cortedad y encojimiento de sus genios" (Macera 1977: 242).
 - 16 Al parecer, muchos españoles consideraban perjudiciales los Colegios de caciques, porque quienes estudiaban allí salían "muy ladinos". La opinión de los jesuitas -en la mencionada carta al virrey conde de Chinchón, fechada el 22 de diciembre de 1637 y reproducida por el P. Vargas Ugarte- era otra: decían -refiriéndose a quienes habían estudiado en los Colegios de caciques- que "si los condenan los Corregidores y Curas y otros españoles es por querer ellos ser señores absolutos en los pueblos y no tener quien defienda los indios y haga sus causas como las hacen estos caciques, amparándolos de las bexaciones que padecen y por que temen que acudan con sus quejas a tribunales superiores y busquen remedio a sus agravios, a lo cual acuden los caciques y no los particulares por su pusilanimidad y esta es la causa de que les parezca mal que sean ladinos y entendidos" (Vargas Ugarte 1963: 332-333).

“y estando este Colegio más amparado, muchos caciques pondrán en estudio sus hijos, con la codicia de tener estudio y saber la gramática, pues están tan capaces ya muchos para cualesquiera ciencias, sin que se consienta español ninguno en este colegio, porque le es de mucho embarazo a los que estudian”.

Concluían su carta solicitando al monarca que viera su pedido “con ojos de piedad”.

En definitiva, consideraban que los alumnos españoles perturbaban a los hijos de curacas -para quienes estaba destinado el Colegio- e impedían que éstos se educaran adecuadamente. Si bien no tenemos información precisa en cuanto al éxito o fracaso de ese pedido, nos inclinamos a pensar que la situación no cambió, y que quizá fue esa una razón adicional que nos podría explicar el hecho -ya mencionado líneas más arriba- de que fueran pocos los hijos de caciques que se educaron en el Colegio del Príncipe. En este sentido -y aunque se trata de una queja bastante posterior- es pertinente referir los reclamos que en nombre de los “indios nobles” se expresaron hacia 1750, y en los que se señalaba -entre otras cosas- cómo los hijos de caciques no habían sido atendidos en su educación prácticamente durante toda la época colonial¹⁷.

- c) En pos del “verdadero conocimiento” y de la “corona de la sabiduría”

En la aludida carta de 1657, los dos curacas firmantes manifestaban expresamente el deseo de que sus descendientes se formaran en el conocimiento de la doctrina cristiana a través de un

17 Esos reclamos, que fueron consecuencia de la rebelión de Huarochirí de mediados del siglo XVIII, son recogidos por Scarlett O'Phelan (O'Phelan 1995: 47). En este sentido, es interesante señalar -aunque es un dato referido al Colegio de hijos de caciques del Cuzco- cómo durante la segunda mitad del siglo XVIII, en el Colegio de San Borja, no sólo se admitía a hijos de caciques, sino también a vástagos de españoles y de indígenas en general. Hacia 1775 el número de hijos de caciques en ese Colegio no era mayor de 25, mientras que el total de alumnos que tenía el plantel -entre “españoles” e indígenas- se acercaba a los 150 (Macera 1977: 242).

amplio programa educativo. Obviamente, es difícil preguntarse, a través de testimonios tan particulares, sobre la sinceridad de tales afirmaciones. En todo caso, es menos discutible suponer -como ya lo hemos hecho líneas más arriba- que los curacas aspiraban al "verdadero conocimiento" al menos como un medio para mantener esa "doble autoridad" sobre los indígenas. En ese documento consideraban, por tanto, que ese "verdadero conocimiento" podría ser alcanzado en el Colegio del Príncipe si los jesuitas prohibían el ingreso de alumnos españoles.

En cuanto a los alumnos indígenas que no eran hijos de caciques, en cambio, la carta de 1657 adopta una postura diferente: considera que no está mal que el Colegio del Príncipe abra sus puertas

"a cualquiera muchacho indio que tenga sujeto capacidad para el estudio, que irá adelante en el conocimiento de la fe".

Así, pues, la mencionada carta acepta la presencia de cualquier indígena en el Colegio del Príncipe, mas no la de españoles. Además, como vemos, comparte la preocupación de la administración española por el logro de la propagación del cristianismo entre los indígenas. Fue muy frecuente el que los curacas insistieran en la sinceridad de su adhesión a la fe cristiana. A este respecto, es oportuno recoger otro testimonio de curacas dirigido al monarca - fechado, en este caso, en 1669, es decir, doce años después que el anterior- en el que negaban rotundamente el que fueran "idólatras":

"que no lo somos, Señor, sino verdaderos católicos, que a pie juntillas confesamos y creemos la fe de Jesucristo Señor Nuestro, y moriremos por ella si se ofreciera ocasión"¹⁸.

18 Carta de caciques a S.M. Lima, 1 de septiembre de 1669. AGI, Lima, 11. Los firmantes fueron: Rodrigo Rupaychahua, "cacique principal en el repartimiento de Guamantanga"; su hijo Juan de Guzmán Rupaychahua; Pedro Ventura; Francisco Flores; Juan Alberto Chuquiyaui, "cacique principal" en el corregimiento de los Huamalíes.

En definitiva, los testimonios mencionados trasuntan un tono de queja, tanto frente al trato que recibían los hijos de caciques, como en cuanto a las eventuales dudas que entre las autoridades coloniales surgían sobre la sinceridad de la conversión de los curacas al cristianismo y de su adhesión al "status" colonial¹⁹. En este sentido, es oportuno recordar que para el siglo XVIII aumentaron este tipo de reclamos de curacas, en vista de que en el curso de esa centuria se restablecieron diversas restricciones para el acceso de los mestizos -incluidos los "mestizos reales", que eran los descendientes de los matrimonios mixtos de la élite indígena- a los cargos militares, a los puestos universitarios y al estamento eclesiástico. Así, pues, los curacas del siglo XVIII consideraron que se les estaba impidiendo alcanzar "la corona de la sabiduría", por lo cual se sentían "desplazados" en su propia tierra (O'Phelan 1995: 30 y 48)²⁰.

En cuanto al Colegio del Príncipe, la expulsión de los jesuitas significó que su local se convirtiera en "hospital para pobres", y que un inmueble que albergaba una clínica para negros fuese habilitado como colegio para hijos de curacas (Galdo 1982: 46).

3.- Aspiraciones de los curacas: Un caso ilustrativo

Uno de los firmantes de la carta de 1657 -como ya lo señalamos- fue Felipe Carua Mango. Coincidentemente, en ese mismo año dicho personaje dirigió otra carta al monarca -en este caso, fir-

19 En cuanto a la adhesión de la población andina al cristianismo, es pertinente citar a Manuel Marzal, sobre todo porque sus afirmaciones están referidas al mismo ámbito cronológico en el que se redactaron los escritos que en este trabajo comentamos: en efecto, dicho autor considera demostrada -en líneas generales- la transformación religiosa de la población indígena peruana hacia la segunda mitad del siglo XVII, con lo cual no podría decirse que el cristianismo de quienes integraban dicha población fuese "una simple máscara" (Marzal 1983: 439-440).

20 No olvidemos que no fue infrecuente la existencia de curacas mestizos, a pesar de que desde 1576 la Corona -al menos en teoría- decidió "no reconocer a los mestizos como titulares de la dignidad cacical" (Díaz Rementería 1977: 132).

mada sólo por él-, en la que se refería a una serie de aspiraciones personales. Por lo que manifestaba, se trataba de una persona plenamente incorporada a la vida de la sociedad hispano-peruana: tenía entonces 36 años de edad, y decía ser

“hombre noble en mi género, descendiente de caciques principales del pueblo de Sacsamarca, en la provincia de Vilcashuaman”²¹.

Afirmaba haberse desempeñado al servicio de la Corona desde que tuvo “uso de razón”, sobre todo en la milicia, primero en calidad de soldado, y luego como alférez y capitán de infantería de las “compañías de naturales” de Lima. Además, decía haber contribuido al desarrollo de las celebraciones en honor de la Inmaculada Concepción, al ser ya entonces “devoción tan general en la monarquía de V.M.”, y con el fin de que por medio de esas celebraciones “muchos indios ignorantes de tan gran misterio quedasen con nueva devoción”. En virtud de todos esos servicios solicitaba al monarca que le hiciera merced de la plaza de sargento mayor de Lima y su comarca, “con el sueldo de soldado a ejemplo que a los capitanes morenos y mulatos se les da el mismo sueldo”. Además, esta petición iba acompañada de una queja, ya que a los indígenas que se desempeñaban como capitanes o sargentos mayores no se les daba ningún sueldo, el cual sí era pagado a los morenos y mulatos. Igualmente, solicitaba que se le diera la vara de alcalde mayor de Lima y su comarca, con el fin de amparar a los indígenas que vivían en las afueras de la ciudad, y que muchas veces no se atrevían a entrar en ella para quejarse por los agravios que recibían.

Así, pues, este personaje manifestaba total adhesión a la fe cristiana, y mostraba estar integrado en el sistema colonial. Aparte de las dos cartas que firmó, no hemos alcanzado a conocer más información sobre él, lo cual sería fundamental para comprobar la sinceridad de sus palabras o, eventualmente, para poder conocer cuáles eran sus verdaderas motivaciones.

21 Felipe Carua Mango a S.M. Lima, 26 de julio de 1657. AGI, Lima, 169.

4.- Los curacas y sus "increíbles molestias y trabajos"

Ya hemos señalado cómo en el siglo XVII no fueron pocas las quejas provenientes de miembros de la élite indígena. En ese sentido, es ilustrativo glosar la antes aludida carta del 1 de septiembre de 1669²², en la que no sólo afirmaban los curacas firmantes su adhesión al cristianismo, sino que además formulaban graves denuncias en contra de diversas autoridades.

En efecto, aludían a "increíbles molestias y trabajos" que padecían, los cuales se originaban en

"la insaciable codicia de los gobernadores y corregidores, que lo eran más para buscar intereses y propias conveniencias, tratándonos peores que a esclavos, de que se seguía con grandísimo menoscabo la disminución de los indios, y despoblación de nuestros lugares, porque sus habitadores, huyendo de la esclavitud y malos tratamientos, se han retirado en gran número a vivir como fieras en las cavernas y montes más incultos, teniéndolo por mejor suerte que el vivir entre cristianos".

Solicitaban al monarca que pusiera remedio a dicha situación. Consideraban que una razón de dichos abusos estaba en la práctica de la venta de oficios: así, los corregidores se dedicaban a recuperar el dinero gastado en la compra del oficio, y además buscaban enriquecerse, aunque fuera -decían los curacas- a costa de "nuestra sangre". En ese sentido, denunciaban los perniciosos efectos del reparto de mercancías²³, práctica que era la causa -se-

22 AGI, Lima, 11.

23 Un problema adicional que, en ocasiones, trajo el reparto de mercancías fue que llevó a la aparición de curacas "intrusos", nombrados por los corregidores de modo arbitrario, por encima de los caciques "de linaje". Ocurría probablemente en los casos en los que los curacas legítimos no facilitaban a los corregidores el desarrollo del reparto de mercancías. Así, muchos curacas "de sangre" no tuvieron otro camino que el del proceso judicial para defender su condición de tales frente a los aludidos "intrusos". Estos problemas son explicados por Scarlett O'Phelan con respecto al siglo XVIII, pero pudieron quizá empezar a darse en las últimas décadas del siglo anterior (O'Phelan 1995: 29).

gún afirmaban- de la frecuente embriaguez de los indios. Esa denuncia es muy ilustrativa:

“Impúttannos, Señor, que somos dados a la embriaguez. Cómo no lo han de ser los indios, si la principal mira de un corregidor era meter en sus pueblos gran cantidad de botijas de vino, que porque les costase más barato, compraban siempre el peor, y este se repartía entre los pobres indios; y aunque hubiese costado a tres o a cuatro pesos cuando más, se les había de dar en plata, vendida la botija, a diez pesos cuando menos. Si este vino por fuerza se repartía entre los indios, por fuerza también los habían de hacer borrachos, que no lo habían de derramar, sino consumir”.

Sin embargo, la misma carta reconocía que con la llegada del conde de Lemos al gobierno virreinal, la situación había mejorado. Así, por ejemplo, los curacas se vieron muy aliviados con lo dispuesto por dicho gobernante en el sentido de que en adelante el “entero” de la mita debía ser responsabilidad exclusiva de los corregidores (Lohmann 1946: 264-265). Hasta entonces, los curacas habían sido los únicos responsables de convocar al número requerido de indígenas para acudir a la mita²⁴; si no lograban reunir el número establecido de mitayos, el corregidor los presionaba de diversos modos para suplir a los “faltantes”. Así, pues, el conde de Lemos trasladó a los corregidores la responsabilidad frente al aludido “entero” de la mita; luego de reunidos los mitayos, dichos funcionarios los entregaban a los capitanes de mita, quienes debían conducirlos a Potosí. El conde de Lemos puso mucho interés en velar por que esa reforma fuese efectivamente puesta en práctica. Así, en una carta dirigida en 1670 al corregidor de Potosí, le reiteraba que

“(…) No pueden ser apremiados los indios capitanes generales, caciques y curacas a enterar los indios que no les entreguen los corregidores (...)” (Lohmann 1946: 419)²⁵.

24 En efecto, entre las tareas de los curacas estaba la de “buscarlos y juntarlos (a los indígenas) para que vayan a las mitas” (Solórzano Pereira 1647: lib. II, cap. XXVII, N° 5).

25 El conde de Lemos expresó esas mismas ideas en carta dirigida al monarca,

Así, pues, en la carta de 1669 los curacas no regateaban elogios a la labor gubernativa del conde de Lemos, de quien decían que estaba "cortado a la medida del corazón de su Dueño": no se guiaba por intereses personales, y

"(...) pone los ojos sólo en el servicio de Dios, en el de Vuestra Majestad y en nuestro provecho, aumento y defensa (...). Señor, este virrey es un apóstol, un santo en sus obras, y ha de dejar este reino muy restaurado, y vuelto a poblar en gran parte, de que crecerá el aumento en la labor de las minas, así de plata como de azogues, que sin indios no sólo se ha de disminuir, sino totalmente se ha de acabar"²⁶.

Consideraban, pues, que el conde de Lemos iba por el camino correcto, ya que lográndose un mejor trato para los curacas, y para los indígenas en general, serían mayores incluso las riquezas que el Perú podría ofrecer a la Corona. En efecto, afirmaban que el crecimiento económico del Perú

"depende de nuestro sudor, y los vasallos se desentrañan por su rey, cuando ven que sus ministros los tratan con amor, y los defienden y amparan".

5.- A modo de conclusión

¿Dependía el "aumento del reino" del sudor de los curacas? Desde los inicios de la colonización, los españoles vieron en ellos a los ideales "mediadores" entre la administración española y la población indígena. También sabemos que muchas veces los propios señores naturales supieron aprovechar hábilmente su "doble autoridad" para obtener importantes beneficios.

fecha en Lima el 4 de julio de 1670, y referida específicamente a los problemas generados por la mita de Potosí (Vargas Ugarte 1951: 155-165).

26 En este sentido, son muy ilustrativas las palabras del conde de Lemos al comprobar los padecimientos que sufrían los indígenas: "no es plata la que se lleva a España, sino sudor y sangre de indios" (Lohmann 1946: 266)

Sin embargo, los ejemplos reseñados en este trabajo representan casos cuyo conocimiento puede brindar algunas referencias útiles en la tarea de continuar investigando -a través, precisamente, del estudio de mayor número de casos- las diversas facetas que mostró en el Perú colonial la figura del curaca. Como afirma Franklin Pease, se debe reconsiderar las actividades de los curacas teniendo en cuenta diversos factores, tales como su participación en la economía y en la organización tradicional andina; su presencia y actividad en el mercado colonial; su rol como defensores de los intereses de sus etnias; su relevancia como promotores de sublevaciones; o su papel como gestores de peticiones diversas ante las autoridades, algunas de las cuales -por cierto- han sido referidas a lo largo de este trabajo. Y esa "reconsideración" -al decir del propio Pease- debe realizarse teniendo siempre en cuenta la actividad étnica de los curacas, y no solamente las actividades que realizaron en el ámbito de la administración española (Pease 1992: 166-167).

Por eso mismo, de los casos presentados en estas páginas no se pueden extraer conclusiones generales, sino quizá algunas preguntas más en relación con los curacas coloniales. Esas preguntas podrían relacionarse, por ejemplo, con la ya aludida rebelión de 1666, o con el testimonio -recogido por Luis Miguel Glave- que señalaba en 1639 que los curacas estaban bastante "hispanizados", y que de ellos "los más son ricos" (Glave 1989: 279)²⁷.

En realidad, no sería aventurado afirmar que en el curso del siglo XVII siguió siendo muy notable el poder de los curacas. Ya en el siglo XVIII -y particularmente en su segunda mitad, de acuerdo con lo afirmado por Scarlett O'Phelan- se produjo el adulte-

27 En cuanto a la "hispanización" de los curacas, y con respecto al territorio comprendido por la Audiencia de Quito, Javier Ortiz de la Tabla se ha referido a los casos de "varios caciques indígenas" que consiguieron distinciones y privilegios de las autoridades coloniales. En cuanto a los memoriales, peticiones y relaciones de méritos presentados por los curacas, el mismo autor no duda en afirmar que "por su confección, contenido y aspiraciones se advierte la identificación de valores de gran parte de los miembros de este grupo con el de beneméritos hispanos" (Ortiz de la Tabla 1993: 84).

ramiento y la crisis del sistema cacical (O'Phelan 1995: 54), entendido como esa "medular, ambigua y, a veces trágica, posición de bisagra entre dos mundos" (Glave 1989: 284). Quizá una prueba de esa crisis esté en lo afirmado por un viajero que llegó a Lima precisamente a fines del siglo XVIII, y relató -en testimonio recogido por Juan Carlos Estenssoro- lo siguiente:

"No se conocen ahora más que dos caciques, que son el de Miraflores y el de Surco, tan miserables, que están reducidos a vivir del ejercicio de enseñar en Lima a tocar instrumentos" (Estenssoro 1989: 70)²⁸.

¿Habrían ellos sido, quizá, en sus años mozos, alumnos del Colegio del Príncipe? No olvidemos que entre las materias que en el Colegio se debía impartir se incluía el adiestramiento musical.

28 Como sabemos, en los últimos tiempos del periodo colonial las autoridades procuraron despojar a los curacas o a sus descendientes de cualquier tipo de autoridad sobre la población indígena, profundizando con ellos el proceso de "castellanización". En ese sentido, es interesante mencionar una real cédula de 15 de enero de 1792, que disponía que se fundara en Granada, en España, "un Colegio de nobles americanos en el que junto a los hijos y descendientes de españoles nacidos en las Indias y los de ministros togados, intendentes y oficiales militares, nacidos en América, figurarían los hijos de caciques e indios nobles, así como los mestizos nobles, con el fin de proporcionarles la educación civil y literaria que los hiciera útiles para el servicio de la Iglesia, la magistratura, la milicia y los empleos políticos" (Díaz Rementería 1977: 201-202)

BIBLIOGRAFÍA

Albo, Xavier

- 1966 "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación".
América Indígena, XXVI, N° 3

Armas Medina, Fernando de

- 1953 Cristianización del Perú (1532-1600). Sevilla.

Basadre, Jorge

- 1945 El conde de Lemos y su tiempo (Bosquejo de una evocación y una interpretación del Perú a fines del siglo XVII).
Lima.

Cardenas Ayaipoma, Mario

- 1977 "El Colegio de Caciques y el sometimiento ideológico de los residuos de la nobleza aborígen". Revista del Archivo General de la Nación, N° 4/5 (pp. 5-24), Lima.

Díaz Rementería, Carlos J.

- 1977 El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico. Sevilla.

Eguiguren, Luis Antonio

- 1939 Alma Máter. Orígenes de la Universidad de San Marcos (1551-1579). Lima.

Estenssoro, Juan Carlos

- 1989 Música y sociedad coloniales. Lima, 1680-1830. Editorial Colmillo Blanco, Lima.

Fuentes, M. A.

- 1859 Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español. Tomo I (Nota preliminar de ...) Lima.

Galdo Gutierrez, Virgilio

1982 Educación de los curacas. Una forma de dominación colonial. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

Glave, Luis Miguel

1989 Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI/XVII. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

Guibovich Pérez, Pedro

1993 "La educación en el Perú colonial: fuentes e historiografía". *Histórica*, XVII, N° 2 (pp. 271-296), Lima.

Lohmann Villena, Guillermo

1946 El conde de Lemos, virrey del Perú. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Macera, Pablo

1977 "Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el siglo XVIII". En *Trabajos de Historia*. Tomo II (pp. 215-301). Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Marzal, Manuel M.

1983 La transformación religiosa peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Olivas J., Anello

1895 Historia del reino y provincias del Perú, de sus Incas Reyes, Descubrimiento y Conquista por los españoles de la Corona de Castilla, con otras singularidades concernientes a la historia. Lima.

O'Phelan Godoy, Scarlett

1995 La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari. PETROPERU - Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.

Ortiz de la Tabla Ducase, Javier

1993 Los encomenderos de Quito, 1534-1660. Origen y evolución

- de una élite colonial. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
- Pease G.Y., Franklin
1992 Curacas, reciprocidad y riqueza. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Puente Brunke, José de la
1992 Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial. Excma. Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla.
- Solorzano Pereira, Juan de
1647 Política indiana. Madrid.
- Spalding, Karen
1974 De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Valcárcel, C.D.
1966 Historia de la educación peruana. Educación colonial. Lima.
- Vargas Ugarte S.J., Rubén
1938 Biblioteca Peruana. Manuscritos peruanos del Archivo de Indias, Tomo II, Lima.
- 1951 Pareceres jurídicos en asuntos de Indias (1601-1718). Lima.
- 1959 Historia de la Iglesia en el Perú, Tomo II (1570-1640). Burgos.
- 1963 Historia de la Compañía de Jesús en el Perú, Tomo II (1621-1699). Burgos.

Masculino y femenino: dualidad y poder en el Tahuantinsuyo

Francisco Hernández Astete
Pontificia Universidad Católica del Perú

Actualmente disponemos de numerosos ejemplos acerca de los errores de interpretación de la historia andina prehispánica que podemos encontrar en las crónicas y en general en las fuentes utilizadas para la reconstrucción de la historia incaica¹.

De hecho, se sabe que los españoles que escribieron sobre los Andes reconocieron realidades europeas allí donde había prácticas andinas y generaron, de ese modo, una versión sobre las organizaciones prehispánicas alejada de la realidad, la que, con el tiempo, se ha podido cambiar, por lo que hoy disponemos de una versión más coherente sobre el pasado prehispánico².

Es a partir de estos avances que hoy podemos acercarnos a temas como el papel de la mujer en la época prehispánica, el mismo que resulta con una doble problemática, puesto que por un lado nos encontramos con el clásico inconveniente de las alteraciones de la realidad que mencionábamos y, por el otro, con la casi nula preocupación por parte de los cronistas de recoger la información que corresponde a las mujeres, siendo las referencias sobre su papel en la sociedad andina bastante escasas.

1 Ver por ejemplo PEASE:1995

2 Ver por ejemplo los trabajos de Murra, Pease, Regalado, Rostworowski, y Zuidema entre otros.

Normalmente, las crónicas hacen referencias a las coyas, a algunas diosas y sobre todo a las acllas. Obviamente, no se debe perder de vista el hecho de que se nos presenta por ejemplo a las coyas actuando como reinas europeas y a la acllas como religiosas cristianas, vestales romanas o formando parte de una suerte de serallos musulmanes.

En esta ponencia buscamos acercarnos al papel "político" de la mujer en el Tahuantinsuyo desde el discutido y clásico criterio de la dualidad, dado que éste cobra en las oposiciones masculino-femenino su más clara representación, pues definitivamente el hombre y la mujer constituyen la más clara combinación de oposición y complementariedad y, por supuesto, una sociedad organizada en términos duales no podía dejar de tener este tipo de representación.

Esta dualidad por géneros involucraría no sólo la vida doméstica y la distribución de tareas a ese nivel, sino que además imprimía de caracteres duales según el género a todos los ámbitos de la vida en el Tahuantinsuyo, desde el comportamiento de las divinidades hasta el propio ejercicio del poder.

El tema fue planteado inicialmente por Platt en 1980, cuando encontró en las poblaciones Macha de Bolivia una "dualidad sexual" que operaba en la organización andina contemporánea y sugirió su actuación en tanto oposición y complementariedad.³ Posteriormente, Rostworowski se refiere a una cuatripartición "sexual" del mundo prehispánico a partir del estudio de los mitos de origen del Cuzco, encontrando de esa manera una probable identificación de lo *hanan* con lo masculino y lo *hurin* con lo femenino, en la que cada sector se subdividía a su vez en una nueva dualidad de géneros⁴.

Y es que definitivamente una de las oposiciones complementarias de mayor importancia a la hora de hablar de la es-

3 Platt:1980

4 Rostworowski:1983:132-133

estructura del poder entre los incas es la que se da entre lo masculino y lo femenino, criterios que en nuestra opinión cobran fuerza y se actualizan en la pareja formada por el inca y la coya.

De hecho, la presencia de la complementariedad entre el inca y la coya se puede rastrear desde los propios mitos de origen de los incas, que en todas sus versiones nos ofrecen la imagen de la pareja interactuando a la hora de presentarnos el tema⁵. Incluso Garcilaso menciona que un anciano tío de su madre le informó que la pareja primordial formada por Manco Cápac y Coya Mama Ocllo Huaco eran hermanos hijos del Sol y de la Luna, al igual que los incas y las coyas⁶.

Esta suerte de dualidad masculino-femenino actuando en el Tahuantinsuyo se puede también percibir en la correspondencia lingüística existente entre los términos quechuas utilizados para designar a los hombres y mujeres de la élite cuzqueña. El propio Garcilaso menciona que:

*"...el nombre coya, que es reina, corresponde al nombre Capa Inca, que es solo señor: y el nombre mamanchic, que es madre nuestra, responde al nombre Huacchacuyac, que es amador y bienhechor de pobres; y el nombre ñusta, que es infanta, responde al nombre auqui: y el nombre palla, que es mujer de sangre real, responde al nombre Inca"*⁷.

Definitivamente, por lo menos en el caso de Garcilaso, existía una correspondencia casi matemática entre los términos que designaban a los hombres y las mujeres de la élite. Asimismo, Guamán Poma de Ayala también menciona una asociación entre "Cápac Apo Inga", a quien denomina "perfecto rey" con Cápac Apo Coya, la "reina", mientras que "auquiconas" serían los "caballeros" y "ñustaconas" designaría a las señoras⁸. Es

5 Betanzos: 1987: 17 y Garcilaso: 1960: 28

6 Garcilaso: 1960: 38

7 Garcilaso: 1960: 40

8 Guamán Poma: 1993: 93

significativo el hecho de que Guamán Poma utilice el término "Cápac Apo" antecediendo al de coya, dado que en otro momento afirma que es ésta partícula y no la de "Inca" la que definía el estatus del gobernante cusqueño⁹, dando de ese modo a la coya, una jerarquía similar a la que poseía el inca.

En una reciente publicación¹⁰, al estudiar los atributos del poder en los Andes, José Luis Martínez encuentra una oposición masculino-femenino en el contenido mismo de los emblemas característicos del poder y asocia por ejemplo un contenido masculino a las tianas y trompetas y uno femenino a las andas y plumas. Destaca también la importancia que cobra el "aislar" al inca y, en general, a las autoridades andinas, en los rituales de desplazamiento, aislamiento que también está asociado a las coyas¹¹.

Asimismo, el traslado de la autoridad en andas sugeriría en opinión de Martínez la condición de "guía de los demás" que se le atribuía al transportado¹².

Es interesante mencionar aquí el hecho de que el inca en muchos casos era transportado con la coya, como indica Martínez, a propósito de una información y un dibujo de Guamán Poma, por lo que es posible detectar la presencia de ambos sexos en los rituales de desplazamiento¹³.

En nuestra opinión, esta presencia del inca y la coya a la hora de ser transportados dentro de algunos de los rituales de desplazamiento sugeriría no una característica andrógina del

9 Ver Guamán Poma: 1993: 67 "Que todos los que tienen orejas se llaman Ingas pero no son perfectos sino son indios pobres y gente baja, ni son caballeros sino percheros; de estos dichos que tienen orejas solo uno fue rey Inga, el primero Mango Cápac, por eso le nombran Cápac, que quiere decir Inga, es común no es rey, sino Cápac Apo quiere decir rey..."

10 Martínez: 1995

11 Martínez: 1995: 105 y 162

12 Martínez: 1995: 154

13 Guamán Poma: 1993: 249, 252, Martínez: 1995: 57, 156

ritual como puede ser interpretado¹⁴ sino más bien la actualización ritual de la complementariedad entre sexos que nos sugiere la dualidad formada por el inca y la coya en el ejercicio del poder en el Tahuantinsuyo.

Resulta importante mencionar también el hecho de que dentro de los patrones funerarios andinos se rescate el de guardar los cuerpos de los incas dentro del Coricancha, los que en opinión de Zuidema, estarían ordenados según ciertas jerarquías¹⁵. Asimismo, la información que nos presentan otros cronistas como fray Buenaventura de Salinas y Córdova sobre la existencia de una costumbre similar para las coyas donde, a diferencia de los cuerpos de los incas, estarían ordenadas frente a la figura de la Luna y no de la del Sol¹⁶; nos sugiere, además de un tratamiento preferencial para las coyas en los patrones funerarios y una correspondencia jerárquica con respecto a los incas, la idea de que de la misma manera como el inca era considerado el Sol de la tierra, la coya guardaría una relación similar con la Luna y con el mundo femenino.

Hasta el momento se ha mencionado la existencia de una oposición complementaria entre el inca y la coya a través de su presencia en los mitos de origen, en algunas evidencias lingüísticas, en los rituales de desplazamiento y en los patrones funerarios. Ahora intentaremos profundizar en el tema tratando de definir de qué modo se podría articular esta dualidad en la pareja mencionada.

Uno de los puntos más importantes donde es posible rastrear esta complementariedad por géneros es en el caso del acceso al poder por parte del inca. En este tema, se ha privilegiado la importancia de la mujer en el proceso sucesorio a partir de la influencia que ejercían las madres de los "candidatos" a la hora de elegir al nuevo inca. Los trabajos de Rostworowski

14 Martínez: 1995: 107

15 Zuidema: 1989: 199 y ss

16 Salinas: 1957: 31

han sido pioneros en el asunto, sobre todo en lo referente al último proceso sucesorio anterior a la invasión española en el que nos muestra la importancia del ayllu materno en la elección del inca¹⁷.

El tema del papel de la mujer en el proceso sucesorio fue ampliado por Regalado, quien afirma que, aunque no se tratara de un criterio absoluto, dado que cualquier miembro de la élite cuya madre formara parte de ella podía convertirse en inca, los hijos de la coya, si además eran hábiles y capaces, tenían más posibilidades de conseguir la borla, dado que por la gran cantidad de hijos que tenía el inca era la posición de la madre al interior de la élite lo que los ponía en ventaja¹⁸.

Una información importante sobre el papel de la mujer en el proceso sucesorio fue señalada por Regalado. Se trata de un caso en el que Betanzos manifiesta cómo Guayna Cápac adoptó como madre a una hija de Yamque Yupanque, que era recién nacida, y se la dio como mujer a Atahualpa¹⁹. Nos interesa el ejemplo para mencionar la forma en que una mujer convertida luego en coya definía la posibilidad de su futuro esposo de convertirse en inca, al tiempo que por ser convertida en madre de Guayna Cápac se convertía en una posible coya. Es decir que aparentemente no sólo las madres de los candidatos eran las que podían influir en la sucesión sino también sus esposas.

Se ha discutido mucho el tema de la sucesión incaica, pero creo que es necesario plantear algunas interrogantes al respecto, si pensamos en una dualidad entre el inca y la coya, valdría la pena preguntarse si éstos eran elegidos juntos. En ese caso, deberíamos leer por ejemplo las guerras rituales dentro de los procesos sucesorios como guerras que involucraban tanto a incas como a coyas, en cuyo caso cada vez que se elegía al inca también se estaba eligiendo a la coya. Además podríamos pre-

17 Rostworowski: 1983: 168

18 Regalado: 1993: 48

19 Betanzos: 1987: 197-198, Citado por Regalado: 1993: 39

guntarnos si existían dos coyas, dado que sabemos que eran dos los incas que ejercían el poder simultáneamente. En el estado actual de la investigación aún no podemos dar respuesta a estas preguntas, aunque sí es posible intentar solucionar algunos aspectos.

Es importante recordar que la coya, como menciona Silverblatt en un trabajo destinado a elaborar una historia de la mujer en el mundo prehispánico y colonial²⁰, debía, al igual que el inca, pasar por un proceso sucesorio. Asimismo, conviene mencionar que tanto el inca como la coya se convertían en tales el día de su matrimonio. Santa Cruz Pachacuti nos ilustra sobre el asunto:

*"Y assí dizen que los aparejó la muger para el Guayna Capac a su misma era carnal "de padre y madre" llamada Coya Mama Cuçi Rimay, porque como era costumbre de sus pasados. Al fin, el mismo día de la coronación se cassó"*²¹.

Definitivamente, así como el matrimonio definía el inicio de la vida productiva en la pareja andina, y por ejemplo eran sólo los casados los que eran considerados dentro de las obligaciones de la mita, el inca y la coya iniciaban su actividad como "gobernantes" luego del matrimonio que celebraban.

Es importante señalar por ejemplo que, dentro de los "requisitos" que plantea Guamán Poma para la figura del inca, rescata que éste debe ser:

*"...de fuerza de su mujer la reina Cápac Apo Coya, y ha de ser casado con su hermana o su madre, y a éste le ha de llamar en el templo su padre el sol y nombrarle para que sea rey; y no miraban si es mayor o menor sino al quien fuere elegido por el sol..."*²²

20 Silverblatt: 1990: 43

21 Pachacuti: 1993: 243

22 Guamán Poma: 1993: 93

Es decir que, como sugeríamos anteriormente a partir de la información de Betanzos, para ser inca no bastaba el hecho de hacer valer los derechos de la parentela materna, sino que era necesario además conseguir una esposa que pudiera ser coya. No vamos a discutir aquí el tan mencionado tema del incesto al que hacen referencia los cronistas cuando mencionan que la coya era hermana o madre del inca, pues consideramos que cuando los cronistas hacen referencia al término "hermana", de hecho se refieren a que pertenecen a una misma generación y además, cuando hablan de la madre del inca, se pueden estar refiriendo a la coya "anterior", es decir, a la esposa de su "padre".

En ese caso, las crónicas estarían llamando "coyas" tanto a la esposa del inca reinante como a la viuda del anterior. A partir de esta comprobación se podría dar solución a una pregunta como la planteada sobre la probable dualidad que funcionaba entre las coyas.

Si partimos de que influía en la elección del inca la mujer que éste desposara o pudiera hacer, habría que pensar en los probables requisitos que se buscaba a la hora optar por la "pareja adecuada". En este sentido, existen en las crónicas varias referencias a matrimonios entre el inca y la coya que nos podrían ilustrar el asunto.

Sobre todo, algunas informaciones que nos hablan de una aparente pérdida de la condición de coya que sufrieron algunas mujeres, como por ejemplo el caso de Pillcu Huaco, esposa de Huayna Cápac, que en opinión de Garcilaso dejó de ser la coya por no poder dar hijos al inca, razón por la que éste se casó con Raua Ocllo²³. Resulta difícil de creer que el nuevo matrimonio se diera porque Pillcu Huaco no podía dar hijos al inca, puesto que ésta afirmación parece obedecer más a los criterios occidentales de ese momento, en los que la buena esposa debía dar hijos a su marido.

23 Garcilaso: 1960: 303

Sin embargo, un dato interesante que Garcilaso nos presenta a continuación es el hecho de que luego de casarse por segunda vez con Raua Ocllo, Huayna Cápac se casó también con Mama Runtu.

El cronista no da detalles sobre las razones por las que se da este "tercer matrimonio", pero definitivamente esta información puede darnos pistas para resolver el asunto de la dualidad entre las coyas, puesto que probablemente el inca se casara con dos mujeres al mismo tiempo.

De hecho es comprensible que Garcilaso quiera demostrar la condición de coya de Raua Ocllo, pues ésta es madre de Huáscar y de esa manera el cronista podría justificar su preferencia por él, pero el hecho de mencionar el matrimonio con Mama Runtu no puede explicarse por ese camino. Además, el Inca Garcilaso no se limita a mencionar este "tercer matrimonio" de Guayna Cápac, sino que además se preocupa por mencionar que:

*"El Rey Tupac Inca Yupanqui, y a todos los de su consejo, ordenaron que aquellas dos mujeres fuesen legítimas mujeres tenidas por reinas, como la primera y no por concubinas; cuyos hijos sucediesen por su orden en la herencia del reino"*²⁴.

Por otro lado, Guamán Poma nos presenta otro caso de una coya que perdió su condición de tal. Esta vez se trata de Chimbo Ucllo, esposa de Cápac Yupanqui, quien se casó por segunda vez con Cusi Chimbo Mama Micay Cora Curi Ocllo porque la primera "tuvo mal de corazón, comía a las gentes" por lo que, en opinión del cronista, el inca "pidió otra mujer para reinar y gobernar la tierra" y fue el Sol quien le dio a su segunda esposa²⁵.

Desconocemos las razones a las que hace referencia el au-

24 Garcilaso: 1960: 303

25 Guamán Poma: 1993: 82.

tor cuando menciona el hecho de que este Inca "solicitó" otra Coya porque a la primera le había dado "mal de corazón"; sin embargo, el hecho de que mencione que fue el Sol el que escogió a la segunda mujer se puede relacionar con otro pasaje que comentamos en el que Guamán Poma manifiesta que el propio inca era elegido por el Sol²⁶, en cuyo caso la elección de la coya tendría iguales connotaciones que la del inca.

Las informaciones que nos proporcionan las fuentes sobre la preocupación por parte de los incas por tener una coya que cumpla con sus obligaciones nos hacen pensar en un papel realmente importante de la coya en la formación de la pareja principal del Tahuantinsuyo; y aunque aún no es posible delimitar las razones que preocupaban a los incas en esos momentos, parecería que, como manifestamos, la coya no influenciaba únicamente a la hora de la elección del inca, sino que además su presencia era relevante en todo momento.

La historiografía sobre los incas ha planteado repetidas veces el funcionamiento de una dualidad entre los Incas e incluso el de una doble diarquía²⁷. Por su parte, las crónicas nos sugieren la posibilidad de que un inca pierda su condición *hanan* y se convierta en *hurin* como la información de Sarmiento sobre los conflictos de Huáscar con el sector *hanan* de la élite y su "amenaza" de convertirse en *hurin*²⁸. Estos cambios al interior de las diarquías nos hacen pensar en la posibilidad de preguntarnos si la presencia de una "mala coya" podría hacer variar la posición de un inca en el ejercicio del poder y convertirlo por ejemplo en *hurin*.

De hecho, habría que preguntarse por lo que se buscaba a la hora de elegir a la coya "correcta" y definitivamente aquí es conveniente recordar la noción de poder andino en tanto su relación con la redistribución, dado que el matrimonio con la

26 Guamán Poma: 1993: 93

27 Ver por ejemplo Rostworowski: 1983, Regalado: 1993.

28 Sarmiento:1 942.cap 63. Citado por Rostworowski: 1983: 172

coya definitivamente dotaba de una alianza “conveniente” para el inca²⁹.

Santa Cruz Pachacuti nos ofrece el caso de la muerte de la coya de Guayna Cápac y la intención del inca de casarse con Mama Coca, la misma que se niega al matrimonio, por lo que el inca lleva ofrendas al cuerpo del padre pero éste “nunca responde”³⁰. Obviamente, el hecho de mencionar que la momia no responde hace referencia a una negativa de la familia de Mama Coca ante la solicitud del matrimonio. Resulta importante resaltar el que aparentemente era posible rechazar un ofrecimiento de matrimonio por parte del inca, puesto que este hecho no hace sino confirmar la tremenda importancia de la coya en tanto la alianza que a través del matrimonio con ella podría obtener el inca. Obviamente, estos datos confirman la importancia de las panaqas dentro de la organización cuzqueña y su relación con el poder en el caso de los incas.

Otro caso en el que se aprecia la manera como el matrimonio entre el inca y la coya era hecho a través de un “arreglo” previo que involucraba una adhesión por parte de un sector de la élite hacia el inca y un reacomodo de la misma nos presenta Betanzos cuando relata el hecho de que el día en que Pachacutec recibió la borla:

*“... sus padres e deudos rogaron al nuevo señor Pachacuti Ynga Yupangue que la tuviese por bien de rescibir por mujer de la tal su hija e deuda y el nuevo señor como viesse que era cosa que le convenía a él perteneciente dijo que la rescebía por la tal su mujer...”*³¹

Parece pues que la reestructuración del poder que se asociaba al matrimonio entre el inca y la coya a la hora de obtener

29 Sobre la relación entre poder y redistribución, ver por ejemplo los trabajos de Pease (1991, 1992).

30 Pachacuti: 1993: 246

31 Betanzos: 1987: 84

la borla era total, dado que obviamente los parientes de ella se ubicarían en una situación privilegiada dentro de la administración cuzqueña; además, es importante notar que el cronista resalta que el inca vio que la alianza le convenía antes de aceptar la unión.

Se puede argumentar que el asunto es más bien una filtración de información occidental a la hora de hablar del matrimonio entre el inca y la coya, dado que en Europa eran comunes los matrimonios arreglados y la figura de la dote era algo cotidiano. Sin embargo, la relación que hay entre el poder y la capacidad redistributiva en el caso andino, al punto que se asocie la riqueza y el poder a aquél que poseía una mayor cantidad de parientes, definitivamente nos llevan a pensar que las alianzas que acompañan a la elección de la coya son reales.

BIBLIOGRAFÍA

Betanzos, Juan Diez de

- 1987 *Suma y narración de los Incas*, versión y estudio preliminar de María del Carmen Martín Rubio, Ediciones Atlas, Madrid

Garcilaso de la Vega, Inca

- 1960 *Comentarios reales de los incas*. En : *Obras completas*, edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María S.J., Biblioteca de Autores Españoles, T. 133, Madrid

Guamán Poma de Ayala, Felipe

- 1993 *Nueva corónica y buen gobierno*, edición y prólogo de Franklin Pease G.Y., Vocabulario y traducciones de Jan Szeminski, Fondo de Cultura Económica, Lima

Martínez Cereceda, José L.

- 1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. Lima

Murra, John V.,

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

- 1978 [1956] *La organización económica del Estado inca*. Siglo XXI, México

- 1987 "¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?" En : HARRIS, Olivia y otros (eds.). *La participación indígena en el mercado surandino: estrategias y reproducción social*. siglos XVI a XX. CERES, La Paz

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de

- 1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, ed. de Pierre Duviols y César Itier, Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Lima-Cuzco

Pease, Franklin

1992a *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, Lima

1992b *Perú Hombre e historia. Entre el siglo XVI y el XVIII*. EDUBANCO, Lima

1995 *Las crónicas y los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo de Cultura Económica. Lima

Platt, Tristan

1980 *Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia*. EN: MAYER, Enrique y BOLTON, Ralph (eds.) *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, (139-182).

Regalado de Hurtado, Liliana

1993 *Sucesión incaica. Aproximación al mando y poder entre los incas a partir de la crónica de Betanzos*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, Lima

Rostworowski, María

1978 *Reflexiones sobre la reciprocidad andina*. EN: Revista del Museo Nacional, 42, Lima

1981 *Mediciones y cálculos en el antiguo Perú*. EN: HETCHTMAN y SOLDI (eds.), Lima

1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. IEP, Lima

1986 *La mujer en la época prehispánica*. Documento de trabajo n°17. IEP, Lima

1988 *Historia del Tahuantinsuyu*. IEP, Lima

Salinas y Cordova, Fray Buenaventura de

1957[1630] *Memorial de kas historias del nuevo mundo Pirú*. Colec-

ción de Clásicos Peruanos. Vol. 1 Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima

Silverblatt, Irene

1976 *Principios de organización femenina en el Tawantinsuyu*. En: Revista del Museo Nacional, XLII (299-340), Lima

1990 *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos coloniales*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cuzco

Zuidema, R. Tom

1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de Historia Andina*. FOMCIENCIAS, Lima

El control político de las aguas en Tarapacá: Poder y Conflicto. Siglos XVI-XVIII.¹

Juan Alberto Herrera V.
Universidad de Chile

Introducción

Las llamadas culturas hidráulicas son aquellas sociedades que han alcanzado un manejo y control estatal de las aguas, donde el poder político es manejado por un orden agroburocrático y agroadministrativo, características que podemos apreciar con amplitud en aquellas sociedades asentadas en la antigua Mesopotamia, Egipto, China, India y Mesoamérica (Wittfogel, 1966). Para el caso de los Andes podemos distinguir este tipo de control y administración estatal de las aguas durante el incario y mucho antes en el reino Chimú y Tihuanaco (Gelles, 1987).

Si bien es cierto que el control estatal del agua se puede percibir en los Andes durante el estado incaico, el desarrollo de sociedades agrícolas comenzó muchos siglos antes de la consolidación de dicho estado. El desarrollo alcanzado por las sociedades andinas prehispánicas estuvo sustentado en gran medida por el manejo y el control de los recursos hídricos. El dominio del agua en dichas sociedades logró constituirse en una fuente de poder político a partir del cual se organiza la comunidad, un conjunto de comunidades y finalmente un estado. Tal modelo de poder persiste aún, aunque en menor escala, en las sociedades campesinas de los Andes.

1 Proyecto Financiado por Fondecyt N° 1950076.

No obstante lo anterior, las formas de control y manejo del agua tuvieron y tienen aún diferentes modelos de organización según la región en la cual se visualice. Horacio Villanueva y Jeanette Sherbondy (1978), en su visión sobre el manejo de las aguas en el Cuzco, presentan un modelo sobre la importancia que tuvo su control como una fuente de poder. Otros autores como Antúnez de Mayolo (1986) ponen en evidencias las diferencias del manejo del agua en sociedades costeras. Paul Gelles (1987), por su parte, reconstruye el sistema de organización social del riego desde Huarochiri hasta nuestros días.

Uno de los factores gravitantes, que han influido en el uso del agua dentro de las sociedades Andinas, especialmente en lo que respecta a su tenencia y administración, fueron los cambios culturales sucedidos a través de su historia, especialmente a partir del momento del descubrimiento y la conquista de América.

Las instituciones hispanas y el asiento de comunidades y pueblos de indios afectaron los mecanismos tradicionales de la sociedad andina, cuando el nuevo orden convirtió el agua, hasta entonces bien natural y comunitario, en un bien económico con valor de cambio, convirtiéndose en moneda, situación que podemos constatar con mayor fuerza a fines del siglo XVIII (Herrera, J. (Ms.) II Congreso Nacional de Antropología Chilena, 1995).

Las problemáticas materiales, ideológicas, culturales y sociales que surgen a partir de esta realidad quedan respaldadas en los conflictos por agua, fundamentalmente en la información de valor etnohistórico relacionada con la descripción de la tradición y el derecho consuetudinario andino. El control y la distribución de los recursos hídricos constituyen un mecanismo de poder económico y político, el cual caracteriza la composición del poder y se transforma en la piedra angular de la estructura política de las sociedades andinas.

El territorio de Tarapacá aquí estudiado comprende el es-

pacio ubicado entre el río Lluta y la quebrada de dicho nombre, entre la Sierra y la Costa. Se encuentra circunscrito en la subárea de valles occidentales, pertenecientes a la macroregión conocida como área Centro Sur Andina (Lumbreras, 1981).

La subárea de valles occidentales que abarca tanto el extremo norte de Chile como el sur peruano, puede caracterizarse en términos generales como una región desértica de baja pluviosidad y surcada por una serie de valles cuyas nacientes se encuentran en la vertiente occidental de la cordillera andina, drenando sus aguas en el Océano Pacífico. No obstante dicha caracterización general, existen variaciones entre las diferentes regiones que componen ésta subárea. Así, por ejemplo, los valles del sur peruano, como la cuenca del Osmore (valle Moquegua-Ilo), son potencialmente más ricos en recursos hídricos que los del norte de Chile, por ejemplo Lluta y Azapa. De igual modo, existen algunas diferencias al interior de la región tarapaqueña. Así, los valles desde Lluta por el norte hasta Camarones por el sur escurren sus aguas en el Pacífico (valles exorreicos), mientras que aquellos al sur de Camarones y al norte del Loa lo hacen en la Pampa del Tamarugal (valles endorreicos), sin alcanzar el litoral. Consideramos importante destacar que dicho espacio corresponde a una macrounidad espacial diferente de la que se inicia al sur de la mencionada Quebrada (Arévalo, 1993). Tales diferencias físicas y también del potencial de los recursos hídricos se reflejan en la complejidad de la organización social de las comunidades que los habitaron, que se localizan en el antiguo Colesuyo preincaico, espacio cultural que coincide con los denominados desarrollos regionales o Cultura Arica. (Rostoworoswki, 1987; Herrera, 1993)

La sociedad y el espacio tarapaqueño hasta el siglo XVIII, obviando la división administrativa del Corregimiento de Tarapacá hecha en 1768, consideran no sólo a las comunidades o el territorio perteneciente a la quebrada de ese mismo nombre, sino a toda el área comprendida de los llamados valles occidentales.

Los derechos de propiedad sobre el uso y el goce de las aguas en las sociedades indígenas de Tarapacá constituyen un motivo de permanente conflicto en el nivel comunal e institucional. Así lo evidencian las disputas, demandas y herencias por agua registradas en la documentación judicial del período colonial.

Las nuevas variables asumidas por la sociedad andina a lo largo del período colonial alteraron su sistema de reciprocidad asumiendo la comunidad y el dirigente étnico un nuevo papel, que debilitaba aun más la tradición. Es así como los patrones sociales y políticos sobre el control del agua cambiaron articulándose nuevas formulas de poder entre la comunidad, sus dirigentes y el estado hispano, provocando que algunos miembros de la comunidad adquirieran una mentalidad más individualista que perjudicaba los intereses comunales.

Es posible sugerir que la sociedad andina de Tarapacá durante el período colonial, más que entrar en un proceso de desestructuración, adoptó nuevas respuestas culturales para su resistencia, las que aseguraron la supervivencia de los mecanismos tradicionales de reparto del agua, dirigidos por la persona del curaca, lo cual hace meditar en la capacidad de la sociedad andina para asumir nuevas formas de adaptación cultural, las cuales muchas veces se encubren bajo un ropaje camaleónico que cambia sus formas pero no sus profundos contenidos provenientes de su estructura mental e ideológicas.

La sociedad andina funda sus principios de poder y dominio sobre el espacio a través de un manejo político, ceremonial y simbólico de su territorio, el cual es ejercido tanto por el grupo como por sus dirigentes, donde los mecanismos de control están estructurados por la vía de un manejo interdigitado de la tierra y el agua. Así por ejemplo, las comunidades andinas del sistema altiplánico chileno se desarrollan en torno a la presencia de los recursos hídricos de numerosas cuencas y microcuencas. Es posible presentar como modelo la disposición política, las alianzas y las relaciones de parentesco que operan dentro del espacio determinado en el escurrimiento de un mis-

mo curso de agua, en el cual se forman unidades políticas y territoriales que funcionan dentro de un esquema de relaciones espaciales interdigitadas y de características multiétnicas. En el aspecto ideológico también podríamos establecer la relación entre los santuarios de altura y el nacimiento de las aguas.

La sociedad andina de épocas incaicas, al igual que las sociedades hídricas, *"dirigidas por un señorío burocrático, un capitalismo burocrático y una hidalguía burocrática"* (Wittfogel, K., 1966: 21-22) no puede compararse con aquellas sociedades de economía agrícola, las cuales poseen un riego a pequeña escala donde no existe un control planificado ni agroburocrático del agua.

Las comunidades del período colonial en la región de Tarapacá tuvieron una economía agrícola y ganadera; en el plano político estuvieron dirigidas por jefes locales, los curacas, quienes controlaban y distribuían el agua en las cabeceras de los valles del área occidental.

El dominio intermitente de variados grupos sobre un espacio es una de las formas del asentamiento territorial, económico y productivo de las sociedades andinas. Entre los principios ordenadores del espacio vertical compartido e interdigitado (Murra, J., 1975; Núñez y Dillehay, 1978; Hidalgo J., 1984), se encuentra el acceso y la distribución de los recursos hídricos de una misma cuenca. Si controlo la cebecera, la bocatoma, o aquella vertiente hacia la cual desaguan las aguas, tengo la posibilidad de acceder a ellas, las que domino efectivamente cuando construyo y ofrendo al canal de riego. Podríamos sugerir entonces que el manejo vertical del espacio se origina en el control del agua, elemento fundamental que de algún modo determina la verticalidad. Según Teodoro Hampe: *"Era frecuente que los curacazgos prehispánicos marcaran sus linderos según los cursos de las acequias, y el decisivo instrumento de control político, que permitía un rendimiento más provechoso del terreno... De aquí se explica que más tarde, durante el período virreinal, surgieran importantes pleitos en torno al uso del agua en*

la región costeña, llegando a elevarse algunos juicios inclusive hasta el Consejo de Indias" (1990:85).

Podemos apreciar la fragmentación política de las comunidades a lo largo de los valles en las cuencas y microcuencas vinculadas por medio de la dependencia comunal de la aguas de una misma fuente y curso, microestructuras que podemos definir como las unidades políticas mínimas para las zonas altiplánicas, serranas y vallunas.

Una parte de los intereses intercomunitarios se relaciona con la recíproca dependencia hacia una misma fuente natural de agua en donde el canal es el instrumento que estrecha los vínculos de parentesco entre quienes lo comparten y mantienen. Otro aspecto interesante de constatar es que las aguas naturales poseen una unidad de medida y control diferente de aquellas almacenadas artificialmente en un estanque (Martínez, 1987).

II.- Agua, espacialidad y poder: siglos XVI-XVIII

a.- Antecedentes en la historia de Tarapacá:

A partir de la conquista hispana y durante el periodo colonial temprano entre los siglos XVI y la primera mitad del XVII, la tierra y los recursos hídricos pasaron a manos de la administración hispano-colonial, a través de los corregimientos y pueblos de indios, el espacio rural de la época (Barriga, 1955; Málaga, 1989; Neira-Galdos, 1993). Es entonces cuando aparece la figura del alcalde de aguas, nuevo regulador del recurso, cuyas funciones fueron muy parecidas a las que desempeñaba la segunda persona de cacique, quien resguardaba su justo reparto y también proveía a las viudas (Escribanos de Tacna, 1796. Vol 3. Foj. 163). En aquel momento los centros administrativos de Tarapacá, incluidos el puerto y la ciudad de Arica, dependen de la Gobernación e Intendencia de Arequipa. (Neira-Galdos et.al., 1993).

El Corregimiento de Arica entre 1575 y 1784 de Vicente Dagnino (1909) y la valiosa recopilación documental de la Intendencia de Arequipa del mercedario Víctor M. Barriga (1955) reconstruyen el proceso histórico de esta provincia, trabajos que se complementan con otras fuentes documentales que reconocen geográficamente la provincia de Tarapacá, entre las cuales debemos mencionar la descripción de las Indias occidentales de Antonio Vásquez de Espinosa (1948 [1630]). La estructura política del período colonial figura en los trabajos de Cúneo Vidal (1977) sobre los cacicazgos hereditarios del sur del Perú.

Podemos reconocer el problema del agua y su manejo a través del riego durante el período colonial en la propuesta del Cabildo de Arica en 1619 de acuerdo con el proyecto de riego de Azapa con las aguas del río Lauca, ante el aumento de la población y la de explotación agrícola. En el siglo XVIII surgieron nuevas propuestas de riego para Pampa Iluga, donde se pensaba mejorar el rendimiento agrícola gracias a la calidad de las tierras, el alcalde mayor de Minas y luego gobernador de Arica, Antonio O'Brien, en 1765 proponía la canalización de Pampa Iluga y la construcción de acequías en las lagunas de Lirima.

El informe técnico del mayor de brigada Francisco Javier de Mendizábal en 1807 plantea la posibilidad de construir norias cerca de Pozo Almonte potenciando el cultivo y el riego de alfalfares, favoreciendo la explotación de Guantajaya. Según este informe, en épocas prehispánicas también existieron intentos por captar las aguas altiplánicas en Coyacagua, con el arroyo Guantiga (Hidalgo, 1985). Otros estudios sobre el riego para la zona, en el área precordillerana de Chiapa, Aroma y Jaiña, son de tipo etnográfico (Gabriel Martínez, 1987).

La problemática del agua en Tarapacá, mencionada por Hidalgo en (1985), recibe una continuidad en los trabajos de Milka Castro (1987, 1991, 1992), quien reconstruye la tecnología, la cultura y el manejo de la tierra en los pueblos de la precordillera de la zona de Socoroma.

b.- Agua, espacio y poder en Tarapacá:

La comunidad en el período colonial estuvo subordinada al dirigente, quien también conducía las relaciones mercantiles con la institucionalidad hispana y particulares. Su poder no sólo estaba fundado en las relaciones de parentesco que lo unen a la comunidad, sino en su capacidad y calidad de redistribuidor de sus aguas.

Estas comunidades en Tarapacá lograron asentarse en función de algún centro administrativo o minero. La producción y el abastecimiento a esta sociedad mercantil aseguraron su supervivencia; sin embargo, también permitieron generar el excedente económico suficiente para enriquecer a sus señores y a otros ambiciosos miembros de la comunidad.

Las nuevas estrategias comunitarias de supervivencia se desarrollaron dentro del contexto de una sociedad mercantilista, la cual a fines del período colonial asumía manifiestas formas precapitalistas en proceso de expansión, situación observable con mayor claridad durante el siglo XIX a través del papel que comenzaba a jugar el nuevo estado republicano, en una fase de acumulación de capitales resultado del incipiente desarrollo de las burguesías nacionales y del criollismo que dejaba fuera a la sociedad indígena colonial. Dentro de este contexto se desarrollaron las frecuentes disputas y querellas por agua en tanto que las dinámicas y tácticas del poder iban cambiando, cuando en Arica y los restantes valles de la vertiente occidental del área sur articulaban su economía en torno a su papel dentro del circuito económico hacia el centro minero de Potosí, ya sea abasteciendo de mitayos o bien suministrando recursos agrícolas o para el transporte.

Las ferias y los mercados coloniales se transformaron en agentes de cambio. Podríamos pensar que fueron los nuevos mecanismos de articulación, prístinas fuentes de interdigitación espacial para las poblaciones provenientes de diferentes nichos ecológicos. Según E. Stern: "*...demasiadas relaciones coloniales socavaban la participación mercantil independiente, supedita-*

ban las acumulaciones andinas de dinero y mercancías al lucro individual y despojaban a los pueblos nativos de una base saludable de tierra, agua y mano de obra" (1990:306).

La evidencia de la documentación colonial, entre los siglos XVII y la primera mitad del XVIII, comparada con aquella del periodo republicano, deja en evidencia que durante los siglos coloniales los indígenas difícilmente vendieron sus derechos sobre la mita del agua comunal, de igual modo la venta de tierras tampoco fue significativa. El resultado del acelerado proceso de mercantilización de esta sociedad, junto a la participación de capitales particulares, españoles y mestizos, se tradujo por una parte en la venta de los derechos de agua y las tierras comunales.

La capacidad de carga de un pueblo tiene directa relación con su fuerza productiva. De este modo, cuando existen necesidades insatisfechas al interior de la comunidad, algunos de sus miembros promueven la movilidad. Así lo indica el siguiente documento del año 1818 en el ayllu de Aymara, el cual se desplazó hacia el de Olanique: *"este poseía 44 tributarios fuera de siete entrantes, muchas viudas, algunos reservados, solteras y huérfanos. Que todos tienen agua de modo que el Ayllu esta recargado de mucha gente y aunque Aymara tuviera mas gente para esso tiene mas agua pues cada individuo riega tres horas y en Olanique solo dos: Es verdad que a veces quando consta que un Ayllu tiene tanta gente que ya no la puede soportar entonces se descarga en un Ayllu contiguo, donde por haber mucho menos gente y mas agua puede acomodarse sin perjuicio a terceros. esto supuesto aunque Aymara estuviera assi recargado no debiera dar un salto tan grande al Ayllu Olanique, que esta muy distante sino mas bien al Ayllu Silpaya o Tonchaca, especialmente a este que tiene mas tierras y menos gente. Sobre todo mas regular y justo es que [Aymara] (sic.) abrigue y solamente en su seno o regazo a un hijo propio originario ...mas bien que a los hijos agenos..., en San Marcos de Arica 12 de Octubre de 1818" (A.N. Santiago Jud. Civil Leg. 145).*

En épocas coloniales es probable que algunas etnias buscaran sus propios espacios, recuperando su libertad en la búsqueda

queda de nuevas tierras y aguas o probablemente para restablecerse en tierras de uso ancestral, todo lo cual queda sugerido en el siguiente documento:

"...Geronimo Sauaco Yndio Principal del Pueblo de Estique... digo que en las tierras del común que los yndios tienen compradas se han introducido diferentes yndios forasteros los quales les ocupan las dichas tierras y sus pastos sin querer pagar cosa alguna pretendiendo deverse mantener en ellas por via de Tributo siendo que ellas fueron compradas solo para el uso de los originarios de dicho Pueblo y sus descendientes... deben ser lansados... y quese restituyan asus pueblos... Que haciendo de Maestre de Campo Alonso Garcia Ramon Juez de Comision de la dicha visita probeyndo un auto en el Pueblo de Tarata ... en el que mandaba que los yndios que reciden en el valle de Estique saliesen luego de el y se fuesen a su Reduccion (...) mandamos al dicho Geronimo Sauaco, Principal y Cacique del dicho Pueblo de Estique que por ningun termino ni modo permita en dicho Pueblo yndio ninguno forastero de otra jurisdiccion ... [firmado en Tarata en 1694]". (A.N. Santiago Jud. Civil Arica. Leg. 3).

Algunos de los testimonios esgrimidos por la población de Estique sobre su más legítimo derecho por la tierra y las aguas hacen alusión a que: *"han poseydo y tenido el dicho valle del tiempo del Inga"; "Que habiendo sido antiquada posesion de nuestros primeros autores sin titulo desde el origen del Inga hasta el año quinientos y nouenta y quatro por derecho y población que dichos nuestros primeros autores y antesesores de quienes... nuestro origen y posesion y tubieron como dueño de las tierras entonces no sujetas ni subordinadas a otro Señor se sigue obedientemente que en aquella posesión ynmemorial que hasta entonces tuvieron nuestros mayores decimos y demandamos hasta lo presente ser amparados aun en caso que no tubieramos titulo legítimo"* (A.N. Santiago Jud. Civil Leg. 3).

La movilidad de los llamados indios forasteros es, entre otros aspectos, producto de la búsqueda de nuevos espacios para su asiento. Allí las disputas por el espacio embargaban a

la comunidad en querellas que muchas veces estuvieron avaladas en supuestos derechos obtenidos en tiempos del inca. Algunos argumentos entregados por los forasteros en su afán por lograr avecindarse en tierras sobre las cuales no tendrían mayor derecho sostenían que: "...respecto de que del dicho Pueblo no podían acudir a la doctrina y demás misterios ... dijeron que si seles quitase la dicha quebrada y valle de Estique se les sigue mucho daño... dijeron que querian composicion con S.M. de la dicha quebrada, la cual composición se les admitió con cargo de que acudiesen a la Doctrina de dicho Pueblo de Tarata que es la parte mas cercana al dicho valle y que cada una casa de las que en el dicho valle recidiesen an de pagar cada un año al sacerdote... un peso... porque seles administre los sacramentos y asi mismo an de ser obligados a haser un Iglesia ... Tarata en quatro dias del mess de Agosto de Mill setecientos y nouenta y quatro años". (Idem: Leg. 3)

El principal del pueblo poseía una asignación de agua mucho mayor que los restantes miembros de la comunidad. No obstante, ésta en ocasiones le era insuficiente y se beneficiaba de las aguas comunales en desmedro de sus vecinos:

"Lanchipa Quelopana y todos abajo firmados componenetes del Ayullo de Callana del Pueblo de Tacna decimos: que impedidos de los perjuicios y violencias que nos infiere el Principal del Ayullo Pablo Romero ponemos nuestras quejas a fin de ser aliviados de nuestro padecimiento. El Ayullo de Collana el que hoy representa las opresiones que padece todo Ayullo tiene un Principal para que cobre Tributos y reparta el agua pero no lo ase asi. Todo Tributario tiene su porcion asignada de agua y el yndio Principal tiene dos asignadas una como yndio y otra como Principal y el actual Romero disfruta de cuatro partes... Tacna Mill Setecientos nouenta y seis años". (A.N. Santiago Leg.381. Jud. Civil Arica).

Podemos ubicar al alcalde de aguas durante la primera mitad del siglo XVII y XVIII, sin tener claro cuándo se diferenciaron y dividieron las atribuciones del curaraca y las del alcalde de aguas del curaca. No obstante, sabemos que en un comienzo fueron escogidos por la comunidad sin pago alguno,

situación que a fines del siglo XVIII cambió, como lo confirma el libro de acuerdos del Ayuntamiento de Arequipa entre los años de 1792 y 1794, cuando se registró la elección de alcaldes de aguas pagados y por el lapso de un año. (Archivo. Municipal de Arequipa. L. 1. Fol. 8).

El curaca colonial encarnó la institucionalidad del reparto del agua. Es por lo mismo que una parte su poder político estaba respaldado en el control que él ejercía sobre este y otros medios de producción estratégicos.

Los abusos del dirigente sobre la propiedad y las aguas en el período colonial atentaron contra el pago de los tributos y provocaron el empobrecimiento de la comunidad (Platt, T., 1987): *"Diego Altina como Principal y enbos y en nombre del comun de este pueblo de Pica... en nombre de Dios y el Rey nuestro Señor... le suplicamos atienda a este informe que hacemos como a pobres menores indefensos y desimos y hallandonos oprimidos y maltratados por el mal gobierno que tiene Joseph Caques que no a procurado la defensa de sus yndios en las causas justas y en el derecho que cada uno tiene de sus tierras y como también nos tiene ocultos los tributos de este pueblo ... donde no tenemos con que defendernos y como también en causas que se ofresen de las tierras pertenecientes a los yndios selas ha dado y consedido a otras personas que no son yndios admitiendo se nos quiten las aguas nesarias para el regadío de nuestras chacras... siendo despojados de sus tierras y agua para su regadío sin poder pagar los tributos a S.M.... Pica Enero 22 de Mill setecientos sinquenta años".* (A.N. Santiago Jud. Civil Arica. Leg. 3)

Las presiones practicadas por la población Pacaje durante el período colonial sobre las comunidades asentadas en la precordillera fueron bastante frecuentes. A mediados del siglo XVIII, disputaban los pastos y las aguadas pertenecientes a la población de Visviri. En 1762 el curaca Carlos Ara, principal del pueblo de Tacna, debió interceder en defensa del común de indios de Visviri en contra de los de Calacoto, pertenecientes a la provincia de los Pacajes, por la ocupación de sus pastos y vertientes (A.N. Santiago Jud. Civil Arica. Leg. 3).

Los últimos decenios del siglo XVIII atestiguan en su documentación las querellas seguidas al cacique de Tacna, Santiago Ara, por la usurpación de las aguas que éste practicaba en las horas asignadas a la comunidad. Fueron los hacendados indígenas encabezados por Cipriano Quelopana quienes hicieron presentes sus reclamos a la autoridad hispana, según las denuncias documentadas en Tacna el 23 de diciembre del año 1786 (A.N. Santiago Jud. Civil Arica Leg. 3).

Santiago Ara, de acuerdo con sus atribuciones como cacique, recuerda que: "*...mi padre y yo como sucede en el empleo de Cacique Gobernador hemos disfrutado en el día que se hace la plantada de la chacra se nos deje correr el rio hasta las diez de la noche desde que nace el sol ... mis antepasados gozaron una vez al año la mita de agua para la plantada... en la que se les dejaba libres tres dias de agua mas despues del reglamento se les quito esta paga y se acostumbro solamente de consenso los Principales de aquel Pueblo concurrir cada uno por su parte con media hora de las que les corresponde de su agua...*"(Arch. Nac. Santiago Jud. C. Arica. Leg. 3).

Toribio Ara, hijo del anterior, es otro de los curacas polémicos a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Este cacique principal de Tacna, sobre quien hemos recopilado los procesos registrados en el Archivo Departamental de Arequipa, (Administrativos. Siglo XVIII. vol. 1), destacó por su carácter arbitrario, aprovechándose y usurpando las aguas y las tierras comunales que reclamaba como parte de los derechos que supuestamente le correspondían como cacique principal. Entre sus prácticas, también se encuentra hacer pasar a los muertos por vivos, a los ausentes por presentes y a los que no tienen edad de tributar por tributarios.

Toribio Ara debió enfrentar durante el año de 1805 las acusaciones por el usufructo de las aguas de los días jueves, cuando dejaba a la comunidad con sólo dos horas de agua para su reparto, pues las restantes iban a dar a sus sementeras reunidas en doce topos de tierra, las que se asignaba en nombre de su cargo de cacique (A. Departamental de Arequipa, Jud. Adm. vol 1).

La propiedad del agua de los días jueves reclamada a Toribio Ara en el año de 1805 siguió perteneciendo a sus herederos hasta 1858, cuando los principales del ayllu de Olanique quisieron despojarlos. (A.N. Jud. Civil Arica, Leg. 3): *"Manuel Mario Torero a nombre de mi esposa Doña Manuela Ara y como arrendero de los herederos de Doña Antonia Ara ante V.M espongo... que es publico y notorio que los herederos de Don Toribio Ara han poseido el agua del dia jueves desde el amanecer hasta que la del borde ilumina el Tocora y sin embargo los principales del ayllu de Olanique en dias pasados cometieron un despojo violento de mi propiedad... se sirva ordenar que se mantenga en la posesion el que la tenia en el acto de empezar la disputa judicial.... en Tacna 28 de Diciembre de 1858"*. (A.N. Santiago Jud. Civil. Arica Leg. 3).

Las respuestas dadas por Toribio Ara a las querellas que le hicieron en el año de 1805 navegaron en los ríos del tiempo, pues sirvieron como argumentos de derecho a sus descendientes, quienes siguieron justificando la propiedad de las aguas del día jueves. Al parecer estamos en evidencia de la sucesión hereditaria de los derechos del curaca, en manos de sus familiares, demostrando de algún modo la continuidad del poder en la familia del dirigente, en su grupo de parientes extendidos y en toda su clientela.

A fines del siglo XVIII, en el ayllu de Tanchaca, el indio originario Carlos Quelopana y otros miembros de dicha comunidad denunciaban la apropiación de aguas cometida por Miguel Raspilloso, quien no era de casta tributaria y se adjudicaba el derecho de abrir un canal particular en perjuicio de las sementeras regadas por una toma y acequia antigua de los indios de dicho ayllu, quienes se veían privados de sus aguas por el mencionado canal. (A.N. Santiago Jud. Civil Arica Leg. 145).

Las diferencias entre la comunidad y este particular llegaron inclusive a la agresión física por parte de Miguel Raspilloso, su esposa, sus criados e hijos: *"estando nosotros sacando la acequia nos lo impidió con tal resolución que armada de palos ella y los suyos quiso venir a descargarlos lo que evitamos retirandonos a nuestars casas con el animo supremo de acudir a la*

autoridad de V.M. ... que la noche de este día nos toca sacar el agua en nuestro Ayllu. en virtud suplicamos a la justificación de S.M se sirva mandar se le notifique al dicho Don Miguel y a su mujer no nos inquieten ni perturven ... que este individuo no tiene ningun derecho a las aguas ni menos a las tierras por donde corren las mias... siendo del agrado de V.M pase aquel rio el Alcalde Maior de naturales... para que en su presencia podamos nosotros sacar una toma y acequia.... en Tacna a 20 dias del mes de Julio de 1792". (A.N. Jud. Arica. Santiago Leg. 145).

Las tomas o canales falsos hechos al río en alguna parte del curso superior con el objeto de sustraer sus aguas disminuían el caudal que abastecía a las comunidades que estaban abajo, según el testimonio y las denuncias hechas al alcalde mayor de naturales, don Mario Pongo, y el segunda persona de cacique, don Jacinto Quelopana, en nombre de los, ocho ayllus que componían la comunidad de Tacna, con fecha 7 de octubre de 1798: "*Las mitas de agua de nuestras asignaciones no las podemos lograr completamente ... porque sucede que en toda la quebrada de este valle, esto es desde Pocollay hasta Challata han continuado todos los labradores con notable daño y perjuicio nuestro sustraer las aguas del rio". (A.N. Santiago Jud. Arica. Leg. 136)*

III.- A modo de conclusión:

La primera conclusión es reconocer la importancia del agua como un elemento integrador del espacio y de la estructura política de las comunidades; en este esquema la figura del dirigente étnico es clave, por su papel de distribuidor del agua. Su poder estaba fuertemente respaldado por el estratégico manejo del recurso hídrico. También es interesante la figura del alcalde de aguas, un personaje nuevo, quien asumió una parte de las atribuciones del segunda persona de cacique. Era quien controlaba la distribución y se encargaba de vigilar y mantener el orden de los turnos y mitas.

El parentesco y la probable unidad ideológica y entre los miembros de una misma cuenca constituyen una sugerente po-

sibilidad que ayuda a entender aun más el principio de la verticalidad (Murra 1975). La unidad política mínima estaría entonces determinada por una misma cuenca o microcuenca donde se articula el parentesco y las relaciones interétnicas de espacios compartidos e intergitados.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, L.

1991 "Etnopercepción andina: Valles dulces y valles salados en la vertiente occidental de los Andes". En: *Diálogo Andino*, N° 10. pp. 9-20. Universidad de Tarapacá. Arica.

Arévalo, P.

1993 "Valle de camarones: frontera sur en la percepción de un espacio funcional andino". En: *Frontera*, Temuco, N°, 12. pp. 109-119. Chile.

Ardiles, P.

1986 "Sistema de drenaje subterráneo prehispánico". En: *Allpanchis*, vol XXIII, N° 27. pp. 75-97. Cuzco, Perú.

Barriga, V.

1946 *Memorias para la Historia de Arequipa. 1790-1793. Relaciones de la Visita del Intendente de Arequipa Don Antonio Alvarez y Jimenez. Tomo II. Biblioteca Arequipa. Establecimientos la Colmena S.A. Arequipa, Perú.*

1952 *Memorias para la Historia de Arequipa. Tomo IV. Biblioteca Arequipa. Establecimientos la Colmena S.A. Arequipa.*

1955 *Documentos para la Historia de Arequipa. 1535-1580. Documentos Inéditos del Archivo General de Indias. Tomo III. Biblioteca Arequipa. Establecimientos la Colmena S.A. Arequipa, Perú.*

Bernhardson, W.

1985 "El desarrollo de recursos Hidrológicos del Altiplano ariqueño y su impacto sobre la economía ganadera de la zona". En: *Chungará* N° 14. pp. 169-181. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.

Bermúdez, O

1973 "Pica en el siglo XVIII. Estructura económica y social".

En: *Revista Chilena Historia y Geografía*, N°. 141, Santiago, Chile.

Beat, R. Dietschy

1984 "Aporte tradicional andino para la solución de problemas de irrigación: El caso específico del altiplano". En: *Allpanchis*, vol. XX, N° 24. pp. 251-288 Cuzco, Perú.

Billinghurst, G.

1893 (1973) *La irrigación de Tarapacá*. Universidad de Chile, quique.

Bouysse-Cassagne, TH.

1987 *La identidad aymara, aproximación Histórica. Siglos XV y XVI*. Hisbol. La Paz, Bolivia.

Bunker, S. - Seligman, S.

1988 "Organización social y visión ecológica de un sistema de riego". En: *Allpanchis*, vol. XXIII, N° 27. pp. 147-149. Cusco, Perú.

Braudel, F

1990 *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza, Madrid,

Castro, V.; Cornejo, L.; Gallardo, F.; Arnello F. J.

1985 "Santuarios de altura en la subregión del Río Salado: Contexto arqueológico e ideología. Fase I. X Congreso Nacional de Arqueología Chilena". En: *Chungará* N° 16-17. pp. 347-352. Universidad de Tarapacá. Arica.

Castro, M. y Bahamondes, M.

1988 "Control de la tierra en la cabecera del valle de Lluta". En: *Revista Chilena de Antropología*. N° 6. pp. 35-57. Facultad de C. Sociales. Universidad de Chile. Santiago

Castro, M.

1991 "Cultura tecnología y uso del agua en un pueblo andino del norte de Chile". En: *Revista Chilena de Antro-*

- pología. N° 10. pp. 45-69. Fac. C. Sociales. U. de Chile. Santiago
- 1991 *Caracterización Antropológica de las Poblaciones Andinas de la I y II región de Chile*. Informe de Trabajo U. de Chile. M.O.P - D.G.A. [Otros: Miguel Bahamondes y Pablo Azocar.]
- 1992 *Cultura Hídrica: Un caso en Chile*. UNESCO. Caracas, Venezuela.
- Couyoumdjian, Ricardo y Larraín H.
- 1975 "El plano de la quebrada de Tarapacá, de don Antonio O'Brien. Su valor geográfico y socio-antropológico". En: *Norte Grande*, vol I: N° 3-4. pp. 329-362, Santiago.
- Cúneo-Vidal, R.
- 1977 *Historia de los antiguos cacicazgos hereditarios del Sur del Perú*. En: *Obras completas*. T. I, vol. II. Ignacio Prado Pastor, Lima.
- Claverias, R. - Villegas A.
- 1986 "Sistema de riego y estrategias productivas en las economías campesinas andinas". En: *Allpanchis*, vol. XXIII, N° 27. pp. 203-238. Cuzco, Perú.
- Crom, W.
- 1989 "La interpretación geográfica de fuentes históricas: el ejemplo del valle de Azapa". En: *Diálogo Andino*, N° 7/8. pp. 43-58. Universidad de Tarapacá, Arica.
- Dauelsberg, P.
- 1993 "Prehistoria de Arica". En: *Diálogo Andino*, N° 11-12. pp. 11-31. Universidad de Tarapacá. Arica.
- Dougmac R., F
- 1975 "La legislación aplicable a los indígenas del Norte Grande chileno". En: *Norte Grande*, Universidad Católica de Chile. Vol. I, N°3-4. pp. 437-444. Santiago.

Fuentes, H.

1988 *Corregimiento de Arequipa. Catálogo de Causas Civiles y Penales (1550-1784). Instrumentos descriptivos del Archivo Departamental de Arequipa. Arequipa, Perú.*

Gade W., D.

1991 "Reflexiones sobre el Asentamiento Andino de la Época Toledana hasta el presente". En: *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Siglos XVI-XX. Tomo I, N° 42.* pp. 69-91. Colección 500 años. Abya-Yala. Quito.

Galdos, G.

1993 "La sequía del suroeste peruano según documentos del siglo XVIII". En: *Revista del Archivo General de la Nación.* N° 10. pp. 73-83. Lima, Perú.

Gaete, Alden

1975 "Análisis estadístico del despoblamiento verificado entre los años 1862-1970; según diversos estratos de altura en las hoyas hidrográficas de Aroma y Tarapacá". En: *Norte Grande, Universidad Católica de Chile. Vol. I. N° 3-4.* pp. 447-455. Santiago.

Gelles, Paul

1986 "Sociedades Hidráulicas en los Andes: Algunas perspectivas desde Huarochirí". En: *Allpanchis, vol. XXIII, N° 27.* pp. 99-147. Cuzco.

Golte, Jurgen

1980 "Notas sobre la agricultura de riego en la costa peruana". En: *Allpanchis, vol. XII N° 15.* pp. 57-67. Cuzco.

Gundermann, H. - González, H.

1994 "Tierra, agua y sociedad atacameña, un escenario cambiante". En: *Agua, Ocupación del Espacio y Economía Campesina en el Región Atacameña.* Universidad Católica del Norte. pp. 78-106. Antofagasta.

Hampe, Teodoro

1990 "Sobre tierras y riego en el valle de la Magdalena a fines del Siglo XVII". En: *Histórica*. Vol. XIV. N° 1. Julio, pp. 85-89. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Hidalgo Jorge, María Marsilli y Patricia Arévalo

1991 *Complementariedad Andina y la expansión de las haciendas en el valle de Lluta y la sierra de Arica. Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena, 1988*. pp. 31-41. Santiago.

Hidalgo, J.

1985 "Cartas del Obispo de Arequipa sobre los indios del Corregimiento de Arica; 1620-1638. Cuatro documentos inéditos". En: *Chungará*, N° 15. pp. 77-97. U. de Tarapacá. Arica, Chile.

1985 "Proyectos coloniales inéditos de riego del desierto: Azapa (Cabildo de Arica 1619), pampa Iluga (O'Brien 1765) y Tarapacá (Mendizábal, 1807)". En: *Chungará*, N° 14. pp. 183-222. Universidad de Tarapacá, Arica.

1987 *Arica, Tarapaca and Atacama and their response to Rebellion of Tupac Amaru*. Tesis Doctoral. Londres.

Jacobsen, Nils

1992 "Campesinos y tenencia de la tierra en el Altiplano Peruano, en la transición de la Colonia a la República". En: *Allpanchis*, vol, XXXIII, N° 37. pp. 25-92. Cuzco.

Keller, Carlos

1946 *El departamento de Arica*. Zig-zag, Santiago de Chile.

Kuznar, L.

1991 "El medio ambiente y la capacidad de carga de la sierra alta del centro sur andino del departamento de Moquegua". En: *Diálogo Andino*, N° 11. pp. 99-112. Universidad de Tarapacá, Arica.

Klohn, Wulf

1972 *Hidrografía de las zonas desérticas de Chile*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Larraín, Horacio

1973 "Análisis de las causas de despoblamiento entre las comunidades indígenas del Norte Grande de Chile, con especial referencia a las hoyas hidrográficas de las quebradas Aroma y Tarapacá". En: *Norte Grande*. Universidad Católica de Chile. Vol. I, N° 2. pp. 125-154. Santiago.

1974 1975a Población Indígena en Tarapacá (Norte de Chile) entre 1538-1581. En: *Revista Norte Grande*. U. Católica de Chile. Vol. I, N° 3-4. pp. 269-300. Santiago.

1975b Descripción de la Provincia de Tarapacá por William Bollaert. (presentación, traducción y comentarios H. Larraín. En: *Revista Norte Grande*. U. Católica de Chile. Vol. I, N° 3-4. pp. 459-479. Santiago.

Larraín, H. - Couyoumdjian R.

1975c "El Plano de la Quebrada de Tarapacá de Antonio de O'Brien. Su valor geográfico y socio-antropológico". En: *Norte Grande*, Universidad Católica de Chile. pp. 329-362. Santiago.

Lamerlis, J.

s/f "La lucha por el agua de los Aymaras del norte de Chile". En *Ciren* n° 20. Iquique.

López Loayza, F

1913 *La provincia de Tarapacá*. E. Muecke, Iquique.

Málaga, A.

1991 *Reducciones Toledanas en Arequipa. (Pueblos tradicionales)*. Publinsa. Biblioteca de Autores Arequipeños. Arequipa, Perú.

- Málaga, A. - Quiroz Paz Soldan E. et. al.
 1974 *Índice del Libro Segundo de Actas de Sesiones y Acuerdos del Cabildo de Arequipa, 1546 - 1556*. Imprenta editora El Sol, Arequipa.
- Martínez, Gabriel
 1987 "Para una etnografía del riego en Chipana: Medidas y calendario". En: *Chungará* N°18. pp. 163-179. Universidad de Tarapacá, Arica.
- Muñoz, Iván - Chacama, Juan - Espinosa G.
 1987 El poblamiento prehispánico tardío en el valle de Codpa. Una aproximación a la historia regional. En: *Chungará* N° 19. pp. 7- 61. Universidad de Tarapacá, Arica.
- Murra, John
 1975 *Formaciones económicas y políticas del Mundo Andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- 1988 "El aymara libre de ayer". En: *Raíces de América: el mundo aymara*. pp. 51-73. Compilación de Xavier Albo. Unesco. Alianza América, España.
- Neira, M. - Galdos G. et. al.
 1990 *Historia General de Arequipa. Fundación M. J. Bustamante de la Fuente*. Impreso en Talleres Cuzzi y Cía. Arequipa, Perú.
- Núñez, L
 1968 *Subárea Loa-Costa Chilena desde Copiapo a Pisagua. Actas del XXXVII. Congreso Internacional de Americanistas. Vol. II (1966)*.
- 1985 "Recuérdalo aquí estaba el lagar: la apropiación de las aguas del valle de Quisma". En: *Chungará*, N° 14. pp. 157-167. Universidad de Tarapacá.
- 1980 *Riego y drenaje en Chile, Ministerio de Obras Publicas*. Di-

rección General de Obras Publicas. Dirección de Riego, Santiago.

Pease, Franklin - Guíbovich P.

1984 "Índice del Primer Libro Notarial de Moquegua". En: *Contribuciones a los estudios de los Andes centrales*. Editado por Shodo Masuda. U. de Tokio. Imprenta Kokuasi. Tokio.

Pourrut, P.

1995 "El desierto, el hombre y el agua - Problemática regional en torno al agua". En: *Agua, Ocupación del Espacio y Economía Campesina en el Región Atacameña*. Universidad Católica del Norte. pp. 11-17, Antofagasta.

Platt, Tristán

1987 "Calendarios tributarios e intervención mercantil. La articulación estacional de los ayllus de Lipez con el mercado minero potosino (siglo XIX)".. En: *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y Reproducción social Siglos XVI a XX*. Pp. 471-559 Ceres, La Paz.

Ravines, R. Y Solar, F.

1980 "Hidráulica Agrícola Prehispánica". En: *Allpanchis*, vol. XII, N° 15. pp. 69-81. Cuzco.

Rivera, Sergio

1985 "Una visión del Lago Chungará". En: *Chungará*, N° 14. pp. 131-134. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.

Rivera, F.

1995 "El contexto histórico y social del manejo de los recursos agropecuarios en los oasis de San Pedro de Atacama". En: *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en el región atacameña*. Universidad Católica del Norte. pp. 61-77, Antofagasta.

Rostoworowsky, M.

1986 "La región del Colesuyo". En: *Chungará* N° 16-17. pp. 127-135. Universidad de Tarapacá, Arica.

1990 "Las Macroetnias en el ámbito andino". En: *Allpanchis*. N° 35-36. pp. 3-28. Cuzco.

Sherbondy, Jeanette

1982 "El regadío, los lagos y los mitos de origen". En: *Allpanchis*, vol. XVII. N° 20. pp. 3-32. Cuzco.

1986 "Los ceques: Código de canales en el Cusco Incaico". En: *Allpanchis*, N° 27. pp. 39-74. Cuzco.

Stavenhagen, R. - Iturralde, D.

1990 *Entre la ley la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos e Instituto Indigenista Interamericano, México.

Stavenhagen, R.

1992 "Los derechos de los indígenas: Algunos problemas conceptuales". En: *Nueva Antropología* N° 43. Revista de Ciencias Sociales. pp. 84-99, México.

Stehberg, Rubén - Cabeza Ángel

1991 "Sistema Vial Incaico en el Chile Semiárido". En: *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, 1988. pp. 31-40. Santiago.

Stern, Steve

1987 "La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos". En: *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y Reproducción social Siglos XVI a XX*. pp. 281-313, Ceres, La Paz.

1992 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Alianza Editorial, Madrid.

Paz Soldán, F.

1862 *Geografía del Perú*. Librería de Fermín Didot Hermanos, Hijos y Ca. Impresores del Instituto de Francia, París.

Santoró, Calogero - Hidalgo, Jorge - Osorio A.

1987 "El estado Inka y los grupos étnicos en el sistema de riego de Socoroma". En: *Chungará* N° 19. pp. 71-92. Universidad de Tarapacá, Arica.

Stewart, Daniel

1970 *El derecho de aguas en Chile*. Editorial Jurídica de Chile, Santiago.

Trelles, E.

1982 *Lucas Martínez de Vegazo: Funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Urzúa, Luis

1969 *Arica puerta nueva*. Andrés Bello, Santiago.

Uhle, Max

1919 "Fundamentos étnicos de la región de Arica y Tacna". En: *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*. N° 4. Vol. II, Ecuador.

Valderrama, R. - Escalante, C.

1986 "Sistema de riego y organización en el valle del Colca. Caso Yanque". En: *Allpanchis*, vol. XXIII, N° 27. pp. 179-202.

Villalobos, Sergio

1975 "La Mita de Tarapacá en el siglo XVIII". En: *Norte Grande*, Universidad Católica de Chile. Vol. I. N° 3-4. pp. 301-318, Santiago

1979 *La economía de un desierto, Tarapacá durante la Colonia*. Editorial Universitaria, Santiago.

Villanueva, H. - Sherbondy, J.

1978 *Cuzco, aguas y poder. Archivo de Historia Rural Andino.*
Centro Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

Van Kessel, Juan

1985 "La lucha por el Agua de Tarapacá: La visión Andina".
En: *Chungará*, n°14. Universidad de Tarapacá.

Wayne, Bernharson

1985 "El desarrollo de recursos Hidrológicos del Altiplano ariqueño y su impacto sobre la economía ganadera de la zona". En *Chungará* n°14. Universidad de Tarapacá.

Wittfogel, Karl

1966 *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario.* Guadarrama, Madrid.

Conflictos políticos e identidad étnica: El Altiplano peruano entre 1866 y 1868

Nils Jacobsen

University of Illinois at Urbana-Champaign

Los días 4 y 5 de noviembre de 1866 cientos de campesinos de las comunidades aledañas a Huancané invadieron esta capital provincial, situada cerca al Lago Titicaca, a unos 1,000 kilómetros al sureste de Lima, cercana a la frontera con Bolivia. Don Mariano Díaz, el subprefecto, salvó a duras penas la vida al refugiarse en la iglesia del pueblo, mientras que la muchedumbre saqueaba su casa. El 11 de noviembre la multitud de campesinos fue apaciguada por una delegación enviada desde la capital departamental, Puno, y encabezada por uno de los jueces de la Corte Superior y el obispo. Sin embargo, y contra las recomendaciones del obispo, 200 efectivos de la Guardia Nacional bajo el comando de un poderoso gamonal de la vecina provincia de Azángaro ocuparon el pueblo y procedieron a perseguir a los campesinos que aún se hallaban acampados en los cerros vecinos, matando varias docenas de ellos y adueñándose de sus ganados. Empezaba así a extenderse un ciclo de movilización rural en el Altiplano que duraría hasta inicios de 1868.

Como punto central de esta ponencia no planeo reconstruir las complejas y cambiantes luchas que siguieron, y que han sido reunidas bajo el nombre de "la Rebelión de Juan Bustamante".¹ En cambio, quisiera presentar y analizar algu-

1 Agradezco a Nicanor Domínguez por la gentileza de traducir este ensayo al castellano.

nos textos que tratan de las movilizaciones campesinas en los Andes entre 1866 y 1868, para ver cómo caracterizan la imagen del indio, la comunidad campesina y cómo los ubican en el contexto de la nación peruana. Estos textos muestran que la noción misma de indio había devenido un concepto altamente inestable, producto de distintas maneras de imaginar la conformación la república del Perú. ¿Cuál podría ser el significado de una resistencia étnica indígena bajo esas crecientemente ambiguas condiciones?

Aunque la brutal "pacificación" de Huancané demostró ser temporalmente efectiva, al año siguiente la movilización campesina se extendió por lo menos a dos provincias vecinas, envolviendo a miles de hombres y mujeres armados con hondas, hachas y palos. Varios combates se pelearon entre grupos de campesinos sublevados y tropas de la Guardia Nacional, pequeños pueblos fueron sitiados y los gobernadores distritales asaltados, antes de que una división del ejército enviada por el gobierno central desde Lima restableciera temporalmente el orden en el Altiplano. Pero el capítulo final de esta así llamada "rebelión" sólo se escribiría cuando dos ejércitos campesinos, dirigidos por comandantes hispanizados, ambos reclamando representar el legítimo orden político de la República, se enfrentaran en una planicie cerca al Lago Titicaca, en Pusi, a medio camino entre Huancané y Puno, a inicios de enero de 1868. Los vencedores, partidarios del gobierno provisional establecido en Lima después de derrotar al anterior presi-

Hasta hoy, sólo existe un estudio importante sobre la rebelión; pese a presentar muy valiosa documentación de la época, es simplemente descriptivo e incluso muy desorganizado a ese nivel. Ver Emilio Vásquez, *La rebelión de Juan Bustamante* (Lima: Ed. Juan Mejía Baca, 1976). Para breves discusiones sobre la rebelión, ver Jeffrey L. Klaiber, S.J., *Religion and Revolution in Peru, 1824-1976* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), pp. 51-54; Michael J. González, "Neo-Colonialism and Indian Unrest in Southern Peru, 1867-1898", en *Bulletin of Latin American Research*, VI: 1 (1987), 1-26; Nils Jacobsen, "Civilization and Its Barbarism: The Inevitability of Juan Bustamante's Failure", en Judith Ewell y William Beezley, eds., *The Human Condition in Latin America: The Nineteenth Century* (Wilmington: Scholarly Resources, 1989), pp. 82-102.

dente, el general Mariano Ignacio Prado, en una guerra civil peleada a lo largo de todo el país, efectuaron rápidamente una masacre entre los vencidos. Setenta y un campesinos murieron asfixiados en una pequeña cabaña a la que se le prendió fuego. En un típico caso de discriminación social, común en el Perú de esa y otras épocas, la vida de la mayoría de los oficiales "blancos" (incluyendo mestizos hispanizados) fue respetada y sólo sufrieron cortas sentencias en prisión y el pago de multas, antes de poder retornar a sus familias y negocios.

Pero el comandante de los derrotados, el coronel Juan Bustamante, fue humillado, atado boca abajo a un árbol, azotado y finalmente decapitado. Comerciante mestizo del Altiplano y autodidacta, había publicado dos relatos de sus viajes por América del Norte, Europa y Asia durante la década de 1840. Consistentemente había denunciado la explotación de los indios y reclamado por una legislación en su favor. No sin amigos e influencias, había sido sin embargo ridiculizado cual semiinconciente soñador. Para muchos miembros de la élite regional del Altiplano se había automarginado al incitar lo que ellos consideraban una "guerra de castas", por lo cual merecía la muerte.

La "Rebelión de Juan Bustamante", entre noviembre de 1866 y enero de 1868, marca un importante punto divisorio en las relaciones entre el sistema político del país y la población andina. Ha sido caracterizada como la primera "rebelión indígena" a gran escala luego de que el Perú alcanzara la independencia de España en 1821-1825. Los indios habían participado en los conflictos políticos del país desde las guerras de Independencia, incluso desde la época colonial, siendo soldados de a pie o "carne de cañón" en las luchas por el poder entre varios sectores de la élite. Sin embargo, también habían promovido activamente sus propios intereses a través de frágiles alianzas con específicas autoridades, comerciantes o con el clero católico.

Por cierto, investigaciones recientes han acentuado cómo el campesinado andino fue vital en las luchas políticas, alian-

zas y debates políticos a través de los cuales el Estado-nación peruano iba siendo construido.²

La retórica emancipacionista de los años 1820 — cuando los próceres fundadores de la patria peruana, en un lenguaje mas bien abstracto, ilustrado o liberal, designaron a sus hermanos indígenas llamándolos “peruanos”, ciudadanos de una república con igualdad de derechos, emancipados finalmente de la opresión del régimen colonial— sólo duró unos pocos años. Luego el país tuvo que esperar hasta mediados de los años 1860 para que grupos de clases medias y la clase política limeña tomaran seriamente de nuevo el “problema indígena”. En parte, esta renovada atención se debía a los interesados informes de tono apocalíptico que los hacendados y las autoridades del Altiplano enviaron a la capital, planteando la amenaza de una guerra racial y el exterminio de la raza blanca en la región. Sin embargo, y por primera vez, el público ilustrado de Lima y de otras ciudades del país asistía a una sostenida campaña de informes y editoriales periodísticos denunciando la brutal explotación de los indios a manos de los hacendados, comerciantes, gobernadores locales, curas y militares. En efecto, Juan Bustamante, quien se autoproclamaba portavoz de los campesinos del Altiplano y canalizaba sus movilizaciones hacia su propio programa político, fundó en agosto de 1867 la Sociedad Amiga de los Indios en Lima. Era esta la primera organización paternalista e indigenista en el Perú, precursora directa del movimiento en favor de los derechos del indio que se extendería rápidamente en las décadas que siguieron a la Guerra del Pacífico (1879-1883).³ El reducido

2 Charles Walker, Tesis doctoral, sobre Cuzco;
Peter Guardino, Tesis doctoral, sobre Guerrero;
Christine Hünefeldt, sobre Puno;
Marisa Remy, sobre mestizos en el Cuzco;
Andrés Guerrero, sobre Ecuador;
Víctor Peralta, sobre contribución de indígenas en Cuzco.

[*] Nils, me permito sugerir que le des una revisadita al artículo de doña Cecilia Mendez Gastelumendi en “Poder y Violencia” (ed. Henrique Urbano, CBC).

3 Sobre la “Sociedad Amiga de los Indios” ver Juan Bustamante, *Los Indios del Perú* (Lima: Impr. de J.M. Monterola, 1867). La organización to-

la demanda internacional de materias primas como la lana, el algodón y el azúcar. Sin embargo, el motor del crecimiento económico y de la prosperidad de la época fue se debió a la bonanza del guano, la exportación de fertilizantes naturales de alta calidad que activó la agricultura científica en Europa y Norte América. Mientras el monopolio estatal sobre las ventas del guano produjo extraordinarios ingresos fiscales durante la década de 1850 e inicios de la de 1860, hacia 1866-67 los gastos fiscales y el pago de deudas había sobrepasado a los ingresos del Estado, y una severa crisis se hacía evidente. Fue en este contexto que en 1866 el gabinete del presidente Prado decretó un nuevo programa de impuestos, cuyo punto central consistía en un nuevo impuesto, la "contribución personal". Aunque debía ser aplicado a todos aquellos peruanos apropiadamente empleados (incluyendo extrañamente a campesinos andinos que poseyeran tierras), pronto se hizo claro que este impuesto sería altamente regresivo y afectaría predominantemente al campesinado de la Sierra. De hecho, sus críticos consideraban este impuesto un regreso al "tributo" colonial, y cuyo sucesor, la "contribución de indígenas", había sido abolido por Castilla en 1854. Fue este, entonces, el problema específico que movió a la clase política y a varios grupos de interés a reconsiderar el papel de "lo indio" en la política económica y la cultura política del Perú.

Don Hipólito Valdez había sido prefecto de Puno entre finales de 1866 e inicios de junio de 1867. Como máxima autoridad en el departamento, era el responsable de mantener el orden en el Altiplano y de comandar a la fuerzas de policía y a las tropas de la Guardia Nacional estacionadas en la zona para controlar cualquier desorden. Pocas semanas después de su renuncia, el exprefecto publicó su informe al Ministro de Gobierno sobre los eventos ocurridos desde noviembre de 1866, para así refutar las numerosas acusaciones que lo responsabilizaban de la extensa movilización campesina.⁴

4 *Nota informativa dirigida por el Sr. Prefecto del departamento, D. Hipólito Valdéz, al Sr. Ministro de Gobierno con fecha 3 del corriente sobre la cuestión*

La "insurrección de los indígenas" , como Valdez se refería a los eventos, había sido causada originalmente por el "imprudente" favoritismo de las autoridades provinciales en las elecciones para diputado nacional en Huancané, "irritando el ánimo de parte de la indiada" y provocado directamente los tumultos de noviembre. Mientras Valdez ordenaba la preparación de la Guardia Nacional en las provincias aledañas de Lampa y Azángaro, "para contener el desorden", esperaba que su intervención solo se hiciera como último recurso, "cuando para volver al orden á los indígenas, llegasen á agostarse absolutamente todas las providencias pacíficas y conciliatorias".⁽⁵⁾ Esta sería su política durante los siguientes siete meses. Así, envió a Huancané al doctor don José Andrés Miranda, vocal de la Corte Superior de Puno, para que:

*"convocase á los indígenas insurrectos, y en representación de esta Prefectura, les hiciese presente, que debían exponer los motivos que habian tenido para cometer los desórdenes pasados, que les prometiese de parte de ella [la Prefectura], que se les haría cumplida justicia, en caso de que hubiesen sido hostilizados por las autoridades subalternas ó hubiesen sufrido alguna violacion en sus derechos; y que, finalmente, [Miranda] les ofreciese un indulto á nombre de la autoridad, siempre que volviesen pacíficamente á sus hogares con protesta de no incurrir en adelante en desórdenes como los anteriores."*⁶

Cuando el obispo de Puno se reunió con Miranda, esta estrategia se demostró exitosa y "se sometieron los sublevados al orden de una manera solemne".⁷

Sin embargo, la situación empeoró, según Valdez, debido

relativa a la insurrección de la indiada de Huancané y otros distritos, su origen, sus verdaderas causas, sus incidentes y todas las circunstancias que han tenido relación con ella, desde su principio hasta la fecha en que dicho Sr. prefecto hizo dimisión del mando (Puno: Imprenta de "La Iglesia Puneña", 1867).

5 Ibid., pp. 4-5.

6 Ibid., pp. 5-6.

7 Ibid., p. 7.

a que otras autoridades civiles y militares desobedecieron repetidamente sus órdenes. Cuando el comandante de los 200 efectivos de la Guardia Nacional, el coronel José María Lizares, ordenó la ocupación de Huancané, en contra de las promesas de los emisarios del prefecto a los indios, éstos "*se creyeron naturalmente engañados*", y, en su desconfianza, se hicieron aun más hostiles. Lejos de ayudar a restablecer "*el principio de autoridad*" las acciones del comandante contribuyeron a la pérdida de la "*influencia moral de la fuerza pública*" e impidieron la "*verdadera moralización*" de los indios. No es que Valdez estuviera completamente en contra del uso de la fuerza militar para suprimir la insurrección. Es que ésta debía ser "*adecuada*". Ya que él mismo tenía sólo unas pocas docenas de soldados a su mando en Puno, repetidamente pospuso el enviar una expedición militar al centro de la insurrección, esperando refuerzos del gobierno central. Cuando, en abril de 1867, en una reunión de los ciudadanos notables de Puno, la "*demanda popular*" lo forzó a marchar con sus escasas tropas en contra de los indios rebeldes de una aldea cercana, éstas fueron completamente derrotadas. Este "*desastre*" provocó que muchas "*familias notables*" consideraran el abandonar Puno por temor de una inminente "*invasión*" de la ciudad por las hordas indígenas.

Hacia marzo y abril de 1867, era completamente claro para Valdez que la expansión de la insurrección era ahora causada por sus enemigos políticos que buscaban removerlo del cargo y derrocar al gobierno de Lima. Una "*revolución*" política (distinta de una "*insurrección indígena*") había sido proclamada en la cercana ciudad del Cuzco y era "*secundada*" en Huancané y otras provincias altiplánicas. Los revolucionarios querían "*explotar*" los desórdenes ocasionados por los indios y así contribuir aun más a su desmoralización e insolencia al enfrentar a las autoridades en cada vez más aldeas a lo largo del Altiplano septentrional.

Cuando las tropas del ejército comandadas por el general Baltazar Caravedo llegaron desde Arequipa en mayo y pacificaron temporalmente a los indios rebeldes, las cosas en realidad no mejoraron mucho, a decir de Valdez. Caravedo, pensa-

ba él, estaba fuertemente influenciado por Juan Bustamante, quien ya había ganado la confianza del campesinado del Altiplano y se había autoproclamado representante de los indios de Huancané ante el Congreso y el gobierno central de Lima. De acuerdo con Valdez, Caravedo, y Bustamante avanzaron hacia las varias aldeas donde los campesinos se habían rebelado, como Taraco y Samán, convocaron a todos a reuniones en las plazas y declararon una amnistía general para todos los rebeldes, incluyendo a los "cabecillas". Luego nombró como nuevas autoridades a individuos propuestos por los propios campesinos, no importando si habían sido jefes de la insurrección. En todo esto Caravedo concedía las demandas de Bustamante, quien, en opinión de Valdez, quería:

"el perdon general de los sublevados, con inclusion de los mismos cabecillas, (...) ver ultrajados á los vecinos y á las autoridades, aún á presencia de los mismos insurrectos, calificado á aquellos [los vecinos] de ladrones, (...) y, lo que es peor, influyendo en los mismos indígenas para que en comicios nombrasen sus Gobernadores [cargo local normalmente designado por el Prefecto, y asegurándoles que el Sr. General [Caravedo] tenía la mejor disposición para satisfacer los deseos de ellos y acceder á sus peticiones".⁸

En esas circunstancias, sintiendo que había perdido su autoridad, el prefecto Valdez renunció.

El prefecto delineaba una imagen más bien ambigua del indio peruano en las páginas de su informe. Claramente distinguía entre ciudadano e indio, al usar el derogatorio término de "indiada", y distinguía entre una revolución política (proclamada por ciudadanos) y una insurrección (instigada por indios descarriados). Sin embargo, su lenguaje estaba relativamente libre de las imágenes de salvajismo y degradación racial empleadas con tanta frecuencia por muchos comentaristas de la élite peruana de aquel tiempo para describir a los campesinos indí-

8. Ibid., p. 28.

genas. Lo que es más, Valdez describía a los indios rebeldes como si en cierto modo también fueran parte del sistema político del Perú. Él veía el origen de la rebelión en elecciones fraudulentas, creía que la revolución política y la insurrección india habían formado de algún modo una más bien *non sancta* alianza y consideraba apropiado negociar con los insurgentes, prometer investigar las actividades ilegales de las autoridades subalternas y reparar cualquier derecho de los campesinos indios que hubiera sido violentado. Aunque pensaba que los "cabecillas" de la insurrección necesitaban ser castigados, para los indios rebeldes en general él hablaba de la necesidad de moralización y del restablecimiento de la dignidad y fuerza de la autoridad, es decir, renovar la sujeción de los indios al orden establecido. Estas metáforas eran comunes al discurso peruano de la época, incluso con respecto a ciudadanos sobre cuya inclusión en el cuerpo político no había duda alguna. El gobierno era visto como la encarnación, el ejecutor del "bien común" y era menester que los ciudadanos se sometieran a aquellas personas investidas con esa autoridad. En resumen, aunque personalmente pudiera despreciar a los indios y ver la necesidad de severas medidas en contra de los insumisos rebeldes, para Valdez parecería haber pocas dudas de que en muchos aspectos los campesinos del Altiplano eran ciudadanos, miembros del cuerpo político peruano.

El informe del prefecto provocó que uno de los comandantes de la Guardia Nacional, a quien él había acusado de insubordinación y de arruinar una razonable campaña de pacificación, publicara una *Refutación*⁹. El autor, Mariano Montesinos, era un ciudadano notable de la provincia de Lampa, dueño de estancias ganaderas y emparentado con muchas de las principales familias de la región. En su *Refutación* acusaba a Valdez de falsedades y contradicciones y lo ridiculi-

9 [Mariano Montesinos], *Refutación de la nota dirigida al Supremo Gobierno por el Ex-Prefecto de Puno Don Hipólito Valdéz sobre la insurrección de la indiada de Huancané y otros distritos* (Arequipa, 1867). Copia mecanográfica del original hecha por el personal de la Biblioteca Pública de Puno (vol. n° 1223).

zaba de ser tan cobarde como para poder dirigir una expedición militar en contra de una insurrección indígena. Con indignación rechazaba la acusación dirigida en la prensa limeña contra ciudadanos notables del Altiplano como él mismo, de estar movidos simplemente por intereses de ganancias y poder personales en la campaña para reprimir militarmente la sublevación. *"Todos los que algo hicieron con el sacrificio de familia, fortuna y vida, son tratados como miserables filibusteros cuyo fin es arrebatar ganado y saciar el bárbaro placer de cazar indios indefensos"* Su Refutación terminaba afirmando: *"no soy del catálogo de los que el dedo público señala entre los que han improvisado fortunas rápidas y tenebrosas habiendo salido del abismo de la miseria, sin otra industria que un mal corazón y peor conciencia"*.¹⁰

Montesinos encontraba que las causas que Valdez atribuía a la insurrección eran irrelevantes o falsas. En cambio, *"el buen sentido y la conciencia universal"* podían indicar sólo una verdadera razón para los "movimientos indígenas": *"la explotación y las vejaciones ejercidas sobre los indios por los especuladores armados de autoridades, invulnerables hasta hoy al dardo de la justicia"*.¹¹ Así, aunque mostrara una piedad paternalista con los *"pobres indios explotados"*, Montesinos tenía una noción más amplia de la relación entre los indios y el cuerpo político peruano, que claramente ubicaba al campesinado andino fuera del ámbito de la civilización:

"es preciso tener en cuenta por punto general: 1° que las sublevaciones de indios que siempre han acontecido en distritos desguarnecidos de fuerza pública, cualesquiera que hayan sido sus caudillos y sus programas primitivos, han degenerado en último resultado en una guerra de castas; hecho confirmado por las diferentes rebeliones indígenas que refiere la Historia desde la Conquista; 2° que el indio, en su actual estado de ignorancia y de depresión, siempre puede pasar en un momento de la obediencia ciega y la mansedumbre mas humilde a los excesos y fu-

10 Ibid., pp. 6 y 47.

11 Ibid., pp. 16-17.

rores de la barbarie mas brutal y sanguinaria; 3° que las sublevaciones indigenales no reconocen distritos ni circunscripciones; y que ellas siempre amenazan toda la area poblada por el mismo elemento [v.g. por indios], poseído de los mismos resentimientos y de los mismos instintos y tendencias de raza; 4° que cada sublevación indigenal vuelve a constituir a los habitantes de raza distinta de las poblaciones amenazadas en el estado de derecho natural en que la primera ley que tienen que obedecer es la de su propia conservación; siendo innegable e inconcluso el supremo derecho de morir defendiendo sus hogares y su familia ante un enemigo que no puede ofrecer garantía ni piedad, y que en su desenfreno es mas bien comparable a un río que sale de madre para inundarlo todo, que a una fracción de la humanidad que reconoce formas y derechos aún en las luchas mas encarnizadas; y por ultimo que no se pueden comparar estas conflagraciones sociales con las guerras civiles o revoluciones políticas que hasta hoy se han sucedido casi periódicamente, pero respetando siempre las bases primordiales de la sociedad.”¹²

Montesinos presenta una noción diferente del indio. A lo largo del texto, él está preocupado por los intereses y el tejido social mismo de la sociedad altiplánica. El “dictador” Hipólito Valdez y el “demente” Juan Bustamante habían provocado un serio daño a esta sociedad de ciudades hispanizadas, ciudadanos notables y haciendas ganaderas: el uno por negarse cobardemente a dirigir una firme respuesta militar a las hordas indias, y el otro por renunciar a sus lazos naturales y amistad con los ciudadanos notables del Altiplano, y atar totalmente su destino al de los bárbaros indios. Estos no eran, obviamente, ciudadanos; seguían instintos raciales en vez de estrategias políticas racionales basadas en las reglas y regulaciones de la nación peruana. Por eso, cuando se rebelaban, las leyes civiles de la república quedaban suspendidas y los ciudadanos se defendían a sí mismos sobre la base de la ley natural: todo es permitido para salvaguardar la propia vida. En cierto modo esta

12 Ibid., pp. 18-19.

inusual noción presenta un retorcido regreso a las ideas españolas del siglo XVI acerca de los derechos de conquista. Pero el concepto de Montesinos sobre los indios es muy diferente a aquellos del régimen colonial español en otros aspectos. Los indios y sus comunidades habían formado un grupo corporativo bajo el régimen colonial, de modo parecido al de los grupos estamentales de la sociedad europea de los siglos XVI y XVII, con derechos y privilegios específicos, y una legislación que codificara esas condiciones. Montesinos, en cambio, hablaba de los indios como una raza, innatamente diferente, sin derechos históricos, pero tampoco con los nuevos derechos de la ciudadanía que la república les había formalmente conferido. Él establecía diferencias categóricas, absolutas, mientras que en el régimen colonial de los Habsburgo los indios eran identificados como un grupo histórico, entre otros grupos históricos, todos con derechos históricamente derivados.

Lo significativo de esta reclasificación de la identidad india es el contexto social y económico en el cual estaba ocurriendo. En el Altiplano peruano de la década de 1860, cerca del 90 % de la población estaba categorizada como india. La inmensa mayoría de ellos eran campesinos y pastores asociados de alguna manera a comunidades. Hasta mediados del siglo XIX todavía controlaban la mayoría de los pastizales que formaban la base de la economía regional. Durante las primeras décadas luego de la Independencia, la élite regional había sido muy débil, afectada tanto por una crisis económica semisecular como por la debilidad intrínseca del estado republicano en las áreas rurales apartadas. Muchos miembros de esta "élite en formación" eran, en realidad, individuos de reciente ascenso social en busca de explotar nuevas oportunidades, políticas y económicas, durante los años de 1850 y 1860, para establecer sus derechos excluyentes a gobernar. Muchos de ellos habían logrado dejar atrás sus modestos orígenes como arrieros, pequeños comerciantes, modestos propietarios de tierras, administradores provinciales y tinterillos, e incluso unos pocos provenientes de sectores campesinos. De hecho, como un aliado de Juan Bustamante escribía en un periódico limeño en 1868, algunos de los comandantes militares que dirigían la represión

contra los indios rebeldes tenían muchos parientes directos en las comunidades campesinas.¹³ El campesinado indígena era importante para la construcción de su poder en un doble sentido: la élite provincial emergente necesitaba adquirir una creciente porción de los recursos de las comunidades campesinas, como tierra, mano de obra, y lana de alpaca y oveja para exportación; y necesitaban a los indios como antítesis para establecer su propia exaltada identidad como los ilustrados ciudadanos blancos de la república, la única gente provista de la civilización necesaria para gobernar. El clasificar al 90 % de la población india como miembros de una raza innatamente bárbara, fuera del cuerpo político peruano, que necesitaba ser controlada, supervisada por esta pequeña élite ilustrada, era obviamente necesario para poder justificar el tipo de estrategias políticas y económicas requeridas para establecer la supremacía de estos últimos. Fueron éstas élites provinciales, entonces, quienes tenían un interés particularmente obsesivo en construir la alteridad étnica del campesinado andino, precisamente en el momento en que la legislación republicana había abolido la categoría de indio como un grupo corporativo de raíz histórica.

La visión del indio de Juan Bustamante coincidía en parte con estas nociones polarizadoras, pero rechazando los aspectos esencializadores de los estereotipos racistas de sus oponentes. Sus opiniones continuaban reflejando el abstracto y moralizante liberalismo de los próceres de la década de 1820, época en la que él había alcanzado la madurez. Buscaba hacer realidad la igualdad legal que las leyes de la república habían otorgado a los indios en las constituciones y códigos legales peruanos desde 1821.

"Mi lema y mi programa so, que los indios, no sean excluidos de los beneficios sociales que la esplendente [sic] independencia del Perú prodiga á los blancos. Estos, aquellos [los indios], los negros, los ricos, los pobres, los sábios, los ignorantes, todos, to-

13 Carta abierta de Antonio Riveros en *El Comercio*, Lima, 14 de octubre de 1868; incluida en Vásquez, *La rebelión*, pp. 383-85.

*dos son hijos de la patria, y como tales son acreedores á que la ley les dé iguales garantías en sus personas y propiedades.”*¹⁴

Pero entonces, en abierto desprecio por la legislación republicana, los indios continuaban siendo tratados como esclavos y parias, tanto por las autoridades estatales como por los sacerdotes y los hacendados.

*“Los antiguos dueños y poseedores de la América, los verdaderos propietarios y poseedores del imperio de los Incas, están hoy en la misma condicion á que los habian sometido los usurpadores y bandoleros [v.g. los españoles] que se enseñorearon en estas ricas regiones por 300 años de dominacion: en nada han mejorado desde que con sangre de esos mismos infelices se conquistó la soberania americana: ellos derramaron su sangre por la redencion; pero ellos permanecen aún en el calvario ...”*¹⁵

Pero, mientras el indio es innatamente inteligente, capaz de aprender y altamente adaptable, los horribles crímenes cometidos en su contra lo han mantenido en la edad de las tinieblas, ignorante. La nación, como cuerpo social, sólo puede ser fuerte si su orden, armonía y fraternidad son garantizadas por la unidad de sus leyes, su idioma, sus pesos y medidas, sus costumbres e instituciones. Y en el Perú de hoy, de acuerdo con Bustamante, *“la raza indígena ... vive aislada separada, por su traje, por su dialecto, por sus costumbres y sus tendencias: esta heterogeneidad [sic] no puede ménos que ser una rémora del progreso.”* Para poder realizar los objetivos de la democracia en el Perú era entonces urgente que los indios aprendieran el idioma español, se educaran y habrán de *“asimilarse á la parte mas civi-*

14 “Manifiesto que Don Juan Bustamante presenta como apoderado general de los Indios de la Provincia de Huancané”, en *El Comercio*, Lima, 13 de marzo de 1867; incluido en Juan Bustamante, *Los Indios*, pp. 31-32.

15 “Los Amigos de los Indios”, texto del 12 de agosto de 1867, proclamando los objetivos de la “Sociedad Amiga de los Indios”, en Bustamante, *Los Indios*, pp. 103-04.

lizada" de la sociedad. Mientras que esto no ocurra, el indio *"vivirá siempre en la persuasión de que se trata de perpetuar su condición triste y abatida, y tendrá siempre distintos intereses y tendencias que aquellos, á quienes él cree que son sus opresores."*¹⁶

Aquí Bustamante expresaba un punto crucial que escapaba totalmente a hombres como Montesinos, que veían al indio como innatamente bárbaro: los distintos hábitos y costumbres que mantenían a los indios tan distantes de las modernas nociones republicanas del ciudadano útil no eran tradiciones mecánicas o innatas, sino más bien una reacción calculada de los indios ante la percepción de la opresión que ejercían sobre ellos los grupos blancos dominantes. Bustamante veía la necesidad de trabajar para resolver los dos lados de este círculo vicioso: los indios debían ser asimilados y la opresión que sufrían debía ser anulada garantizándoles igual protección ante la ley. Este era el doble objetivo que impuso a la Sociedad Amiga de los Indios.

Podría decirse que las ideas de Bustamante significaban un etnocidio por otros medios para borrar la cultura indígena andina. Y sin embargo, al mismo tiempo, trabajaba arduamente para incluir al campesinado andino en el cuerpo político peruano como ciudadanos a pleno derecho, derechos que los códigos de la república les otorgaban y que, cuando esporádicamente buscaban ejercer, les eran negados. *"Atraigámoslo [al indio] hacia nosotros, no lo alejemos"*, escribía en agosto de 1867¹⁷. Aquí se encuentra la diferencia clave con respecto a la visión de Montesinos: Bustamante luchaba por una nación peruana integrada, mestiza, mientras que Montesinos buscaba el engrandecimiento del poder de un pequeño grupo definido como blanco al acentuar las divisiones raciales de la sociedad.

¿Qué tiene todo esto que ver con una "resistencia étnica"

16 Ibid., pp. 106-107.

17 Ibid., p. 107.

a mediados del siglo XIX en el Perú? La así llamada insurrección de los "indios" en el Altiplano entre fines de 1866 e inicios de 1868 se presta hoy a múltiples lecturas, y así ocurría también en esos años. En efecto, la noción misma de "rebelión" o "insurrección" produce imágenes que clasifican a los campesinos andinos como un tipo de humanidad más o menos distinto, conectado a la sociedad y a la política peruanas sólo a través de la explotación. Pero es posible, como lo fue en 1868, ver sus acciones bajo una perspectiva diferente. En 1868 el eminente abogado liberal Felipe Gregorio Paz Soldán, relacionaba las acciones de los indios de Huancané con la resistencia frente a las imposiciones de un nuevo impuesto personal, por órdenes de un gobierno dictatorial. Los indios estaban haciendo lo que muchos grupos habían hecho contra la arbitraria imposición de gravámenes y lo que parte de la población de Lima había hecho recientemente al protestar contra un nuevo Código de Policía y un proyecto de tolerancia religiosa. Lo que sorprendía a Paz Soldán era que, comparando a éstos con el caso de los indios de Huancané:

*"No se comprende cómo en los unos [los indios de Huancané] sea reputado crimen, defender propiedades y garantías, lo que en otros [los sublevados de Lima] se mira como lícito y permitido -quizá también meritorio."*¹⁸

La abolición de la "contribución de indígenas" en 1854, que legalmente cancelaba el estatus de indio como grupo corporativo histórico, junto con el más amplio campo del debate ideológico en el Perú de los años 1850 y 1860, permitió que se desarrollaran distintas nociones sobre lo "indio" y sobre su lugar en el cuerpo político del país. Y esas distintas ideas se evidenciaron en el contexto de la doble crisis de finales de la década de 1860. La interpretación más extrema fue expresada por algunos de los gamonales de la Sierra, quienes cotidianamente experimentaban el aún sólido poder de los campesinos de las

18 Dictamen Fiscal del 15 de febrero de 1868; incluido en Vásquez, *La rebelión*, Anexo, Doc. n° 36, pp. 319-24; cita en p. 320.

comunidades andinas para resistir sus planes de crear grandes haciendas, recolectar impuestos y pagos, y extraer productos de las comunidades. Es decir, la más extrema y cerrada noción de una irremediable identidad étnica indígena, separada del resto de la nación, era expresada por aquellos que deseaban someter a los indios. La idea de una bárbara y salvaje guerra racial indígena era crucial para justificar su propio reclamo a concentrar el poder en una región en la que los campesinos andinos constituían el 90% de la población y concentraban buena parte de los recursos económicos.

Aunque esta noción contenía algunos viejos aspectos que se remontaban a la división colonial entre conquistadores y conquistados, era mayormente una nueva visión, basada en el racismo científico de siglo XIX y en conceptos de la civilización burguesa moderna. La amplia aceptación de estas ideas entre la élite serrana en formación obviamente encontró una respuesta en la manera como los campesinos andinos se autopercibían, como un "encierro étnico" de cada comunidad en sí misma, desconfiando del mundo exterior.

El desafortunado prefecto Hipólito Valdez había ciertamente captado algunos de los elementos clave de las acciones de los campesinos de Huancané cuando insistía en las íntimas relaciones existentes con la política de las élites de entonces. Elecciones fraudulentas, en las que los campesinos indios tenían teóricamente el derecho a participar, nuevos impuestos y pagos, y autoridades locales corruptas y abusivas, todo ello movilizaba a las comunidades a hacer peticiones, quejas, entablar juicios y formar alianzas con cualquier fracción de la élite que les prometiera ayudarlos en contra de esas concretas injusticias. Es imposible ver las acciones del campesinado del Altiplano aisladas de la política local y nacional. Los campesinos formaban parte del tejido de las constelaciones de poder del Perú del siglo XIX, como votantes, como fuente de ingresos fiscales, como reclutas, y, finalmente, como un temido grupo de interés en derecho propio.

La visión de Juan Bustamante muestra con mayor claridad

la compleja constelación de continuidad y cambio en las relaciones entre los indios y la política en el Perú de mediados del siglo XIX. Sus ideas parecerían ser una copia del abstracto liberalismo emancipacionista de los 1820, con su insistencia en la igualdad ante la ley. Pero el coraje de Bustamante en presionar por el tema de la explotación del indio ante la opinión pública educada, su decisión de incluso armar y organizar a los indios para pelear por sus intereses (mientras defendía sus propios intereses político-partidarios), fue un antecedente de las cosas que vendrían en el siglo XX. Y la clave que hacía este activismo posible era, precisamente, que el campesino andino había sido separado de su histórica integración corporativa al estado colonial.

Visiones diferentes del indio y de la resistencia de los campesinos andinos: el debate pudo ocurrir porque la identidad misma de "lo indio" había devenido en un concepto fluido, cambiante, nada estático. ¿Estaba "el indio" en camino a convertirse en el industrioso ciudadano, culturalmente desarraigado, de la nación peruana? ¿Era el hábil manipulador de los bizantinos juegos de poder de la política peruana de mediados del siglo XIX? ¿O era un indígena de los Andes, buscando proteger una cultura totalmente diferente de la de la élite peruana? Tal vez fuera todo eso. O, más bien, tal vez fuera que el desarrollo de la sociedad y de las constelaciones de poder en el Perú de los 1860 había comenzado a evidenciar respuestas de diferentes grupos al interior del campesinado de las comunidades andinas, que reflejaban cada una de esas posibilidades. Cualquiera que fuese el camino que un campesino individualmente o una comunidad entera escogiesen, no podía sino reflejar las tendencias más amplias de la sociedad y la política peruanas, de las que definitivamente formaban parte.

Cultura material, etnicidad y la doctrina política del estado en los Andes prehispánicos: el caso mochica

Cristóbal Makowski Hanula

Pontificia Universidad Católica del Perú

Desde que Kroeber y Larco (véase la síntesis de la historia de investigaciones en: Castillo y Donnan 1994, y Shimada 1994) crearon el primer marco cronológico y conceptual para el estudio de las sociedades complejas en la Costa Norte en el Período Intermedio Temprano, el conjunto de rasgos estilísticos e iconográficos, de técnicas y formas arquitectónicas, así como de comportamientos funerarios específicos, denominado *Moche o Mochica*, fue considerado la expresión material de una sola cultura étnica. Aquella cultura se definía por oposición a las otras de su periodo, como la Virú-Gallinazo, Cajamarca Temprano o la Recuay. Por ello, desde los años 40 hasta hace poco, el juicio que la cerámica mochica, el principal elemento diagnóstico para definir el tiempo, que había seguido la misma secuencia de cambios en todo el área de su dispersión, tuvo carácter del axioma irrefutable. A partir de este supuesto Ford (1949) y Willey (1953) formularon su conocida propuesta sobre el estado expansivo mochica. Conforme con ella, élites guerreras procedentes de los valles de Moche y de Chicama conquistaron áreas adyacentes al sur (valles de Virú, Chao y Santa) llegando hasta Nepeña. La conquista se inicia, supuestamente, en la fase III de Larco (1948), y se expresa, entre otros, en la difusión del *estilo corporativo* (Moseley 1992) Mochica IV, así como en el ocaso gradual del estilo Virú-Gallinazo. El modelo que acabamos de mencionar sirvió también de punto de partida para reconstruir la organización política mochica.

A raíz del avance de las investigaciones en los últimos

diez años se multiplicaron voces críticas respecto a la cronología tradicional, basada sobre la variabilidad estilística de las botellas asa-estribo y otros tipos de cerámica ceremonial, asociables a esta categoría morfológica. En particular, los investigadores que trabajan en los valles de Jequetepeque como W. Alva, C. Donnan, y L. J. Castillo (1994 *inter alia*), de La Leche y Lambayeque, como I. Shimada (1994, Shimada y Maguiña 1994) tuvieron dificultades en aplicar a su material los criterios establecidos por R. Larco para los valles de Moche y Chicama. Surgió así la idea de diferenciar dos áreas en el territorio definido por la difusión del estilo Mochica: el área *clásica*, Mochica Sur y el área Mochica Norte, separadas, una de la otra, por las Pampas de Paiján. El destino de cada una de ellas y el ritmo de cambios habría sido diferente. Algunos investigadores, como P. Kaulicke (1991 *inter alia*) dudaron incluso de la validez de la secuencia tanto para el Norte como para el Sur. La discusión cronológica no tuvo repercusión alguna en la interpretación de la organización política, hecho que nos parece sorprendente. Castillo y Donnan (1994) han retomado los argumentos de Larco Hoyle (1938/1939), para quien el estado mochica fue gobernado por los señores de rango sacerdotal y por los jefes militares; tuvo, por lo tanto, el carácter teocrático. Wilson (1988) y Moseley (1983; Conklin y Moseley 1988), utilizando la argumentación de Carneiro (1970), optaron por la interpretación diametralmente distinta: la de un estado expansivo secular gobernado por élites guerreras. Shimada (*op.cit.*) ha seguido la última de las tres opciones interpretativas presentes en la literatura del tema desde los años 70, la que había sido formulada por Schaedel (1972, 1985b) y de algún modo anticipada por Kosok (1965). En esta lectura de las evidencias, uno o varios macrocacicazgos biétnicos quedaron sustituidos por un estado secular mochica a partir del Horizonte Medio (transición Moche IV/Moche V). A diferencia de Schaedel, quien relacionaba estos cambios con la conquista Wari, Shimada los atribuye a factores locales; estos habrían influido de manera independiente en la evolución de las instituciones políticas al Norte y al Sur de las Pampas de Paiján.

Nuestras propias excavaciones en el marco del Proyecto

"Alto Piura", así como las investigaciones sobre la iconografía mochica, nos llevan a una lectura de las evidencias distinta de las que acabamos de resumir. Las razones son las siguientes:

1. No encontramos suficiente sustento empírico para atribuir identidades étnicas diferentes a los portadores de los estilos Virú-Gallinazo y Moche. Las evidencias demuestran más bien, a nuestro juicio (Makowski, 1993, 1994), que el adjetivo "*mochica*" se refiere a todo artefacto, construcción o contexto ceremonial cuya elaboración estuvo a cargo de los especialistas relacionados con las élites gobernantes, desde la fase Mochica I, mientras que el estilo Virú-Gallinazo define a los mochica étnicamente, en oposición a otros grupos minoritarios, v.g. Salinar, Vicús, Recuay, e incluso los descendientes de los Cupisnique.

2. Si bien las Pampas de Paiján trazan efectivamente una de las fronteras culturales de cierta importancia, perceptible, por ejemplo en el mapa lingüístico, la integración política pudo haberla superado, incluso en varios momentos.

3. No creemos posible demostrar que el origen del estado mochica esté en el desarrollo urbano previo. Al contrario, un urbanismo *sui generis* está generado por el poder político, cuyo nivel de complejidad es comparable con otros estados prístinos, a pesar de varias diferencias estructurales.

4. No nos convence el uso de la dicotomía *teocrático/secular* tanto por los seguidores de Steward (1955 *inter alia*) como por los de Carneiro (1970). Existe una marcada tendencia de asociar todas las evidencias, que remiten a los aspectos religiosos de la vida política en la pre y protohistoria andina, con un poder teocrático o con la organización de tipo macrocacicazgo. La aparición de un estado secular, similar a los estados modernos estaría indicada, según estos mismos investigadores, por la presencia de formas, de configuraciones y de motivos iconográficos, relacionados con los contenidos profanos en la cultura occidental. Entre los supuestos indicadores del estado secular mencionemos: la aparición de grandes aglomeraciones

nucleadas alrededor de las construcciones piramidales, la multiplicación de los recintos ortogonales en el interior de los asentamientos. por lo que estos adquieren la apariencia planificada (urbanismo), la difusión del motivo del guerrero y del combate (guerra). Estamos convencidos que ningún estado andino es comparable con los estados semiseculares del Bronce Medio en Mesopotamia, cuyo estudio dio origen al modelo procesal de inspiración neoevolucionista, la base teórica de las comparaciones mencionadas.

Pasaremos a continuación al breve desarrollo de estas cuatro ideas.

Virú-Gallinazo y Mochica

La principal barrera para resolver el problema de la relación real entre estos dos conjuntos de la cultura material es, desde nuestro punto de vista, de orden conceptual. Se solía asumir, *a priori*, que la secuencia cronológica para el valle de Virú, definida por Ford y Willey, es válida para toda situación clasificada como "gallinazo", de mismo modo que la secuencia del valle de Moche trabajada por Moseley, Donnan, Mackey y sus colaboradores, lo sería para toda área nuclear "mochica". Ninguna de las dos presunciones resiste la confrontación con nuevas evidencias. Los hallazgos de la cerámica Mochica I y Gallinazo asociadas se multiplicaron y fueron reportados del área extensa entre los valles de Piura y de Santa. Las tumbas de la élite gobernante, mucho más importantes y más tempranas que la del *guerrero-sacerdote* de la Huaca de la Cruz, excavada por Strong (1955), fueron encontrados en los valles de Jequetepeque (La Mina y Sipán) y Piura (Loma Negra). No sólo la secuencia de Larco (1948) causó ciertos problemas de aplicación ya mencionados. La de Ford (1949) y Willey (1953), basada en las excavaciones de Bennett, Strong y Collier, es aún más problemática. Fogel (1988,1993), en su reciente revisión exhaustiva de las investigaciones mencionadas, descubre que los criterios cronológicos basados en las técnicas constructivas fueron en parte equivocados y la situación estratigráfica

CIELO:

Posición dominante:

GUERRERO DEL AGUILA

TIERRA:

Posición de mediación

MELLIZO TERRESTRE

Posición dominada:

IGUANA MÍTICA

MAR:

Posición de mediación:

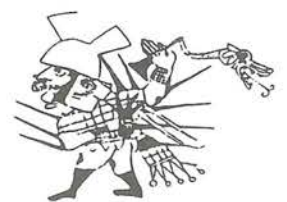
MUJER MÍTICA

Posición dominada:

MELLIZO MARINO

BAJO TIERRA:

Posición de dominante:

GUERRERO DEL BUHO

ABAJO (NOCHE)

cciones piramidales, la mul-
nacionales en el interior de los
quieren la apariencia planifi-
motivo del guerrero y del
encidos que ningún estado
los semiseculares del Bronce
udio dio origen al modelo
onista, la base teórica de las

breve desarrollo de estas cua-

olver el problema de la rela-
os de la cultura material es,
e orden conceptual. Se solía
cronológica para el valle de
es válida para toda situación
nismo modo que la secuencia
Moseley, Donnan, Mackey y
odo área nuclear "mochica".
resiste la confrontación con
s de la cerámica Mochica I y
aron y fueron reportados del
Piura y de Santa. Las tumbas
s importantes y mas tempr-
e de la Huaca de la Cruz,
on encontrados en los valles
n) y Piura (Loma Negra). No
causó ciertos problemas de
e Ford (1949) y Willey (1953),
nnett, Strong y Collier, es aún
93), en su reciente revisión ex-
encionadas, descubre que los
las técnicas constructivas fue-
la situación estratigráfica

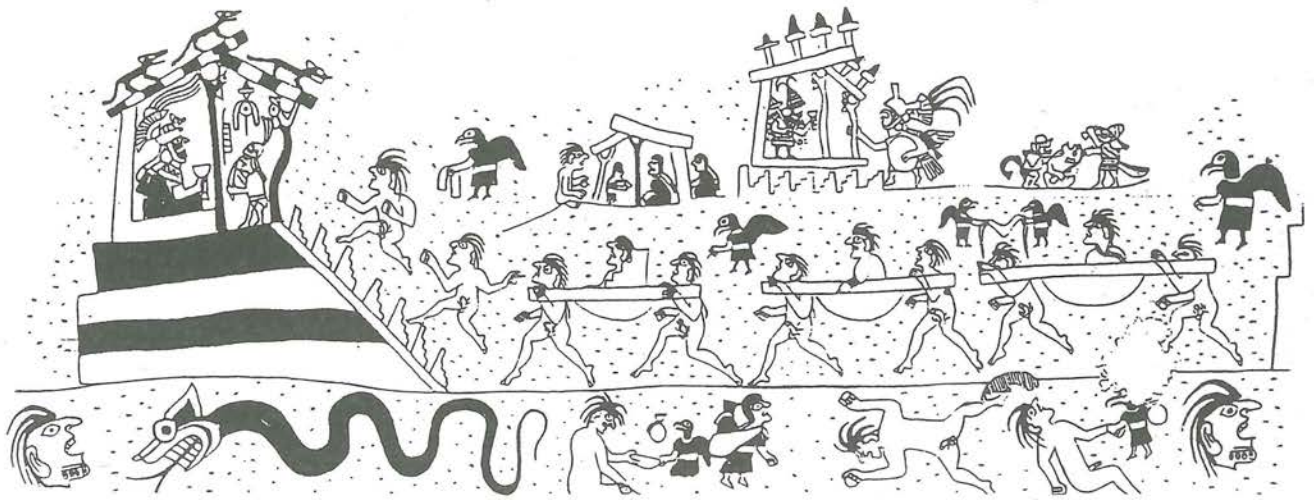
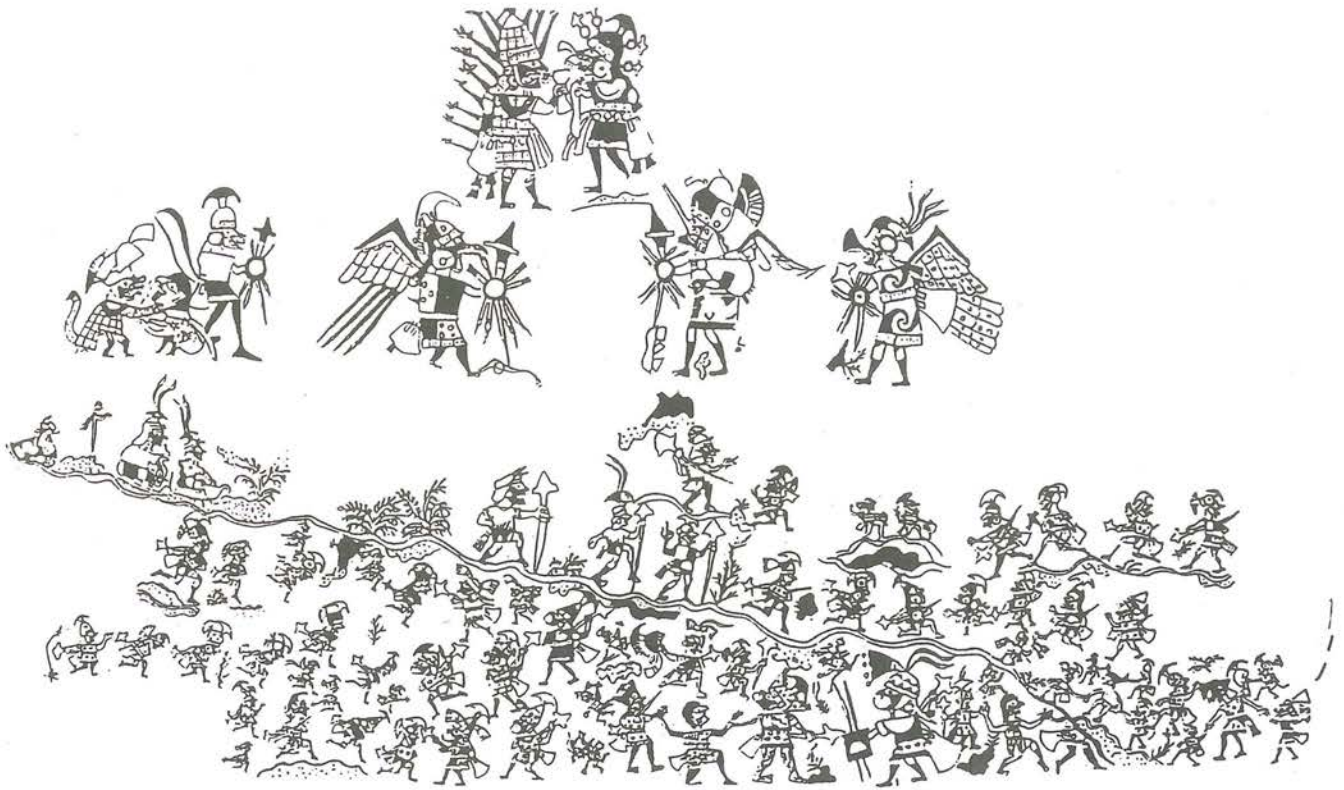
reafirmaron el status preeminente
colonización se había dado a los
virrey marqués de Montesclaros reco-
rno que los curacas eran señores de
s, pero "superiores a otros particula-

a con respecto a los hijos de
blegio del Príncipe

su propósito:

que la administración
za indígena" en su
imeros tiempos de
rucción especial
Toledo que crear:
cha disposición no
1616, Felipe III re
den (Macera 1977: 1:

ía, el ordenamiento esp
a o del estado llano sin
' (Díaz Rementería 1977
bledo estuvo de acuerd
al punto de que, por I
rigieran dos de esos pl
a, y el otro en el Cuzco
o se hizo realidad -su
previstas por el virrey
aducidas a otro colegio
Universidad limeña. Si
o dedicado, en la prác
na 1953: 286-287). En re
5 -sin éxito- la fundació
(Cárdenas 1977: 6; Egu
os dos colegios previst
ciertos desacuerdos su
(Phelan 1995: 53). Sobr
s, sabemos que él disp
partimiento de Livitac



malentendida. El material de la importante fase Gallinazo Temprano, la única eventualmente premochica, resulta tan subrepresentado, que no contiene ni un fragmento decorado, y no es posible cruzarlo ni siquiera con las muestras del vecino valle de Moche. Similares problemas tiene Wilson (1988) quien utilizando los criterios de Ford logra diferenciar sólo dos fases Gallinazo en Santa y de manera distinta que lo hace Fogel. El meollo de todos los problemas cronológicos es metodológico. La secuencia para el valle de Virú, concebida desde su origen como una secuencia regional, fue hecha con los criterios tecnológicos, enfatizando la recurrencia porcentual de variedades de la cerámica utilitaria, llana. Las relaciones locales Virú-Recuay tienen un peso particular en la variabilidad morfológica. Por ello es difícil extrapolar esta secuencia a los valles al norte del valle de Moche, incluso a Chicama, que desarrolló su propio estilo Gallinazo (Virú de Chicama: Larco 1948). La secuencia de Larco (1948), concebida como una secuencia universal, fue construida a partir de la variabilidad estilística en la cerámica ceremonial fina. Por consiguiente, las dos secuencias son difícilmente comparables y no responden probablemente al mismo ritmo de cambios.

Más allá de las controversias cronológicas, cuya solución tentativa presentamos en el cuadro adjunto, hay una serie de datos firmes que permiten la interpretación. Las vasijas ceremoniales Moche I-III o sus fragmentos se encuentran generalmente asociados con la cerámica Gallinazo Medio y Tardío en e la extensa área entre Piura y Nepeña (Kaulicke y Makowski 1988, Kaulicke 1991, Shimada y Magiña 1994, Makowski 1994). Las dos tradiciones están tan interpenetradas en estas fases, en todo el área entre Chicama y Santa, que resulta casi imposible diferenciar los contextos funerarios, o a la arquitectura Gallinazo de la Mochica Temprana, si no hay asociaciones cerámicas. Por ejemplo, los rasgos juzgados típicamente Mochica, tales como estructuras aterrazadas, adobes de molde de caña y lizos (Pérez 1993, Bawden 1994), posición extendida y ofrendas de metal en la boca en los entierros (Fogel 1993, Kaulicke 1991) ocurren con frecuencia en Gallinazo.

¿Como interpretar esta situación?

En el reciente Coloquio Moche, Shimada y Maguiña (1994) han expuesto una alternativa de interpretación, sugiriendo que cada tradición cerámica corresponde a un *ethmos* diferente: los mochica habrían subyugado, entre las fases I y III de Larco (1948), a los gallinazo en todo el área entre la Leche y Nepeña. La propuesta no nos convence por varias razones. En ninguno de los sitios excavados en área por el Proyecto "Alto Piura", entre domésticos, ceremoniales, y talleres, la cerámica Mochica Temprana y Media aparece dissociada de la Gallinazo. Ambos componentes fueron encontrados juntos en los pisos de las estructuras ceremoniales, cuyo modo de construcción (sucesivamente tapial y adobe lizo) y el diseño, son comparables con las estructuras Gallinazo en el Valle de Virú (Kaulicke 1991). La cultura material Mochica, definida por la presencia de la cerámica Gallinazo-Virú y Mochica, se opone al componente local, la cultura Vicús. Estas dos tradiciones, parcialmente contemporáneas, son diferentes en todos los aspectos: en técnicas alfareras, formas de la cerámica ceremonial y doméstica, burda y de élite, iconografía, técnicas constructivas y formas arquitectónicas, comportamientos funerarios (Makowski *et alii* 1994). No cabe duda, por ende, que cada una de ellas remite al otro componente étnico. La relación Gallinazo-Mochica, observada en Piura, se repite, que sepamos, en todos los sitios relacionados con el Mochica Temprano e incluso Medio, incluyendo el área nuclear de Moche-Chicama (Topic 1977, 1982). La fragmentería identificable como Mochica no pasa de 15% en los sitios ceremoniales y de élite, salvo entierros excepcionalmente ricos. En los contextos domésticos el porcentaje fluctúa por debajo de 10%. El resto se clasifica como Gallinazo. La otra razón por la que discrepamos con Shimada y Maguiña (1994) es de orden cronológico. Los contextos con el material Gallinazo asociados a la fragmentería fina, Mochica I-III, son estratigráficamente posteriores a los contextos Vicús Temprano, y contemporáneos con el Vicús Medio. Una amplia serie de fechados C 14, calibrados (Ziolkowski *et alii* 1994), provenientes de estos mismos contextos, sitúa la conquista del Alto Piura, por los portadores de la cerámica Gallinazo Medio y Mochica I, en el

transcurso del siglo II d.C., es decir, al inicio de la secuencia mochica, según los fechados admitidos por Shimada. La tercera razón de mis discrepancias es la siguiente. La diferencia entre los componentes cerámicos Mochica y Gallinazo no es del orden cronológico, ni étnico, sino, claramente, de orden funcional. Como Mochica se clasifican las piezas que forman la parafernalia ritual del culto oficial. A juzgar por la iconografía, las formas típicas de botellas, cántaros y cuencos, cancheros, vasos acampanulados o tazones, se relacionan con las ofrendas de sangre y con el consumo de chicha durante las ceremonias oficiales. Un grupo amplio estuvo también hecho *ex profeso*, como ofrenda funeraria. En la categoría Gallinazo predominan las formas relacionadas con el consumo y preparación de alimentos; hay también piezas destinadas para ofrendas funerarias. Llegamos entonces a la conclusión de que la cerámica hecha en talleres altamente especializados, generalmente en molde, los entierros extendidos en cámaras, las pirámides construidas de adobes hechos en molde, la iconografía, todos estos aspectos considerados Mochica, constituyen las expresiones de un organismo político centralizado, naciente. Llegamos aquí a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el nombre más adecuado para esta institución política?.

Teocrática o secular

En el fondo, creemos que las alternativas mencionadas constituyen el denominador común en la discusión. Alva y Donnan (1993) observaron con razón que el atuendo depositado en las tumbas de los gobernantes de Sipán permite identificarlos con los personajes sobrenaturales de mayor rango en la iconografía Mochica IV y V. Donnan (*ibid.*) concluyó, por ende, que los trajes otorgan a los personajes representados, y a los individuos enterrados con ellos, el *status* de sacerdotes supremos. Hay otra alternativa, de la deificación *post mortem*, la que es, creemos, más viable. Los pintores y escultores cerámicos mochica han insistido sistemáticamente en diferenciar el papel del guerrero, del papel del sacerdote; supieron también representar al sacerdote disfrazado de tal manera, para que éste pueda distinguirse de la divinidad (Makowski 1994a y fig.);

nunca hacían confundir el escenario sobrenatural de una actividad ritual mítica con un escenario real del sacrificio, o de la ofrenda efectuada en el contexto terrenal. El Tema de Presentación es justamente un buen ejemplo de esta capacidad. El sacerdote se diferencia del guerrero por su traje femenino y por el turbante (Benson 1975, Hocquenghem 1977).

En un reciente estudio (Makowski 1994a), hemos hecho el ensayo de reconstrucción del panteón mochica y lo hemos confrontado con las categorías iconográficas de personajes humanos de rango entre guerreros y sacerdotes. El resultado es el siguiente. Cuatro divinidades masculinas asumen papeles protagónicos. Dos de ellas, consideradas por todos los investigadores del tema como supremas, se caracterizan por su atuendo guerrero y por el hecho de que en ciertos contextos narrativos adquieren rasgos ornitomorfos. La de mayor rango revela en cierto contextos narrativos su oculta, segunda personalidad del águila pescadora, la otra la personalidad del búho. Una águila guerrera subalterna y un sacerdote-búho constituyen sus respectivos acólitos masculinos. La probable continuidad de tradición desde los tiempos Cupisnique, en los que se perfila el mismo juego de personalidades ornitomorfas opuestas merece el énfasis. La principal diferencia entre mi propuesta y la de A. M. Hocquenghem (1987) y de J. Golte (1993) consiste justamente en el hecho de que ellos consideran que los guerreros antropomorfos y ornitomorfos de rango remiten respectivamente a personajes distintos (B de Golte, F-43, G es el mismo personaje, confundido en F con su acólito). Las dos divinidades supremas suelen ser representadas en espacios opuestos (fig.). La que denomino el **Guerrero del Águila** es transportada en la litera por aves, y la asociación constante con el arco-serpiente bicéfala sugiere que su residencia está en el cielo. Los rayos claros evocan probablemente alguna connotación solar. El **Guerrero del Búho** suele residir en una cueva, en el subsuelo, o al pie de una montaña. Esta contraparte del Guerrero del Águila puede emitir rayos oscuros. La Mujer Mítica, de frecuente aspecto lunar (Hocquenghem y Lyon 1980, Holmquist 1992) es su compañera y aliada. El juego de oposiciones similar se repite en el nivel jerárquicamente inferior, el de las divinidades, cuyo papel mediador, del nexo entre la pareja

suprema y la humanidad, es transparente. Este papel se expresa también en el hecho de que ambas parecen conocer la muerte. Nos referimos a la divinidad guerrera, plenamente antropomorfa, dotada de cinturones de serpientes, generalmente vestida de misma manera que los participantes de la caza de venado. Este personaje, llamado Aia Paec por R:Larco (1938/39), es el más popular en la iconografía mochica, desde la I fase, desempeñándose como el protagonista principal en todas estas narraciones figurativas, míticas, que parecen sustentar al origen de los ritos y de los costumbres mochicas (Castillo 1989). La iguana antropomorfa, a veces vestida de mismo modo como los lómeros en las escenas de recolección de plantas y caracoles, a veces de mujer, es su fiel compañera. La otra divinidad del rango correspondiente es de sexo femenino. La única diosa mochica está representada como dueña del mar, en cuya faz se pasea utilizando como bote la creciente lunar (Cordy Collins 1977, Holmquist 1992). Otra divinidad masculina de cinturones de serpientes, muy difícil de diferenciar de Aia Paec (Berezkin 1980), cumple la función de su acólito y servidor. Este último personaje, a quien llamamos el Mellizo Marino para diferenciarlo de su homólogo Mellizo Terrestre, se viste como los cazadores de lobos marinos y los pescadores costeros. En la organización del panteón, reconstruido de esta manera, se refleja con toda claridad una concepción cuatripartita del universo, (sugerida por Hocquenghem 1986). En los atuendos se expresa el principio de clasificación jerárquica tripartita. El mismo tipo de vestido llevan:

1. Los dioses supremos y los guerreros de alto rango;
2. El dios mediador, los guerreros de menor rango y los cazadores de venado;
3. Los acólitos subalternos, los guerreros subalternos, los pescadores y los *lómeros*.

Un grupo aparte constituyen las mujeres y los sacerdotes que visten la túnica larga como la Mujer Mítica, divinidad femenina mediadora. La estrecha correspondencia en vestidos entre los hombres y los dioses va más lejos aún. Los sacerdotes supremos ostentan el tocado correspondiente a las dos divinidades

masculinas mellizas (fig.). El señor supremo suele lucir un suntuoso traje de guerrero con un casco compuesto: una de sus partes corresponde al Guerrero del Águila, la otra al Guerrero del Búho. Los jefes guerreros de rango comparten sus tocados con las cuatro divinidades masculinas. Los otros jefes subalternos llevan los tocados correspondientes a las divinidades menores con cabezas de aves, felinos, monos, y cánidos. La estructura simbólica de las relaciones entre las mitades y las parcialidades se refleja con precisión en la versión más compleja del tema de combate conocida, estilísticamente Moche V (fig.). En la parte superior está representada una de las dos ceremonias del ofrecimiento de la copa (Makowski 1994a): El Guerrero del Búho recibe el homenaje del Mellizo Marino en presencia de dos parejas de divinidades subalternas. Al analizar la escena nos damos cuenta de que hay cuatro grupos de guerreros que combaten, frente a frente, en ambas orillas de un río. En el cuarto inferior derecho (río abajo) está representado el desenlace del combate, y en el superior izquierdo (río arriba) una llamada a la escena de recepción de los prisioneros y del botín: armas y trajes de los vencidos. Los cascos de los combatientes ayudan a entender la organización del combate puesto que repiten las formas de los cascos de las divinidades tutelares. En resumen la organización es la siguiente.

Dimensión mítica:

Derecha:.....**Izquierda:**
 Guerrero del Búho.....Mellizo Marino
 Zorro.....Gallinazo.....Ave-zancuda.....Pato

Dimensión real:

Río arriba:.....**Río abajo:**

Margen izquierda : guerreros del Pato Mítico v/s guerreros del Zorro Mítico

Pierden: guerreros del Zorro Mítico

Margen derecha: guerreros de la Ave Zancuda contra guerreros del Gallinazo

Pierden: guerreros de la Ave Zancuda

Como se desprende de este análisis, en el combate de la margen izquierda pierde la gente de la segunda persona de la parcialidad dominante del Guerrero del Búho (parcialidad serrana), mientras que en el combate de la margen derecha, la peor parte lleva la gente de la segunda persona en la parcialidad subordinada del Mellizo Marino (parcialidad costeña). Hablamos de parcialidades y no de mitades puesto que en esta escena están presentes sólo los subalternos de uno de los dioses principales mochica. Conocemos representaciones de combates, cuyos protagonistas están ataviados de tocados, que se relacionan con guerreros divinos del séquito del Guerrero del Águila: posiblemente, Águila Marina, Halcón, Puma y Jaguar, a juzgar por la escena de Rebelión de los Objetos (fig.). La identidad de estos dioses subalternos pudo, sin embargo, variar de valle en valle y de época en época. Hocquenghem (1986) y Donnan (1975, Donnan y Alva 1993 *inter alia*) demostraron de manera convincente que el principal sacrificio del calendario ceremonial mochica está representado en el Tema de Presentación, y que el brebaje consumido por los dioses está sacado de las venas de prisioneros tomados en combate. En uno de mis estudios recientes (Makowski 1994a, figs. 17, 18) intenté demostrar que hay dos sacrificios mayores y posiblemente, dos menores: el principal es en honor al Guerrero del Águila, y participan en el todas las divinidades. En este sacrificio (vg. Hocquenghem 1986, figs.100, 186-188; Donnan y Alva 1993, figs.142, 143), los cautivos reciben la muerte en el transcurso de una carrera ritual desde los cerros hacia el centro ceremonial en la costa (véase también recientemente Ziegelboim 1996 a,b). El otro sacrificio reúne sólo al séquito del Guerrero del Búho (vg. Hocquenghem 1986, fig.102). Los prisioneros están, en este caso, transportados en botes de totora hacia las islas, donde se les sacrifica (*ibid.* figs 107-111). Este juego de oposiciones es muy recurrente en la iconografía Mochica Tardía, vg. caza de lobos marinos contra caza de venado, pesca contra recolección de caracoles y plantas de las lomas. En resumen, el esquema de la estructura del poder se vislumbra de manera muy clara y tiene las características de la diarquía detectada hace 30 años por Rostworowski (1961, 1983 *inter alia*). Ramírez (1990) encon-

tró evidencias de un sistema casi idéntico en las fuentes coloniales procedentes de Trujillo.

Mitad superior (valle dominante)

Mitad inferior (valle dominado)

Podemos ahora volver a formular la pregunta inicial. A juzgar por la iconografía y por las tumbas de élite, el poder político está a cargo de los jefes guerreros y no de los sacerdotes cuyo *status* es claramente subalterno. Ello podría constituir un argumento a favor del estado profano. Sin embargo, el poder de los jefes-guerreros está claramente respaldado por una coherente ideología religiosa, la que los convierte en representantes de las divinidades ancestrales en la tierra. Mencionemos también que hay varios indicios para pensar que la doctrina escatológica estaba estructurada según uno de los grandes mitos cosmogónicos: el de la muerte, de los combates y del renacimiento del Mellizo Terrestre, reconstruido en detalles por Castillo (1989, 1991) y Golte (1993). ¿Qué tan antigua es la doctrina religiosa cuyos principios acabamos de esbozar? La iconografía de objetos de metal, particularmente de los cuchillos ceremoniales, sugiere que ya está formada en la fase I (Makowski *et alii* 1994:253, fig.157). Hay sólo una modificación probable a la vista. A partir de la fase III o IV, una antigua divinidad masculina del mar, representada aún en la Huaca de la Luna, empieza probablemente a ceder su sitio a la Mujer Mítica (McClelland 1990), prestando parte de su personalidad al Mellizo Marino. No cabe por ello duda, para mí, de que el complejo sistema político se sustenta desde la fase I en esta doctrina, la que define el sitio preciso de cada curaca y de cada comunidad y establece las reglas de complementariedad y reciprocidad. Los curacas mochicas que tuvieron el deseo de romper las reglas de juego e invadir al vecino debían haber recordado el triste destino de los invasores y de los rebeldes en sus mitos cosmogónicos: el Mellizo Terrestre y la Mujer Mítica. No es difícil percibir que los principios de organización y el grado

de sofisticación de esta cosmología son muy similares al sistema imperial cuzqueño en la reconstrucción de Zuidema (1986, 1989 *inter alia*).

Cacicazgo contra Estado

La distinción entre estos dos tipos de organización nace de la reflexión neoevolucionista en la antropología. Desde los aportes teóricos de Steward (1955) y las propuestas de metodología de campo de Adams (1965, 1981 *inter alia*), y en los Andes de Willey (1953), el seguimiento de los patrones de asentamiento es el punto de partida obligado. Se compara implícitamente para este fin la evolución que conlleva en Mesopotamia y Susiana a la formación de la sociedad estratificada en clases antagónicas, y del Estado que defiende los derechos individuales, incluyendo los de la propiedad privada. Nos referimos a la evolución o *revolución urbana*, para recordar la propuesta de Childe. No tenemos tiempo para abordar seriamente este tema. Quisiéramos solamente dejar en claro que el problema del entendimiento de la estructura política mochica forma parte integral de la discusión más amplia sobre las características del Estado en los Andes, y cerrar esta ponencia con una breve reflexión sobre la evolución de patrones de asentamiento mochica. Como podemos apreciar en el cuadro (fig.) se distinguen en ella cuatro etapas contrastantes con la situación en el Formativo Superior. Durante los siglos I y II de nuestra era, con la fase Mochica I, se inician las tendencias aglomerativas que harán nacer el típico patrón Mochica-Gallinazo. Un asentamiento grande de carácter ceremonial se forma en la cercanía del litoral; la imponente pirámide central está rodeada de estructuras menores, ceremoniales y domésticas, diseminados de manera desordenada en los alrededores. En la entrada al estrecho valle medio hay otra concentración de asentamientos mayores; esta vez, son varios y generalmente fortificados (vg. los famosos *castillos* de Virú). Alrededor de ellos hay pequeñas aldeas y las denominadas residencias de élite. El espacio entre estos dos polos opuestos está ocupado por aldeas equidistantes, puntos defensivos, y ante todo, luga-

res ceremoniales de diferente forma y carácter. Ordenadas a lo largo de canales, estas *huacas* determinan probablemente el curso de los caminos ceremoniales y organizan el paisaje sagrado, en el que se desarrollan las carreras y los combates rituales. En la fase clásica Mochica, entre aproximadamente 400 y 550 d.C, el esquema básico no varía tanto en realidad. Es cierto, hay innumerables evidencias de la capacidad política para organizar el trabajo corporativo, planificar la remodelación de viejos centros ceremoniales, y construir nuevos, como en el caso de Virú. Esta capacidad es perceptible también en la producción alfarera masificada y centralizada. El diseño dual de los templos aterrazados, perceptible con fuerza particular, en la capital del valle de Moche y en el Brujo de Chicama, coincide bien con los potenciales contenidos, insinuados por la iconografía. Nos parece probable que cada pareja de las *huacas* principales constituía la sede de una de las divinidades principales y de su *segunda persona*. La reducción del número de sitios fortificados, incluso en los valles periféricos (vg. Nepeña) demuestra que el sistema político basado en la red de interdependencias obligadas entre los señores de diferentes rangos fue eficiente. Cabe mencionar que es un sistema muy diferente del mesopotámico, en el que la ciudad, ubicada en la parte central del área bajo riego, concentraba no sólo hasta 70% de la población sino, ante todo, también todas las funciones: la ceremonial, la administrativa, la residencial de élite y la defensiva (Makowski 1996). En la última fase Mochica, las capitales se desplazan hacia el lugar estratégico frente a la red de riego y parecen concentrar funciones antes repartidas entre varios centros administrativos, vg. Pampa Grande y Galindo, pero el nuevo sistema no sobrevivirá a la caída de los estados mochica (Shimada 1994a). No cabe duda de que esta tardía tendencia aglomerativa es una de las respuestas a la situación de presión, interna y externa propia del Horizonte Medio. La ofensiva iconográfica forma parte de esta misma respuesta. Los temas originalmente (fase Mochica I) restringidos a la decoración de símbolos de poder (cuchillos-cetros), en las fases finales (particularmente Mochica V) se desplazan hacia la superficie de vasijas ceremoniales, posiblemente utilizadas en las ceremonias

públicas. La sociedad amenazada pretende quizás afirmar sus valores.

Resulta claro, espero, que las alternativas planteadas en el último subtítulo fueron retóricas. No es cuestión de buscar etiquetas para encasillar la realidad andina, mucho más cercana de las viejas civilizaciones, de base esencialmente rural como la egipcia, que de las culturas urbanas de Mesopotamia. Es más bien imprescindible entender cómo cambia la articulación entre las élites y una sociedad étnicamente diversificada, a lo largo de los siglos.

REFERENCIAS

- Adams R. McC.,
1965. *The land behind Baghdad*, Chicago
- Adams R.McC y H.J. Nissen,
1972 *The Uruk countryside*, Chicago.
- Adams R.McC.
1981., *Heartland of cities*, Chicago
- Alva W. y C.Donnan,
1993 *Tumbas reales de Sipán*, Fowler Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.
- Bawden G.,
1977 *Galindo and the nature of the Middle Horizon in the Northern Coastal Peru*, Ph.D. tesis, Harvard University.
- Bawden G.,
1994 "La paradoja estructural: la cultura Moche como ideología política", en: Uceda y Mujica: 389-414.
- Benson E.,
1975 "Dead Associated Figures on Mochica Pottery", en: *Death and Afterlife in Precolumbian America, a Conference at Dumbarton Oaks, October 1973*: 105-143, Dumbarton Oaks.
- Berezkin Y.E,
1980 "An identification of anthropomorphic mythological personages in Moche representations", en: *Ñawpa Pacha*, n° XVIII: 1- 26, Berkeley.
- Carneiro R.,
1970 "A Theory of the Origin of the State", en: *Science* n° 169:733-738,.

- Castillo L.J.,
1989 *Personajes míticos, escenas y narraciones en la iconografía mochica*, Lima.
- Castillo Butters L.J.,
1991 *Narrations in Moche Art*, Tesis de maestría, University of California at Los Angeles, Ms.
- Childe V. Gordon,
1982 *Los orígenes de la civilización*, Mexico, Fondo de Cultura Económica (I ed. inglesa 1936).
- Conklin W.J., y M.E. Moseley,
1988 "The patterns of art and power in the Early Intermediate Period", en: *Peruvian Prehistory. An Overview of Pre-Inca Society*, R.W. Keatine (ed.): 145-163, Cambridge.
- Cordy Collins A.,
1977 "The moon is a boat! A study in iconographic methodology", en: *Pre-Columbian Art History, Selected Readings*, A.Cordy-Collins y J.Stern (eds): 421—434, Peek Publ., Palo Alto.
- Donnan Ch.
1975 "The thematic approach to Moche iconography", en: *Journal of Latin American Lore*, n°1(2): 147-162, Latin American Center, University of California, Los Angeles.
- Donnan Ch.
1994 *Tombs for the living: andean mortuary practices. A symposium at Dumbarton Oaks, 12, 13.10.1991*, Dillihay T (ed.), Washington D.C.
- Donnan Ch. y L.J. Castillo,
1994 "Excavaciones de tumbas de sacerdotizas Moche en San José de Moro, Jequetepeque, en: *Uceda y Mujica 1994*: 415-424,.

- Fogel H., *The Gallinazo Occupation of the Virú Valley*, tesis M.A., Yale University, Ms.
- Fogel H., 1993 *Settlements in Time: A Study of Social and Political Development during the Gallinazo Occupation of the North Coast of Perú*, tesis PH.D., Yale University, University Microfilm International, Ann Arbor.
- Ford J.A.,
1949 "Cultural dating of prehistoric sites in Virú Valley, Perú" en: "Surface survey of the Virú Valley, Perú", por J.A.Ford y G.R.Willey, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 43(1): 29-87, New York.
- Gallardo R.C. y J.Narro Carrasco,
1993 "Revisión de la arquitectura de la Huaca del Sol - Sección 2", en: *Revista del Museo de Arqueología* n°4, Trujillo: 89-104.
- Kroeber A.L.,
1925 *The Uhle Pottery Collections from Moche University of California*, en: *Publications in American Anthropology and Ethnology*, n°21(5): 191-234, Berkeley.
- Golte J.,
1993 *Íconos y narraciones. La reconstrucción de una secuencia de imágenes Moche*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Hocquenghem A.M.,
1977 "Les représentations de chamans dans l'iconographie mochica" en: *Ñawpa Pacha* n°15: 123-130, Berkeley.
- Hocquenghem A.M.,
1987 *Iconografía Mochica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- Hocquenghem A.M. y P.Lyon,
1980 "A class of anthropomorphic supernatural female in Moche iconography" en: *Ñawpa Pacha* n°18: 27-50, Berkeley.
- Holmquist U.,
1992 *El personaje Mítico Femenino en la Iconografía Moche*, Tesis de grado, Pontificia Universidad Católica del Perú, Ms.
- Kaulicke P.,
1991 "El Periodo Intermedio Temprano en el Alto Piura: avances del proyecto arqueológico "Alto Piura" (1987-1990), en: Piura et sa Région, A.M. Hocquenghem (ed.), *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, n°20(2):381-422, Lima.
- Kaulicke P.,
1992 "Moche, Vicús-Moche y el Mochica Temprano", en: *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* n° 21(3): 853-903, Lima.
- Kaulicke P. y K. Makowski,
1990 *Proyecto Arqueológico "Alto Piura". Informe preliminar de las campañas de 1988 y 1989, Informe presentado al INC.*, Lima Ms.
- Kosok P.,
1965 *Life, Land and Water in Ancient Peru*, New York, Long Island University Press.
- Larco Hoyle R.
1938,1939 *Los Mochicas*, vols 1,2, Lima.
- Larco Hoyle R.
1949 *Cronología arqueológica del norte del Perú*, Sociedad Geográfica Americana, Buenos Aires.
- Makowski K.,
1994 "Las grandes culturas de la Costa Norte." en: *Historia*

y *Cultura del Perú*, Universidad de Lima, Museo de la Nación, Lima.

Makowski K.,

1994 "La figura del *oficiante* en la iconografía mochica: ¿shamán o sacerdote?", en: *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*, L.Millones y M.Lemlij eds., BPP-SIDEA, Lima: 52-101.

Makowski K.,

1994 "Los Señores de Loma Negra" en: *Vicús*, K.Makowski (comp.): 83-142, Banco de Credito, Lima.

Makowski K.,

1996 "La ciudad y el origen de la civilización en los Andes (sobre el imperativo y los límites de la comparación en la prehistoria)", en: *Cuadernos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas* n° 15, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Makowski K., I. Amaro y O. Eléspuru,

1994 "Historia de una conquista" en: *Vicús*, K.Makowski (comp.): 211-282, Banco de Crédito, Lima.

Mogrovejo J.,

1995 *La evidencia funeraria Mochica de la Huaca de la Cruz, valle de Virú*, Tesis de grado, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima (Ms).

Moseley M.E.,

1975 "Prehistoric Principles of Labor Organization in the Moche Valley, Perú", *American Antiquity*, n° 40, : 191-196.

Moseley M.E.,

1983 "Pattern of Settlement and Preservation in the Virú and Moche Valleys", en: *Prehistoric Settlement Patterns*, E.Z. Vogt y R.Leventhal eds., : 423-442, University of Mexixo Press, Albuquerque.

- Moseley M.E., Cordy Collins A., y M.Rostworowski (eds),
1990 *The northern dynasties kinship and statecraft in Chimor, A Symposium at Dumbarton Oaks (October 1985)*, Washington, Dumbarton Oaks Library.
- Moseley M.E.,
1992 *The Incas and Their Ancestors. The Archaeology of Peru*, Thames and Hudson, Londres.
- Narváez A.,
1994 "La Mina: una tumba Moche I en el valle de Jequetepeque", en: Uceda y Mujica: 59-92.
- Pérez I.,
1994 "Notas sobre la denominación y estructura de una huaca mochica en Florencia de Mora, valle de Moche", en: Uceda y Mujica : 223-250.
- Proulx D.A.,
1982 "Territoriality in the Early Intermediate Period: the case of Moche and Recuay, en: *Ñawpa Pacha*, vol.20: 83-96.
- Rostworowski M,
1961 *Curacas y sucesiones. Costa Norte*, Imprenta Minerva, Lima.
- Rostworowski M.,
1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Schaedel R.P.,
1996 "Incipient Urbanization and Secularization in Tiahuanacoid Peru", en: *American Antiquity*, vol. 31: 338-344.
- Schaedel R.P.,
1966 "Urban Growth and Ekistics on the Peruvian Coast", en *Actas y Memorias del 36 Congreso Internacional de Americanistas* vol.1: 531-539, Sevilla.

- Schaedel R.P.,
 1978 "The City and the Origin of the State in America", en: *Urbanization in the Americas from its Beginnings to the Present*, R.P. Schaedel (ed.): 31-49, The Hague: Mouton Publ.
- Schaedel R.P.,
 1980 "The Commonality in Processual Trends in the Urbanization Process: Urbanization and the Redistributive Function in the Central Andes", en: *Origin of Cities and Complex Societies in the Americas. A Brief Reader*, R.P.Schaedel (ed.): 10-24, Berlín.
- Schaedel R.P.,
 1980 "The Growth of Cities and the Origin of Complex Societies in the New World", *ibid.*: 1-9.
- Schaedel R.P.,
 1988 "Andean World View: Hierarchy or Reciprocity, Regulation or Control?", en: *Current Anthropology* vol.29(5) : 768-775.
- Service E.R.,
 1975 *Origin of the State and Civilization*, New York , Norton.
- Shimada I.,
 1994 *Pampa Grande and the Mochica Culture*, University of Texas Press, Austin.
- Shimada I. y Maguiña A.,
 1994 "Nueva visión sobre la cultura Gallinazo y su relación con la cultura Moche", en: Uceda y Mujica: 31-58
- Steward J.H., R.M. Adams, D.Collier, A.Palerm, K.A.Wittfogel, R.A.Beals,
 1995 *Las Civilizaciones Antiguas del Viejo Mundo y de America. Simposium sobre las civilizaciones de regadío*, Washington D.C., Union Panamericana.

- Topic Lange T.,
1982 "The Early Intermediate Period and its legacy" en:
Chan Chan: Andean Desert City, M.E.Moseley y K.Day
(eds): 255-284, The University of New Mexico Press,
Albuquerque 1982.
- Uceda S. y E.Mujica,
1994 *Moche, propuestas y perspectivas. Actas del Primer Colo-
quio sobre la Cultura Moche*, Trujillo 1993, Trujillo.
- Wiley G.R.,
1953 *Prehistoric settlements patterns in the Viru Valley,
northern Peru*, Bureau of American Ethnology, Bu-
lletin 135, Washington D.C., Smithsonian Institution.
- Wilson D.J.,
1988 *Prehistoric settlement in the lower Santa Valley, Peru*,
Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- Ziegelboim A.,
1996 en: "*Current Research in Andean Antiquity*", A.
Zigelboim y C.Barnes (eds), 1995 Journal of the
Steward Anthropological Society vol 23, n°1-2: 189-
227, Urbana-Champaign.
- Ziolkowski M.S., Pazdur M.F. Krzanowski A. y Michczynski A.,
1994 *Andes. Radiocarbon Database for Bolivia, Ecuador and
Peru*, Warsaw University, Silesian Technical
University, Varsovia-Gliwice.
- Zuidema R.T.,
1986 *La civilization Inca au Cuzco*, Collège de France, Presses
Universitaires de France, Paris.
- Zuidema R.T.,
1999 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, FOM-
CIENCIAS, Lima 1989.

Prestigio y poder en la institución del cacicazgo. Partidos coloniales de Maule e Itata, Capitanía General de Chile, entre los siglos XVI y XVII.¹

Viviana Manríquez S.

Universidad Academia de Humanismo Cristiano

Carolina Odone C.

Alejandra Vega P.

En los partidos coloniales de Maule e Itata, ubicados en la zona centro-sur de Chile y correspondientes a las actuales regiones del Maule y del Biobío, los españoles, al menos en el periodo que abarca desde fines del siglo XVI y durante todo el siglo XVII, utilizan y mantienen a las autoridades políticas "ancestrales" y las convierten en la "cabeza visible" de la población indígena a ellos encomendada, readecuándolas a sus necesidades y alterando algunos aspectos del sistema de herencia y sucesión del cargo². Creemos interesante proponer que una de estas readecuaciones aplicadas a las autoridades indígenas "tradicionales" por los españoles, guarda directa relación con la concepción de constricción del espacio que implementan, al reducir a los indígenas encomendados a pueblos de indios o bien a estancias de explotación agroganaderas. Es decir, dejan las "cabezas" principales y eliminan las autoridades indígenas de familias extensas o de pequeños grupos de familias emparentadas entre sí.

Esta "reducción" hispana de las autoridades indígenas no

1 La presente ponencia recoge una parte de los resultados del primer año de trabajo del proyecto FONDECYT n° 1950068, "Etnohistoria del corregimiento del Maule. La población indígena y el territorio en los siglos XVI y XVII".

2* La imposición del mayorazgo (heredan los hijos mayores hombres) y los nombramientos de caciques interinos son expresiones de los cambios implementados por los españoles.

invalida el prestigio social del cual se invisten los que mantienen el cacicazgo frente a la población indígena. A la par, las autoridades indígenas "menores" también conservan una cuota de prestigio social e incluso político entre los indígenas, situación que por su ilegitimidad hispana se hace más invisible en la documentación.

Lo importante aquí es señalar que esas autoridades mantienen su prestigio y poder frente a los indígenas, incluso cuando son trasladados desde sus lugares de origen. Es decir, el poder político no se ejerce sobre un territorio determinado sino sobre la población perteneciente a ese territorio o sujeta a un cacique.

En este contexto, proponemos el establecimiento de algunos mecanismos tradicionales que se articulan para que un miembro de un pueblo o parcialidad llegue a ser cacique principal o señor de determinado territorio o población. Sugerimos que en las localidades estudiadas se da una especie de yuxtaposición entre la herencia "ancestral" y el mayorazgo impuesto por los españoles, donde la mayoría de las veces ambos sistemas funcionan de manera simultánea. Si bien el heredero del cacicazgo debe ser el hijo mayor del cacique, en ciertas situaciones el cacicazgo se hereda por vía materna.

Otra situación se da con respecto a las cacicas. Jurídicamente, a ojos de la legalidad hispana no tienen ningún derecho como autoridad. Sin embargo, las esposas de los caciques principales son mencionadas como cacicas (sean éstas indígenas o españolas) y las hijas de éstos también; además del prestigio social que esta denominación conlleva, en algunas circunstancias aparecen ejerciendo poder político al interior de su localidad.

Trajes y curacas ¿una cuestión de identidad?

José Luis Martínez C.

Los estudiosos de las sociedades andinas están familiarizados, en mayor o menor grado, tanto con la importancia de los textiles como con algunas de las tantas facetas de esa relación aparentemente privilegiada que mantenían las autoridades étnicas con los tejidos. Diversos son los trabajos que han descrito, en una u otra dirección, determinados vínculos entre los dirigentes étnicos y los tejidos, ya sea como mecanismos de relación entre el Tawantinsuyu y las unidades étnicas (Murra 1975, 1989), o como elementos de acumulación de un poder de intercambio y redistribución, es decir, como prácticas concretas de ciertos momentos del ejercicio del poder político.

Hay, por otra parte, un relativo consenso entre quienes han tratado el tema, acerca de lo que podríamos llamar una "función emblemática" de ciertos tejidos, que usados principalmente por el inca o por los dirigentes contribuirían a denotar su presencia y dignidad, cuestión que ya fuera señalada hace cien años atrás por Jiménez de la Espada (1923 [1892]).

Dentro de las muchas funciones rituales de los dirigentes étnicos andinos, pareciera haber estado asimismo la custodia de determinados objetos ceremoniales de uso colectivo, entre los cuales se destacarían trajes y tejidos.

De esta manera, en esta ponencia se intenta explorar, por una parte, la relación entre las autoridades étnicas y ciertos objetos emblemáticos y, por otra, intentar visualizar cómo funcio-

naba, en el nivel de prácticas discursivas y rituales, esa relación con los mecanismos de control de la población dispersa territorialmente y con las definiciones de identidad del grupo social.

Esta ponencia forma parte del proyecto FONDECYT 1960774.

Kurakas, linajes y el Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII

Scarlett O'Phelan Godoy

El tema del nacionalismo inca no es nuevo. John Rowe escribió, en 1954, un sugerente artículo que bajo ese nombre ha inspirado posteriores líneas de investigación.¹ Su aporte es indiscutible. Creo, sin embargo, que algunos de sus planteamientos -a la luz de nuevos trabajos- deben ser repensados. Es más, mi propuesta es que la presencia de Túpac Amaru II como el último eslabón de este movimiento nacional inca no se ajusta con la postura que asumieron los más renombrados linajes cuzqueños frente a la gran rebelión. Me refiero, por ejemplo, a los Tito Atauchi, los Sahuaraura, los Choqueguanca. Todos ellos habían sido reconocidos y ratificados por la Corona y sus descendientes habían recibido privilegios y distinciones durante el siglo XVIII. En gratitud a estas concesiones, que los hacían sentirse parte del sistema colonial todos, sin excepción, se opusieron tenazmente a la rebelión tupacamarista.

Dos años clave: 1725 y 1745

En 1725, a sólo un año de haber asumido el cargo de virrey del Perú, el marqués de Castelfuerte hizo efectiva la cédula

1 John Rowe. "El movimiento Nacional Inca del siglo XVIII." *Revista Universitaria del Cuzco*. No.107.(1954). El trabajo ha sido reeditado en la antología publicada por Alberto Flores Galindo, *Túpac Amaru II-1780*. Lima, 1976.

la de 1691, que confería a los indios principales y nobles -llámese caciques confirmados- la capacidad de ser promovidos a dignidades eclesiásticas y oficios públicos, en reconocimiento de su limpieza de sangre.² Es en éste contexto que se desata, entre la élite indígena, la "fiebre" por las probanzas de nobleza. Tendrán más éxito en sus gestiones aquellos caciques que, por un lado, puedan financiar éstos costosos trámites y, por otro, puedan demostrar ser descendientes de los Incas.

Dentro de ellos, encontramos a dos de los linajes realistas: los Sahuaraura y los Titu Atauchi. Así se aprobó, el 20 de Agosto de 1745, la probanza de nobleza de don Nicolás Sahuaraura Inga y, sólo dos meses después, el 23 de Octubre de 1745, ocurrió lo mismo con la de don Asencio Ramos Titu Atauchi.³ Ambos, por lo tanto, eran de allí en adelante equiparables a los hijosdalgos de Castilla. Además, es oportuno señalar que ambos linajes estaban emparentados.⁴ Esto demuestra que dentro de la élite indígena la endogamia también funcionó como un mecanismo que preservó y reprodujo a las grandes familias.

Es interesante notar que precisamente en julio de 1745 tomaba el mando del virreinato del Perú Don José Antonio Manso de Velasco, conde de Superunda.⁵ En agosto y octubre del mismo año se ratificaba como caciques de sangre a los Sahuaraura y a los Tito Atahuchi. Parece que estos no fueron los únicos linajes confirmados en su calidad de nobles, pues Francisco Guamotupa reivindicó en 1792 el cacicazgo de

2 Archivo General de Indias (A.G.I.) Audiencia de Lima. Leg.412. Año 1726. El marqués de Castelfuerte da cuenta a V.M. de haber obedecido la real cédula del 28 de febrero del año próximo pasado de 1725.

3 Ella Dunbar Temple. "Un linaje incaico durante la dominación española: Los Sahuaraura." *Revista Histórica*. No.18(1949).p.56.

4 *Ibid.*p.57.

5 *Relación y Documentos de Gobierno del Virrey del Perú José Antonio Manso de Velasco, conde de Superunda (1745-1761)* Introducción, edición, notas e índices de Alfredo Moreno Cebrián. Madrid, 1983. p.19. Llegó al Callao procedente de Chile el 10 de julio de 1745, para asumir las funciones de virrey del Perú.

Caycay ubicado en Paucartambo, aludiendo que tenía en su poder provisiones de amparo otorgadas por el conde de Superunda.⁶ Fue Superunda también quien oficializó a Don Diego Choqueguanca, en 1754, como cacique propietario de Azángaro.⁷ La trayectoria de los Choqueguanca como enemigos acérrimos de Túpac Amaru es bastante conocida. Su apoyo incondicional al ejército realista determinó que su obraje y casas fueran saqueadas y quemadas por los rebeldes.⁸

Pero 1745 no fue el año en que se ratificó en su nobleza exclusivamente a los linajes incaicos. Ese mismo año, de acuerdo a la memoria de gobierno del virrey conde de Superunda, se otorgaron también cuatro títulos de Castilla. Entre los favorecidos estuvieron Isidro Gutiérrez Cossío (conde de San Isidro), Gaspar de Velarde y Ceballos (conde de Torre Velarde), Diego Quint y Reaño (marqués de San Felipe el Real) y Pedro Ortiz de Foronda (conde de Valle Hermoso). Todos los títulos fueron adjudicados el 25 de agosto de 1745.⁹ Adicionalmente, el 7 de Junio de 1747 se concedió el título de conde de San Javier y Casa Laredo a Francisco Ventura Ramírez de Laredo.¹⁰ Esto indica que durante el período en cuestión, hubo una política prescrita por parte de la Corona para favorecer con títulos nobiliarios a las élites coloniales. Ello significaba no sólo forjar aliados sino también un ingreso estimable para el real erario mermado por las guerras de la península.

6 Nuria Sala i Vila. *Y se armó el tole tole*. Huamanga, 1996. p.129.

7 "Documentos. Extracto de las Prebendas de Nobleza de don Gregorio Chuquiuanca, nombrado caballero de la Real Orden Española de Carlos III, en decreto de 13 de abril de 1792." *Revista Historia de América*. No.77-78(1974) p.197. Citado en Scarlett O'Phelan Godoy. "Tiempo inmemorial, tiempo colonial: un estudio de casos." *Procesos*. No.4. I semestre. Quito, 1993.p.7.

8 A.G.I. Audiencia de Lima Leg. 1052. Cuaderno 10. También hay información al respecto en el archivo de la Real Academia de la Historia de Madrid. Colección Mata Linares. Vol.I. f.277vta. Túpac Amaru ordenó que se saquearan las casas de Diego Choqueguanca "cuyos ganados puso en depósito para aprovecharse de ellos despues."

9 *Relación y Documentos*, p.73.

10 *Ibid.*

Linajes y probanzas de nobleza

Si observamos quienes fueron los kurakas que apelaron durante el siglo XVIII por un reconocimiento oficial de la Corona, comprobamos que se trató precisamente de aquellos linajes que se opusieron con más firmeza a la rebelión tupacamarista. Esos caciques que costearon complicadas genealogías, construyeron iglesias, financiaron murales, donaron altares fueron prácticamente todos, caciques realistas.¹¹ Consiguieron escudos de armas, se hicieron pintar insignias Incas, obtuvieron el derecho de vivir en casa con cadena pero, justamente por todos estos privilegios, lucharon contra la gran rebelión.¹²

La trayectoria de José Gabriel Túpac Amaru fue, por el contrario, bastante distinta. Se asume que estudió en el colegio que regentaban los jesuitas en el Cuzco, conocido como del Sol o San Borja.¹³ Esto debido a su diestra caligrafía y su manejo del latín. Existía la opinión difundida de que el latín era el afán primordial de la enseñanza jesuítica.¹⁴ Es mas, para justificar la expulsión de los jesuitas se argumentaba que su presencia interfería no sólo a nivel de la esfera política sino también en aspectos pedagógicos.¹⁵ Para los liberales los jesuitas eran la causa del retraso cultural español y constituían un obstáculo para la penetración de las luces y el progreso.¹⁶

En todo caso, es posible observar que al momento de la rebelión Túpac Amaru no estaba en posición de enviar a sus

11 Scarlett O'Phelan Godoy. *La gran rebelión en los andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cuzco, 1995. p.61. Para mayores detalles consúltese el libro de Teresa Gisbert, *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*. La Paz, 1980. pp.92,93.

12 "Documentos. Extracto de las Prebendas de Nobleza." p.201.

13 José Antonio del Busto. *José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión*. Lima, 1981. Capítulo IV.

14 Jean Sarrailh. *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, 1983.p.197.

15 Ibid. p.209.

16 Antonio Mestre. "La actitud religiosa de los católicos ilustrados." Agustín Guimerá (ed.) *El reformismo borbónico*. Madrid, 1996.p.160.

hijos el colegio de caciques. Diego Ortigoza, uno de los individuos capturado con José Gabriel en el Cuzco, en Abril de 1781, era quien fungía de profesor particular de los hijos del cacique.¹⁷ Ortigoza, un criollo de 52 años que había nacido en Arequipa, residía en Tungasuca y formaba parte de los allegados a la familia de José Gabriel: vivía en su casa, comía en su mesa. Actuó como escribano durante la gran rebelión y ello le valió que lo desterraran por diez años al presidio de Valdivia, en Chile.¹⁸

Pablo Macera ha destacado que durante el siglo XVIII, debido al alto costo de los estudios en el colegio de San Borja, muchos caciques optaron por educar a sus hijos con preceptores privados.¹⁹ Sólo los caciques económicamente más solventes pudieron seguir enviando a sus hijos a las aulas escolares en la ciudad del Cuzco donde, en su calidad de alumnos internos, convivían y dialogaban con los criollos provincianos que confluían en el mismo claustro.

Además, Túpac Amaru en vez de haber sido confirmado en su cargo -al igual que varios de los linajes cuzqueños- venía pleitiando su acceso oficial al cacicazgo de Pampamarca, Tungasuca y Surimana "por derecho de sangre," frente a la familia Betancur Túpac Amaru, quienes hacían el mismo reclamo.²⁰ Así, desde 1766 José Gabriel venía solicitando, infructuosamente, que se le declarara acique legítimo.²¹ Su posición era, por lo tanto, bastante vulnerable en términos legales. No sólo

17 A.G.I. Audiencia del Cuzco. Leg.33. Citado en Scarlett O'Phelan Godoy. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cuzco, 1988. p.251. Diego Ortigoza se mudó a Tungasuca luego de acordar con Túpac Amaru un salario de 80 pesos y alojamiento, para enseñarle a los hijos del cacique a leer y escribir.

18 Scarlett O'Phelan Godoy. *Un siglo de rebeliones*, p.314.

19 Pablo Macera. "Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú." *Trabajos de Historia*. Lima, 1977. Tomo II. p.245.

20 John Rowe. "Geneología y Rebelión en el siglo XVIII: Antecedentes de la sublevación de José Gabriel Thopa Amaro". *Histórica*, Vol.6, No.1(1980).

21 José Antonio del Busto. *José Gabriel*, p.73.

no se le había ratificado en su cargo sino que, incluso, se le había removido un par de veces apelando a su status interino, colocándose en su lugar a mestizos sin linaje alguno.²² Inclusive, dentro de los caciques cuzqueños reconocidos por la Corona, Túpac Amaru era identificado -en términos peyorativos- como "arriero" (por ser propietario de 350 mulas) y con el apelativo de "indio ordinario de Surimana."²³

A diferencia del cacique rebelde, los Sahuaraura, Tito Atauchi y Choqueguanca sí habían tenido éxito con sus proezas de nobleza, pasando por el rito de posesión del cargo de cacique. De acuerdo al ceremonial, se mandaba juntar en la plaza pública del pueblo *mucha cantidad de indios caciques y principales de ayllos*. Era imprescindible que estuvieran presentes los otros pretendientes al cargo, si los había. También se convocaba a "*caciques segundas personas y muchos españoles, en cumplimiento de la dicha provisión.*" Entonces el corregidor tomaba de la mano al cacique nombrado y lo sentaba en su tiana y le dió e invistió en...*posesión de el dicho cacicazgo y por lengua e interpretación...dijo a todos los indios como su excelencia el Señor Virrey le había hecho merced del dicho cacicazgo. Y que así lo tuviesen, obedeciesen y respetasen por tal cacique principal de la dicha parcialidad y los indios hicieron muestra de obediencia como ellos lo tienen de costumbre...*²⁴ Luego se hacía publicar la real provisión y el auto correspondiente en la plaza pública y en día festivo *a son de cajas y clarines de usanza de guerra para que llegue a noticia de todos y ninguno alegue ignorancia.*²⁵

Como ha señalado José Luis Martínez, habían insignias que eran símbolos exteriores de la nobleza propia de los kurakas y legitimaban su autoridad. Estas eran las andas

22 Scarlett O'Phelan Godoy. *La gran rebelión*, pp.107,108. El corregidor Arjona lo había removido a favor del mestizo de Sicuani, Esteban Zúñiga.

23 Ella Dunbar Temple. "Un linaje incaico", p.68.

24 "Documentos. Extracto de las Prebendas de Nobleza". pp.178,179.

25 Ibid. p.202.

(tiana), las trompetas, la ropa fina de cumbi y las plumas.²⁶ Se puede observar que en las ceremonias del siglo XVIII las tianas y los clarines estaban presentes en el ritual. Por otro lado, en los retratos de kurakas los aderezos de plumas y los uncus - pero estilizados con aplicaciones de primorosos encajes- seguían representándose.²⁷ Las insignias se habían reiventado pero manteniendo ciertos criterios prescritos por la tradición.²⁸

El privilegio de la educación: monasterios y universidades

Para los Borbones fue prioritario *el fomento de las letras en sus dominios*.²⁹ La corriente ilustrada valoraba con optimismo la capacidad intelectual del hombre.³⁰ Los virreyes, como intermediarios entre la Corona y las colonias, fueron conscientes del papel relevante que jugaba la reforma de la educación para Carlos III y sus ministros. En el caso del Perú, correspondió a don Manuel de Amat el aplicar los nuevos planes de estudio.³¹

Dentro del programa ilustrado se hacía énfasis en la necesidad de que el acceso a los Colegios Mayores y Universidades estuviera determinado exclusivamente por el talento y aplicación del alumno. El talento frente a la alcurnia será el mecanismo de legitimación y ascenso social que las reformas van a

26 José Luis Martínez. "Kurakas, rituales e insignias: Una proposición." *Histórica*. Vol.XII. No.1.(1988) p.67.

27 Scarlett O'Phelan Godoy. *La gran rebelión*, p.161.

28 Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1983. La introducción que hace Hobsbawm al libro bajo el título de "Inventing Tradition" es muy sugerente. Las tradiciones tienen que ser parcialmente inventadas, al tener que ser readaptadas a nuevas condiciones utilizando modelos antiguos para propósitos nuevos.

29 *Relación y Documentos de Gobierno del Virrey del Perú, Agustín de Jáuregui y Aldecoa. (1780-1784)* Edición y estudio por Remedios Contreras. Madrid, 1982.p.159.

30 Antonio Mestre. "La actitud religiosa" p.159

31 *Relación y Documentos...Agustín de Jáuregui*. p.159.

proponer.³² Se recomendaba también que la enseñanza de las "primeras letras" fuera obligación del Estado, encomendándose al clero el deber de instruir al pueblo.³³ Sin embargo, es sólo en la década del noventa que el consejero real, Gaspar Melchor de Jovellanos, recalca la importancia de que la educación sea difundida ampliamente, sin reservarse a unos pocos niños privilegiados.³⁴

En este sentido hay que resaltar que mientras los hijos de José Gabriel se educaban con un profesor privado, los hijos de los Sahuaraura, Tito Atauchi y Choqueguanca, habían tenido acceso a la carrera eclesiástica. El Seminario de San Antonio de Abad, en el Cuzco, fue para muchos el lugar donde se les impartían los conocimientos que requerían para poder profesar.³⁵ Pero, como señalé en otro trabajo, si bien es cierto que hubo mestizos e indios que ingresaron al sacerdocio, estos fueron sobre todo los que pertenecían a la élite indígena.³⁶ Algo similar ocurrió con el acceso a las universidades.

Un caso ilustrativo es el de fray Calixto Túpac Inca quien, en 1749, circuló un documento o "Representación" donde exponía que a los indios y mestizos se les estaba apartando "de la corona sacerdotal...de la sabiduría y las ciencias." Fray Calixto, clérigo franciscano donado, pertenecía al selecto grupo de mestizos admitidos en las órdenes religiosas, por ser su madre descendiente del Inca Túpac Yupanqui³⁷ Es probable que su ardua campaña para evitar que se bloqueara la incorporación de in-

32 Antonio Lafuente, José de la Sota y Jaime Vilchis. "Dinámica Imperial de la Ciencia: Los contextos metropolitano y colonial en la cultura española del siglo XVIII." Agustín Guimerá.(ed.) *El Reformismo Borbónico*. Madrid, 1996.p.179.

33 Jean Sarrailh. *La España Ilustrada*. Capítulo III. El problema de la enseñanza y la educación. pp.221,226.

34 Ibid.p.227. Para mayores detalles sobre la obra de Jovellanos consúltese el libro de J.Valera. *Jovellanos*. Madrid, 1989.

35 A.G.I. Audiencia de Lima. Leg.822.

36 Scarlett O'Phelan Godoy. *La gran rebelión*. p.51.

37 Francisco Loayza. *Fray Calixto Túpa Inca*. Lima, 1946.pp.3,69.

dios y mestizos al sacerdocio, influyera en que luego de sus demandas la Corona se flexibilizara al respecto. Esto, combinado con la política de secularización del clero implementada por los Borbones, abrió nuevos horizontes para las vocaciones religiosas.³⁸ No hay que olvidar que de acuerdo a la real cédula del 4 de Octubre de 1749, la Corona española determinó que todas las parroquias o doctrinas por entonces administradas por las órdenes religiosas en las diócesis de Lima y México debían confiarse, en adelante, al cuidado del clero secular.³⁹

Durante la segunda mitad del siglo XVIII el cacique de Azángaro, Diego Choqueguanca, consiguió que dos de sus hijos abrazaran la carrera eclesiástica. Blas, uno de ellos, murió durante la gran rebelión. Gregorio, que sobrevivió a los eventos inició, luego de la pacificación, un vertiginoso ascenso en su apostolado religioso. Los Sahuaraura Tito Atauchi también habían logrado ordenarse. El clérigo don José Rafael Sahuaraura, era hermano del cacique don Pedro, muerto en combate a manos de las tropas tupacamaristas. Adicionalmente Justo, hijo del fallecido cacique, también optó por el estado eclesiástico.⁴⁰

Hubo otros caciques que secundaron las aspiraciones académicas de sus hijos. Tal es el caso del cacique de Tacna, Don Carlos Ara, fallecido en 1784, quien descendía de una hermana carnal de Huáscar Inca.⁴¹ A su muerte lo sucedió en el cargo su hijo Santiago Ara y Cáceres, doctor en leyes, graduado en la Universidad de Chuquisaca, quien llegó a ejercer como aboga-

38 David Brading. "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico." *Journal of Latin American Studies*. Vol.15(1983)p.9. Para el caso peruano consúltese mi libro *La gran rebelión*, p.57.

39 David Brading. *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México, 1994. Capítulo IV.p.77. La Secularización.

40 Scarlett O'Phelan Godoy. *La gran rebelión*, pp.66,67.

41 Rómulo Cúneo-Vidal. *Historia de los cacicazgos hereditarios del sur del Perú*. Lima, 1977. p.331. De acuerdo al autor Santiago Ara se había casado en Chuquisaca y fue el primer abogado nacido en Tacna que ejerció su profesión en la mencionada localidad.

do.⁴² Don Luis Ramos Tito Atauchi, tercer hijo del cacique de la parroquia cuzqueña de Santa Ana, también se graduó de abogado. Casado, ejerció como escribano hasta que murió entrando el siglo XIX, sin dejar descendencia.⁴³

A pesar de esta relativa "tolerancia" para que determinados indios y mestizos entraran a monasterios y universidades, en 1788, Ignacio de Castro en su *Relación de Cuzco*, todavía hacía hincapié en que *aquellos mestizos y aquellos indios que sin vicio por otra parte de su nacimiento ó de sus costumbres, puedan aumentar el gremio eclesiástico secular o regular, sean admitidos a estudios, instrucciones literarias, Colegios y Ordenes sacros, sagradas Religiones; y en todas partes a sus Ministerios y Honores.*⁴⁴ La educación seguía favoreciendo, por lo tanto, a ciertos grupos privilegiados.

La carrera eclesiástica y la carrera académica habían sido opciones que se abrieron fundamentalmente para los caciques de linaje y sus familiares cercanos. Pero con las reformas borbónicas se les presentaría una tercera posibilidad de inserción en el sistema colonial: la carrera de las armas.

Virreyes militares y kurakas militares

Con el virrey Castelfuerte se inició, en 1724, la dinastía de los virreyes militares.⁴⁵ Efectivamente, don José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte, entró desde muy joven en la milicia y había participado en las campañas de Flandes, Cataluña, Nápoles y Portugal. Cuando se le nominó virrey del Perú era nada menos que capitán general de Guipúzcoa.⁴⁶ Para los

42 Ibid. p.350.

43 Ella Dunbar Temple. "Un linaje incaico." p.57.

44 Ignacio de Castro. *Relación del Cuzco, 1788*. Prólogo de Carlos Daniel Valcárcel. Lima, 1978.p.45.

45 Luis Merino. *Noticias secretas de América y el clero colonial*. Madrid, 1956. p.92.

46 Carlos Milla Batres. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. Barcelona, 1986. Tomo I. p.274.

Borbones era táctico contar con la presencia de virreyes militares, que garantizaran la implementación de las reformas que proponían en su programa político y económico, donde tocaban profundamente la administración territorial y fiscal.⁴⁷

El virrey conde de Superunda también destacaría en el ámbito militar. En 1705 había empezado a servir en las Reales Guardias Españolas graduándose, en 1736, como capitán de granaderos y brigadier de los reales ejércitos. Ese mismo año se le encargaba el gobierno de la Capitanía General de Chile. Permaneció en dicho puesto ocho años, alcanzando el nombramiento de Mariscal de Campo (1741) y Teniente General (1743).⁴⁸

No es casual, entonces, que don Nicolás Sahuaraura Inca, cacique principal y gobernador de los ayllos de Ccachona y Cchocco de la parroquia de Santiago del Cuzco, recibiera el título de sargento mayor de naturales, por provisión del marqués de Castelfuerte, en 1732. Más aún, sería precisamente el conde de Superunda quien lo promovería a comisario general de caballería y gobernador de las armas del gremio de nobles, en 1745.⁴⁹ Ese mismo año don Ascencio Ramos Tito Atauchi, cacique y gobernador de la parroquia de Santa Ana del Cuzco y sargento mayor de la Compañía de los Incas Patricios, recibía una certificación aprobatoria de sus probanzas de nobleza presentadas ante las Audiencias de Lima y Charcas.⁵⁰ Tanto Castelfuerte como Superunda, militares que ostentaron títulos nobiliarios, reforzarían este vínculo.

El énfasis en la carrera militar fue propiciado por los Borbones, aunque sería recién en la década del sesenta que se pondrían en vigor las reformas y reorganización de los ejércitos y milicias hispanoamericanas.⁵¹ No obstante, con Castel-

47 Antonio Lafuente et.al. "Dinámica imperial de la ciencia." pp.182,183.

48 *Relación y Documentos...conde de Superunda.* pp.17, 18.

49 Ella Dunbar Temple. "Un linaje incaico", p.57.

50 *Ibid.* p.56.

51 *Relación y documentos,* p.127.

fuerte y Superunda ya se puede observar que pertenecer a una orden nobiliaria no era impedimento para optar por la carrera militar. Manso de Velasco era miembro de la orden de Santiago y posteriormente recibiría el título de conde. José de Armendáriz era marqués.

Los cuadros que nos presenta Juan Marchena sobre la composición social del cuerpo de oficiales veteranos del ejército hispanoamericano son bastante reveladores al respecto.⁵² Por ejemplo, mientras entre 1740-49 sólo un 12.5% de los miembros del cuerpo de veteranos pertenecían a la nobleza, entre 1770-79 el número de nobles incorporados al ejército se había incrementado sustancialmente a 51.6%. Esto quiere decir que numerosos individuos de extracción noble habían decidido abrazar la carrera de las armas. No en vano Humboldt se asombraba, durante su viaje al Perú, que aún en las provincias los comerciantes se habían transformado en coroneles, capitanes y sargentos mayores. Los miembros de las familias más prominentes, por otro lado, aspiraban al rango de coronel o brigadier.⁵³

Es importante señalar que la presencia del virrey Amat y Juniet fue neurálgica en la implementación de las reformas militares en el Perú. El virrey, astutamente, solicitó la colaboración de la nobleza limeña para uniformar y armar a los nuevos batallones. Titulados y aristócratas se abocaron entonces a fundar, con su propio pecunio, compañías de granaderos con denominaciones reales como "Reina Madre" o "Príncipe de Asturias."⁵⁴ Dentro de los nobles convocados por Amat, en 1762, estaban el marqués de Casa Boza, el marqués de Salinas, el conde de las Torres, el hijo mayor del marqués de Lara y Pe-

52 Juan Marchena Fernández. "The social world of the military in Peru and New Granada." J.Fisher, A.Kueth y A. McFarlane(eds.) *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*. Louisiana State University Press, 1990. p.57.

53 Ibid. p.59.

54 Leon Campbell. *The Military and Society in Colonial Peru. 1750-1810*. Philadelphia, 1978.p.35.

dro José de Zárate a quien se le otorgaría, posteriormente, el título de marqués de Montemira.⁵⁵ Al año siguiente Amat creó el Regimiento de Nobles que, para beneplácito de los titulados, comandó en persona. La primera compañía del regimiento estaba constituida, exclusivamente, por títulos de Castilla.⁵⁶

Amat también tomó la medida de expandir el Regimiento de Indios, comandado por el mariscal de campo Antonio Blas Tunoque, un indio noble con rango de cacique. Después de su gestión, el regimiento llegó a totalizar 36 compañías que sumaban 2,068 hombres.⁵⁷

La importancia que venía ganando la carrera militar no pasó inadvertida para el teniente coronel graduado de infantería don Domingo Uchu Inca quien, en 1771, solicitaba desde Madrid merced de hábito en una de las órdenes militares para sus hijos don Manuel y don Dionisio, cadetes del Regimiento del Presidio del Callao.⁵⁸

Siguiendo la pauta de combinar la nobleza con los rangos militares, numerosos kurakas apelaron a sus méritos de guerra luego de la gran rebelión, para conseguir nombramientos militares para ellos y sus hijos. Indudablemente el fuero militar era una cobertura que podía protegerlos de los avatares por los que atravesó la institución cacical en la segunda mitad del siglo XVIII.⁵⁹

Tal fue el caso de Pedro Mango Turpo, quien era el hijo primogénito del cacique don Tomás, uno de los combatientes contra Túpac Amaru. En 1793 el mencionado Pedro solicitaba ser promovido al rango de capitán y en 1796 ser ascendido a teniente coronel. Mientras que Domingo, sobrino de don To-

55 Ibid.

56 Ibid. p.37.

57 Ibid.

58 A.G.I. Audiencia de Lima.Leg. 864.

59 Scarlett O'Phelan Godoy. *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios.* Cuzco, 1997.

más y sucesor al cacicazgo de Asillo, tenía aspiraciones de que lo nombraran coronel de las fronteras de Larecaja, en el Alto Perú.⁶⁰

No sorprende entonces que don Diego Choqueguanca fuera identificado, en 1783, como *cacique fiel...coronel del Regimiento de Infantería de los Naturales de la provincia de Azángaro*.⁶¹ Sin ir más lejos, Mateo Pumacahua, el cacique realista de Chincheros, fue promovido al rango de brigadier general, en gratificación a los servicios prestados a la Corona durante la gran rebelión.⁶² De allí en adelante vestiría usualmente su uniforme militar, que simbolizaba su lealtad al Rey de España.

La Militarización de los Caciques, que es como he denominado a este proceso,⁶³ fue incentivada por una combinación de dos variables: las reformas militares borbónicas y el estallido de la gran rebelión. Las reformas crearon las condiciones para hacer atractivo el ingreso al ejército, como un mecanismo de ascenso social y eventual control político. La rebelión de Túpac Amaru demostró la necesidad de contar con cuadros militares debidamente entrenados y propició las promociones de numerosos kurakas realistas dentro del ejército.

Es posible concluir, por lo tanto, que los kurakas descendientes de los Incas o, por lo menos, acreditados por la Corona, no participaron del Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII. Al contrario, se opusieron frontalmente a la rebelión de Túpac Amaru en términos logísticos y militares. Fueron caciques realistas no rebeldes. En contraste, los kurakas que secundaron a Túpac Amaru no pertenecían a los linajes incaicos. Inclusive, en el caso concreto del cacique de Tinta, su descendencia de los Incas -como nieto de la hija del último Inca don Felipe Túpac Amaru- no había sido ratificada.

60 Nuria Sala i Vila. *Y se armó el tole tole*. p.121.

61 A.G.I. Audiencia de Charcas. Leg. 534.

62 Jorge Bernal Ballesteros. "Pumacahua y los clarines de Chincheros." *Boletín del Instituto Riva Agüero*. No.73(1969-71).

63 Scarlett O'Phelan Godoy. *Kurakas sin sucesiones*. p.34.

"El rey común": El discurso político de los indígenas en el Alto Perú del siglo XVIII

Elizabeth Penry
University of Miami

En la década de 1770, el cacique Llanquipacha de la provincia de Paria en la Audiencia de Charcas encontró que su autoridad era disputada por un grupo de gente de su pueblo. Éstos eran indios tributarios que se hicieron llamar el "Rey común". Cuando Llanquipacha trató de imponer su autoridad, murió a manos de su gente. La investigación real de este asesinato produjo más de mil páginas de testimonios. Esta documentación, que se encuentra en los archivos nacionales de Bolivia y Argentina, así como en el Archivo General de Indias en España, forma la base para esta ponencia y revela muchas pistas interesantes sobre la filosofía política que desarrollaron los indios tributarios, o sería mejor decir, los indígenas que no eran nobles. Algunos de ellos sabían leer y escribir en español y aún quedan pruebas de ello en los archivos. En la ponencia, presento la tesis de que al interior de los pueblos indígenas se desarrolló una nueva "esfera pública" (según el uso de Jürgen Habermas, "public sphere") entre los indios tributarios, formando un espacio para la opinión pública, un colectivo que hablaría por los indios tributarios y ejercería autoridad política. La ponencia examina la manera en que los indios tributarios se ven a sí mismos como un gobierno muy distinto al de su cacique hereditario, y también cómo esta realización los indujo al asesinato de su cacique Llanquipacha.

La ponencia se enfoca hacia los eventos de la provincia de Paria, pero también contempla los eventos relacionados con las rebeliones que se extendieron en el Alto Perú durante la década

da de 1780. En un contexto más amplio, la ponencia ilumina también cuestiones acerca de la formación de identidades sociales y culturales en situaciones de dominio colonial.

La conducta muy desordenada y casi bestial de los caciques: Hernando de Santillán y sus observaciones en torno de las formas tiránicas de los curacas.

Rafael Sanchez-Concha Barrios
Pontificia Universidad Católica del Perú

La presente ponencia pretende acercarse a una comprensión cabal del pensamiento de los letrados quinientistas y cómo éstos descubrían y adaptaban conceptos jurídicos u políticos del mundo clásico al vencido Tahuantinsuyo para integrarlo al cuerpo de república del imperio de los Austrias. A través de esta ponencia analizaremos las observaciones del licenciado Hernando de Santillán (ca.1521-1575) en su *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas* (1563) en torno de la situación social y jurídica de los curacas en los primeros años de la colonización.

A la luz de lo mencionado, y de acuerdo con los derechos natural y de gentes renovados por fray Francisco de Vitoria y asumidos por Santillán, veremos cómo el legista detecta en los señores étnicos rasgos o formas tiránicas sobre la población aborigen que impiden la integración al mundo hispánico. Sobre la base del iusnaturalismo y su experiencia como oidor de la Real Audiencia de Lima, Hernando de Santillán propone soluciones justas. En contra de lo que otros letrados sugerían, nuestro personaje no generaliza la tiranía en los caciques y tampoco plantea la posibilidad de erradicar esta institución andina.

Entre águilas y halcones. Relaciones y representaciones del poder en los Andes Centro-Sur

Gabriela Sica

Universidad Nacional de Jujuy

Sandra Sánchez

Universidad Nacional de Buenos Aires

"Todo es según el color del cristal con que se mire".

Anónimo

Introducción

En la segunda mitad del siglo XVI, los españoles comenzaron a descender desde el Altiplano hacia la puna árida y sus bordes. En sus incursiones encontraron una serie de poblaciones indígenas que habían mantenido durante largo tiempo diferentes relaciones y contactos. Estas primeras avanzadas españolas generaron resistencias y alianzas que deben ser analizadas a partir de una mirada que comprenda la zona circumpuneña en su conjunto (Martínez, 1992a).

Tradicionalmente, la conquista española de la región y la resistencia indígena eran pensadas como procesos aislados dentro de cada una de las historias locales.

Creemos, de acuerdo con lo sugerido por Martínez (ibid.), que sólo al situar estos procesos en un contexto regional más amplio emerge la compleja trama de relaciones que unieron a los pueblos que compartieron el espacio circumpuneño.

Nuestra primera aproximación tuvo como punto de partida el análisis de las alianzas políticas que alrededor de la figura de Viltipoco, líder de la resistencia antieuropea en la región, se generaron en la Quebrada de Humahuaca (NOA). Sin embargo, al profundizar el tema y a partir de la publicación de documentación inédita, encontramos que este curaca no fue únicamente un caudillo local, sino que su figura planteaba una

serie de nuevas interrogantes acerca de las formas de representación del poder y los vínculos políticos macrorregionales. De hecho, este trabajo no aspira a resolver dichas interrogantes, dada la complejidad del tema. Su propósito es sólo aventurar reflexiones y mostrar algunas hipótesis.

I. Recapitulando el tema

Son diversas las opiniones respecto de la organización sociopolítica de la Quebrada de Humahuaca y el papel de Viltipoco dentro de ella. Si bien los distintos autores coinciden en la existencia de un jefe supremo para toda la Quebrada al momento del contacto hispano-indígena, establecen diferencias en cuanto a la naturaleza, el origen y la extensión de su poder.

Salas considera a Viltipoco un poderoso cacique de las parcialidades de Tilcara y Purmamarca, poseedor de gran autoridad y prestigio sobre toda la "indiada" del NOA, ya que había logrado convocar a más de diez mil indios de guerra entre humahuacas, lules, churumatas, chichas, apanatas y diaguitas. En este punto, Salas parece asimilar el poder de convocatoria de Viltipoco con la extensión de su señorío, teniendo en cuenta que los testigos de la probanza de Argañaraz señalaban que hasta los indios de Chile lo respetaban (Salas,1945:40)¹.

Por su parte, Serrano (1947) y Canals Frau (1953) sostienen que la Quebrada de Humahuaca estaba organizada en curacazgos o parcialidades subordinadas al poder del curaca

1 El autor toma textualmente la cita de la Probanza de Méritos y Servicios de Francisco de Argañaraz y Murguía, fundador de la Ciudad de Jujuy y conquistador de la Quebrada de Humahuaca. Sin embargo creemos que el número de 10,000 indígenas que Viltipoco tenía bajo su mando debe relativizarse. No hay que olvidar que las probanzas de méritos eran documentos que trataban de demostrar los servicios de los conquistadores a la Corona y exaltar sus hazañas para obtener una merced. Evidentemente, cuanto mayores fueran los logros relatados, mayores eran las posibilidades de obtener beneficios.

principal de omaguaca. Evidentemente, a la llegada de los españoles ese papel era cubierto por Viltipoco.

González (1982) concuerda con la existencia de un jefe general para toda la Quebrada, o posiblemente un doble curacazgo de acuerdo con su frecuencia dentro del mundo andino. Sin embargo, este autor relaciona el poder de este curaca principal con los cambios producidos durante la dominación incaica de la zona. De alguna manera, su poder de convocatoria derivaría de las antiguas jerarquías establecidas por el Tawantinsuyu.

Madrazo (1989) también hace hincapié en la relación entre el poder de Viltipoco y la intervención incaica. Para este autor, el jefe quebradeño era, casi con evidencia, el último representante de lo que aún quedaba en pie de la estructuras regionales incaicas. Viltipoco gobernó con gran autoridad respaldado, probablemente, por el prestigio inherente a su papel, aún en la etapa posterior a la época inca independiente. De este modo, Viltipoco fue el último de una serie de funcionarios incaicos que se habían establecido un siglo antes, con la expansión cuzqueña hacia el sur. Madrazo destaca además algunas vinculaciones con el área de Atacama a través del dato de una probanza de méritos y servicios en la que Viltipoco aparece mencionado por uno de sus captores como natural de Atacama. Para él la conexión con el área chileno-atacameña parece haber sido muy fuerte desde épocas anteriores y, sobre todo, en el último período prehispánico, cuando ese sector habría funcionado como base de operaciones incaicas. Así, la intervención incaica pudo haber sido el vehículo de una activa interacción a través de los Andes, desde el Pacífico hasta la frontera selvática y también de norte a sur. (ibid:3-4).

Para Lorandi (1984) la estructura política de la Quebrada parece estar compuesta por grupos independientes, vinculados por rasgos culturales compartidos y según las circunstancias por intereses políticos que generaban alianzas ante un enemigo común. Pero estas condiciones adversas no conducían inevitablemente al desarrollo de una conciencia étnica común o regio-

nal en la cual la noción de "nosotros" - identificatoria de un número limitado de pueblos- fuese subsumida en un nosotros más amplio que abarcaría a todos los pueblos del valle. Por ello, al analizar la naturaleza del poder político de los caciques de Humahuaca, *"cuando se rescata la capacidad de convocatoria del curaca de Purmamarca Viltipoco se pone de manifiesto que se trata sólo de un liderazgo vinculado a fomentar la rebelión general, en otras palabras, un poder aglutinante en un momento de crisis social"* (ibid: 126).

A diferencia de los autores mencionados que centraban su análisis en los procesos y organización de la Quebrada de Humahuaca, destacando en algunos casos vínculos más lejanos, Martínez (op.cit.) enfoca el tema desde una perspectiva regional más amplia (la puna árida) explorando en ella los problemas de la etnicidad, la territorialidad y el sistema de relaciones que operaba en esta área. Para ello, analiza las alianzas políticas y la participación de los curacas de toda la zona en los procesos de pacificación de Atacama, Humahuaca y Chichas, para concluir que éstas no eran sólo productos de las nuevas circunstancias sino que respondían al desarrollo de estrategias más complejas de larga duración cronológica.

Estas relaciones complejas se traducirían en formas de territorialidad "interdigitada" que contemplarían el uso común de los mismos espacios, inclusive aquellos más centrales a cada entidad involucrada, o en el manejo de ciertos códigos compar-tidos de etnicidad.

Sobre el origen atacameño de Viltipoco, Martínez (op. cit.:40) confirma, de manera independiente, el dato aportado por Madrazo (op.cit.)². De este modo, la presencia de Viltipoco

2 El documento citado por Madrazo se refiere a la probanza de méritos y servicios de Gutiérrez Bernárdez de Ovando de 1616, que se encuentra en el Archivo Histórico de Jujuy como parte del Archivo del Marquesado del Valle de Tojo, y también fue citado por Gentile (1988). Por su parte, Martínez utiliza los datos de la probanza de Juan de Velázquez Altamirano y de Francisco Altamirano (encomenderos de Atacama) de 1596.

en la Quebrada de Humahuaca y su gran ascendiente sobre los otros grupos indígenas parecieran ser la emergencia de un conjunto de relaciones que implicaba una presencia estable de los atacamas en los territorios de lo que en la colonia fue la gobernación del Tucumán.

Como curaca atacameño, Viltipoco tuvo acceso a tierras y recursos dentro de la misma Quebrada de Humahuaca, en opinión de Martínez. Esta situación ejemplificaría lo que él denomina "territorialidad interdigitada". Las implicancias de esta hipótesis de trabajo son muchas y apuntan a distintos planos, como la percepción del espacio, las estructuras sociales y políticas, las definiciones del territorio y las identidades (ibid.:47).

II. "Un atacameño en Humahuaca"

Los trabajos de Madrazo (op. cit.) y Martínez (op. cit.) citan dos fuentes independientes que mencionan a Viltipoco como natural de la región de Atacama, lo cual plantea una serie de nuevas interrogantes.

De estos documentos, el más antiguo corresponde a la probanza de Francisco de Altamirano y su padre Juan Velazquez de Altamirano, encomenderos de los atacamas, realizada en la ciudad de La Plata en 1596. Entre los testigos llamados a declarar, cinco de ellos se refieren a Viltipoco. El primero, Joan Fernandez de Castro, que había participado en una de las entradas del gobernador Ramírez de Velasco a la Provincia de Tucumán y los Valles Calchaquíes, describía a Francisco Viltipoco como indio natural de Atacama y capitán general de un grupo de atacameños que se habían retirado al Valle de Omaguaca en donde se encontraban fortificados, hasta que Francisco de Altamirano los redujo y llevó a la Audiencia de Charcas (Probanza de Francisco de Altamirano y su padre Juan Velazquez de Altamirano, [1596] 1992: [f.6v-7r] 37-38). Un segundo testimonio fue el de Fernando de Zárate, que afirma: "...los yndios omaguacas y circunvezinos que estauan reuelados por medio de un cacique de dicho repartimiento de Atacama all de Omaguaca a quien

respetauan los dichos yndios y demas comarcanos que el dicho cacique se llamaua Viltipoco..."(ibid.:[f.26-26v.] 46).

Por su parte, Gaspar Rodriguez tiene que: "*...sauue por cossa cierta y publica que el dicho don Francisco de Altamirano por orden e mandado del dicho Juan Uelasquez Altamirano su padre all tiempo e quando fue a tratar de los dichos medios e pazes con los yndios Viltipoco y Omaguaca...*"(ibid.:[f.18 v.] 43).

Mientras que Diego Fernández de Castro da por "*... publico y notorio que el capitan Joan Velasquez Altamirano fue proueido por Corregidor de Atacama y que su hijo Don Francisco Altamirano fue e traxo de paz all yndio Viltipoco en la dicha peticion contenida...*" (ibid.: [f.10] 39).

Por último, Francisco de Barrasa, corregidor de Humahuaca³, afirma que: "*... Francisco de Altamirano pusso traxo de paz a Don Diego Viltipoco y a sus yndios y a los de omaguaca que era capitan de toda aquella provincia...*"(ibid.: [f.30] 48).

Los restantes no mencionan a Viltipoco, sólo aluden a la entrada de pacificación de Francisco de Altamirano hacia el Valle de Omaguaca. Este acontecimiento habría sucedido alrededor de 1586; varios de los testigos dicen que "*habra 8 o 10 años*" de este episodio. En el mismo habrían participado los curacas de Atacama, quienes actuaron como mediadores (ibid.:[f.18] 43; [f.30]48).

Entre los testimonios de esta probanza sólo uno señala a Viltipoco como curaca atacameño, quien con un grupo del mismo origen se encontraba asentados en la Quebrada de

3 El testimonio del capitán Francisco de Barrasa es interesante en cuanto es el único de los testigos que participó de los acontecimientos en Atacama y en la Qubrada de Humahuaca. Hacia la época del levantamiento de la información de Francisco de Altamirano, era uno de los vecinos principales de la ciudad de San Salvador de Jujuy y corregidor de Humahuaca (A.T.J. leg 6, 1596; leg 12, 1594-8).

Humahuaca. Tal hecho habría tenido lugar cuando llegaron los españoles a los oasis de Atacama. Con un matiz algo diferente, otro de los testigos lo caracteriza como un curaca de Atacama respetado en Omaguaca, mientras que los tres restantes no aluden a su origen y lo describen como el jefe político de Omaguaca o como indios "viltipoco".

Viltipoco es llamado por los testigos bajo dos nombres diferentes, Francisco o Diego, y es difícil distinguir en estos testimonios si se alude a una misma persona con dos nombres castellanos distintos o se trata de dos jefes étnicos. De hecho, el único que lo designa como Diego Viltipoco es el capitán Francisco de Chaves Barrasa, corregidor de Humahuaca, vecino y poblador de la ciudad de San Salvador de Jujuy y, por ende, testigo presencial de la pacificación de la Quebrada, captura, bautismo e imposición del nombre Diego al curaca Viltipoco.

Algo más tarde, en 1616, Gutiérrez Velázquez de Obando integrante, junto con Francisco de Argañaraz, del grupo que captura al curaca Diego Viltipoco y su gente en la Quebrada de Purmamarca pide testimonio de sus servicios (citado por Madrazo, op. cit.:3)⁴. El mismo Velázquez de Obando señala entre las preguntas de su probanza de méritos: "... si saben que el dicho Gutierrez Velazquez de Ovando se hallo en la prision de Don Diego Viltipoco indio natural de Atacama..." (Probanza de Gutiérrez Velázquez de Obando, 1616:f.4).

Los testigos convocados para este acto no hicieron alusión a la filiación atacameña de Diego Viltipoco; sólo se refieren a los daños que este causaba y lo califican de "belicoso y cruel".

Evidentemente, las posibilidades de interpretación de estos datos son muchas y sugerentes. ¿Es un grupo de atacameños que convive con las poblaciones quebradeñas? ¿Toda la población de esta zona puede ser considerada como provenien-

4 Agradecemos al doctor Guillermo Madrazo por facilitarnos una copia de la transcripción paleográfica de este documento.

te allende la cordillera? ¿O es sólo un jefe de origen atacameño con prestigio y poder sobre las poblaciones de la Quebrada? Frente a estas interrogantes, hay dos cuestiones que nos parece importante destacar. La primera se refiere a las características de la Quebrada de Humahuaca y sus sociedades, mientras que la segunda tiene que ver con las estrategias desplegadas por los pueblos establecidos en la cuenca del salar de Atacama.

En relación con la primera, importa destacar cómo la Quebrada de Humahuaca, ubicada en el borde oriental de la zona circumpuneña, constituye uno de los accidentes geográficos más importantes del complejo montañoso del Noroeste Argentino. Se trata de un estrecho valle de unos 150 kilómetros de extensión aproximada, con una orientación norte-sur. Dicha orientación le otorga dos características importantes: por un lado, la de actuar como corredor natural por el que se puede subir desde el valle de Jujuy (ubicado a unos 1200 m.s.n.m.) hasta la Puna (por encima de los 3000 m.s.n.m.); por otro, su ubicación la hace aparecer como una cuña entre la puna y la llanura chaqueña. Estos rasgos permiten a su población acceder y articular en trechos relativamente cortos dos ámbitos ecológicos diferentes. Esta posibilidad de obtener recursos en su ambiente y completar con otro debió estar en relación con la larga ocupación poblacional.

Distintos estudios arqueológicos muestran su ocupación desde las primeras etapas del formativo hasta culminar en el período de desarrollos regionales con la existencia de grandes asentamientos jerarquizados de carácter complejo, junto con un elevado potencial agrícola evidenciado en los importantes sitios arqueológicos de Coctaca o Alfarcito, ubicados en áreas pedemontanas del faldeo oriental de la Quebrada. Por ejemplo, el primero de ellos llegó a abarcar una superficie de 3991 hectáreas con andenería, sistema de riego y recintos de cultivos que debieron estar relacionados con el sostenido crecimiento de la población en los albores de la dominación incaica (Albeck-Scattolin, 1991; Nielsen, 1989; Albeck, 1992). En este largo e ininterrumpido desarrollo, las sociedades que allí habitaron fueron desplegando diversas e intensas relaciones con

áreas vecinas que se plasman en la presencia de elementos característicos de otras latitudes, como por ejemplo la cerámica. Sin embargo, no se registran dentro de los sitios de la Quebrada otros indicadores como patrones de asentamiento diferentes, que sugieran el establecimiento de grupos procedentes de otras regiones alterando el proceso quebradeño (B.Cremonte: com. personal)⁵.

En realidad, tampoco los datos históricos parecen demostrar la existencia de interdigitaciones o colonias densas de atacameños asentados en la Quebrada, aunque sí señalan los contactos de rescates o intercambio, sobre todo de algunos metales que podrían haber sido deficitarios en la región de Atacama (Lozano Machuca [1581] 1992: [f145v] 32).

Esta realidad tan compleja difícilmente pueda reducirse a la explicación que supone que la mención de la documentación española, acerca de la filiación de un curaca, es extendible directamente a toda la población bajo su autoridad.

La segunda cuestión se relaciona con una de las características de las poblaciones establecidas en la cuenca del Salar de Atacama, como fue su alta capacidad de movilizarse y permanecer fuera de sus núcleos de origen durante largo tiempo (en zonas como Valles Calchaquíes, Catamarca, Lipez, Río San Juan etc.) pero sin perder derechos y deberes con sus ayllus originarios. Este comportamiento fue analizado para los siglos XVII y XVIII por distintos autores (Hidalgo, 1978, 1984; Martínez, 1990). Sin embargo, durante el siglo XVII la Quebrada de Humahuaca no aparece mencionada entre los lugares elegidos por los atacameños para migrar o instalarse temporariamente, a diferencia de los Valles Calchaquíes o el Río de

5 Como ocurre en la actual provincia de El Loa, en donde es posible distinguir dos tradiciones culturales: tradición del desierto y otra altipánica que parece corresponder a oleadas de gente del Altiplano (Castro, 1993a: 3).

San Juan en la puna. Tanto en los registros parroquiales más antiguos de Atacama (1611) como en el padrón y revisita de este corregimiento (1683), no figura ningún originario de sus ayllus ausente y habitando en alguno de los pueblos de la Quebrada de Humahuaca (Cassasas, 1974; Padrón y Revisita de Atacama [1683] 1992).

Sorprende que Viltipoco y su gente (supuestamente atacameños) perdieran los vínculos con sus ayllus durante el siglo XVII, sobre todo teniendo en cuenta que la zona de la Quebrada de Purmamarca en donde habría sido apresado Diego Viltipoco y sus seguidores mientras levantaban la cosecha (lo cual indicaría algún tipo de acceso a tierras y recursos dentro de esta zona) se convierte en propiedad de los indígenas. En efecto, en 1606 los curacas de Tilcara obtienen por una real cédula de Felipe III el reconocimiento de sus antiguos territorios. Estas "tierras de comunidad" abarcaban parte importante del sector medio de la Quebrada de Humahuaca y la Quebrada de Purmamarca, acceso directo a la Puna y los salares (Sánchez-Sica, 1991:89). Desconcierta el hecho de que poblaciones capaces de utilizar una estrategia que contemplaba la alta movilidad y el asentamiento de sus miembros en otros territorios, como forma de acceder a los recursos y contrarrestar la presión colonial, hayan resignado su acceso a este espacio de buen potencial agrícola y cercanos a zonas de yungas⁶.

Quizás deba tenerse en cuenta que la interacción extraterritorial de las poblaciones de Atacama que se traduciría en una presencia permanente en otras zonas debió guardar relación con la mayor o menor densidad demográficas y complejidad sociopolítica de las poblaciones receptoras (factores importantes para lograr un acceso directo o indirecto a los recursos).

6 La Quebrada de Purmamarca, que corre transversal a la Quebrada de Humahuaca, posee un microclima que permite el cultivo del maíz temprano con respecto a la época de cosecha en otras áreas de Humahuaca (Seca, 1989). Por otra parte, tiene buenas vinculaciones con las zonas de puna y yunga, por una serie de caminos que son usados hasta la actualidad (Albeck, 1992).

En la probanza de Francisco de Argañaraz los testigos remarcan que el poder del curaca llamado Diego Viltipoco era tal que hasta los indios de Chile lo respetaban, enviaban presentes y se confederaban bajo su mando. Sin embargo, ninguno lo caracteriza por su origen atacameño (Levillier, 1920).

Ahora bien, si descartamos la posibilidad de que fueran poblaciones atacameñas, siempre queda por explicar la presencia de curacas de este origen con ascendiente y prestigio sobre las poblaciones de Humahuaca. Quizás este hecho tuvo relación con las alianzas e interrelaciones políticas que se forjaron entre estos pueblos caracterizados por su movilidad dentro del espacio macrorregional. La presencia de "señores" en distintos territorios étnicos pudo ser parte de alianzas interétnicas de los últimos tiempos pre-europeos y que se mantuvieron, quizás, incorporando otros componentes políticos y defensivos durante la resistencia antiespañola. En última instancia, ¿no será que la riqueza y la complejidad del tema de las alianzas e interrelaciones entre los habitantes de la circumpuna es todavía susceptible de nuevas miradas y reflexiones?

Las primeras noticias del siglo XVI sugieren la existencia de una fuerte relación entre los chichas, atacameños, lipez, los habitantes de la Quebrada de Humahuaca y los de los Valles Calchaquíes. Ya Martínez (op. cit.) había señalado esta situación en el proceso inicial de defensa desarrollado por los indígenas contra los españoles y en las posteriores ceremonias de pacificación. Allí muestra por ejemplo cómo la pacificación de Atacama, realizada en Suipacha, fue llevada a cabo por intermediación de los curacas chichas. O también cómo Francisco de Altamirano apeló a la participación de algunas autoridades étnicas de Atacama en su expedición a la Quebrada de Humahuaca (ibid:36-38).

Estas relaciones no serían sólo un producto de la etapa incaica en la región, sino que pueden ser consideradas como consecuencias de interrelaciones y procesos étnicos más profundos que los de un simple liderazgo político ante las nuevas circunstancias históricas (ibid.:46).

Los contactos en el ámbito de la circumpuna tuvieron una larga tradición demostrada, de hecho, por la arqueología (Tarragó, 1977; 1984; 1992; Núñez-Dillehay, 1978; etc). En este sentido Tarragó (1977) planteó la existencia de "fajas de interacción" dentro de las cuales circulaban bienes y personas, y quizás podríamos agregar objetos ceremoniales, información, ideas y préstamos lingüísticos que acercaban a sociedades distantes. También los circuitos cumplidos por caravanas en los Andes meridionales ponían en circulación gran variedad de bienes suntuarios de alto valor simbólico, asociados a la consolidación de los señores locales. Estos contactos aparecen vinculados con segmentos de una compleja red de relaciones políticas, sociales y económicas que todavía siguen funcionando a fines del siglo XVI.

¿Podemos pensar que en algunos casos estas redes se consolidarían con alianzas matrimoniales, teniendo en cuenta que durante la etapa anterior a la dominación incaica los distintos señoríos estaban sufriendo fuertes procesos de desarrollo que los llevarían a entrar en conflicto con sus vecinos? En estas circunstancias, las distintas alianzas políticas podrían haber actuado como freno a esas tendencias disruptivas y posibilitado el mantenimiento del dinamismo político, social y económico. Sin duda, en poblaciones de alta movilidad y con una comunicación permanente, los logros económicos o políticos debieron estabilizarse y garantizarse no sólo por medio de las alianzas políticas, sino también a través de relaciones de parentesco. De este modo, las alianzas matrimoniales debieron sostener la movilidad circumpuneña, de allí que podríamos pensar en la existencia de un linaje de curacas atacameños sustentados sobre lazos matrimoniales. El hecho de que Viltipoco aparezca como atacameño, según parecen sugerirlo algunos de los testimonios de las probanzas, bien pudo haber tenido su origen en este tipo de vínculos que diera lugar a un linaje de poder. Si bien no hay pruebas en este sentido, es sabido que esta táctica de establecer lazos de parentesco a través de matrimonios o compadrazgo, a nivel regional, para acceder a logros económicos y sociales era llevada a cabo por las unidades domésticas atacameñas durante la etapa colonial (Castro, 1993a:13). Asi-

mismo, se puede constatar en casos etnográficos actuales de la Puna de Atacama en donde, por ejemplo, las redes de intercambio económico son garantizadas y estabilizadas por los vínculos socioculturales (Göbel-Delgado, 1994; Göbel s/f.).

III. Nombres y curacas

De alguna manera, la presencia de Viltipoco en Atacama y Humahuaca parece referirse a procesos de contactos y relaciones entre las dos áreas, que pueden ser interpretados de diversas maneras. Sin embargo, al ampliar la mirada hacia todo el espacio macrorregional, encontramos que estas no son las únicas menciones y el mismo nombre de "Viltipoco", con pequeñas variantes, aparece en los relatos de episodios sucedidos en un paraje cercano al pueblo de Talina, en la actual Bolivia (territorio chicha) y en los Valles Calchaquíes⁷.

¿Se trataba de una misma persona? En ese caso la pregunta es: ¿qué tipo de liderazgo político ejerció este curaca dentro del ámbito circumpuneño? De referirse a personas diferentes, ¿el nombre Viltipoco tenía alguna carga simbólica particular?

7 Hemos tomado estos datos de algunas probanzas de méritos y servicios, sin embargo, para el análisis de dichos documentos, hemos tenido en cuenta que el margen de fiabilidad de los datos no siempre es el mejor, dado que son documentos redactados con un fin muy determinado. No obstante, en zonas como las de la Gobernación del Tucumán (caracterizada por la escasez de otras fuentes como crónicas y visitas) son utilizadas frecuentemente junto con otros proveniente de diferentes series documentales, a la par que han sido objeto de trabajos de tipo metodológicos (Lorandi- Bunster, 1988). Recientemente, en un estudio de este tipo, el autor llama la atención sobre los discursos y lenguajes de estos textos que operarían en dos planos diferentes: uno, el sentido de la "realidad" y el correspondiente a la forma en que esta es organizada simbólicamente para poder referirse a ella (Martínez, 1992b). Teniendo en cuenta estas advertencias metodológicas, creemos que estos textos también pueden aportar datos muy concretos y susceptibles de ser utilizados y cruzados con los de otras fuentes.

En sociedades tan móviles se puede pensar que sus autoridades étnicas se desplazaran con frecuencia. Hay distintos ejemplos que pueden dar indicios en este sentido. Entre ellos, la presencia de lo que parece un personaje importante de Yavi enterrado con su ajuar característico en San Pedro de Atacama (L. Núñez: com.pers.) o a los mallkus de los chichas viajando desde Suipacha a Atacama junto con sus curacas para participar en los rituales de pacificación en 1557 (Martínez, op. cit. 36/7). Más adelante, en el siglo XVIII, durante la época de la rebelión de Tupac Amaru, Tomás Paniri aparece como representando la figura de un líder étnico de gran movilidad, multilingüe y cuyo nombre, además de su contenido sagrado, ligado con el culto a los cerros, está relacionado con verbos del quechua que se vinculan con andar, camino, caminar y varias palabras de raíz similar (Hidalgo, 1982: 214/216).

Desde otra perspectiva, podríamos pensar, en vez de una misma persona de fuerte liderazgo sobre un extenso territorio, en la presencia de un nombre sumamente extendido y que quizás tuviera connotaciones de carácter simbólico-religioso y de prestigio.

En la probanza de méritos y servicios de Luis de Fuentes (1604), uno de los testigos que relataba la conquista del sur de Bolivia contaba que: "... salieron cuarenta indios tres leguas del pueblo de Talina a cobrar el tributo de ciertos indios ganaderos que les solían pagar en carnes y ganado a lo cual salio un indio belicoso de la Real Corona llamado Viltipuco... y por esto que vio este testigo sabe que los dichos yndios chichas pagaban tributos a los chiriguanos..." (Probanzas de méritos y servicios de Luis de Fuentes: 1 v. El subrayado es nuestro)⁸.

Pero, además, un dato sugerente parece aportar uno de los testigos convocados para la información pedida por el gobernador de Tucumán Juan Ramírez de Velazco (1600). Al co-

8 El relato completo cuenta que Viltipuco y otros emborrachan a los chiriguanos para luego degollarlos.

mentar la entrada para la pacificación de los Valles Calchaquíes, relató: "... [que] *con ardides, trazas y mañas del dicho gobernador [Ramírez de Velazco] hizo que el dicho cacique Calchaqui, que es cacique principal del dicho valle que por otro nombre le llaman Viltipoco...*" (Levillier, 1920:435. El subrayado es nuestro).

Así, se menciona a Francisco Viltipoco como atacameño, mientras que Diego Viltipoco aparece como el jefe de los indígenas de la Quebrada de Humahuaca convocante de alianzas regionales. Pero también se denomina Viltipoco a un indio chicha que habitaba en la región de Talina, o Viltipoco es el "otro" nombre de Calchaqui que lideraba la rebelión en los valles que hoy llevan su nombre. Más allá de la posibilidad de tratarse de una simple coincidencia, es significativo que estos episodios ocurran en la segunda mitad del siglo XVI y que la persona que llevaba tal apelativo aparezca como un jefe político-militar que resiste a la invasión española, o bien, como en el caso de los chichas, como un indio belicoso capaz de enfrentarse a los chiriguano, de reconocida tradición guerrera.

IV. Origen y significado del nombre Viltipoco

La declaración del testigo que participa en la entrada a los Valles Calchaquíes parece bastante sugerente. ¿Por qué Calchaqui es llamado por dos nombres? ¿Viltipoco era un simple apelativo o quizás la palabra tenía alguna connotación particular?

Madrazo ya había notado que el uso del nombre Viltipoco aparecía tanto en Humahuaca como en los Valles Calchaquíes y se preguntaba si era producto de la confusión del testigo o si la palabra sería algo más que un nombre propio, equivalente a un término con significado valorativo. En última instancia, relaciona este uso compartido de un nombre con la posibilidad de lazos de parentesco ficticio (Madrazo, op. cit.: 3/4).

¿Cuál era el significado y el origen de la palabra

"Viltipoco" o al menos de la raíz "vilti" común a las distintas versiones conocidas del nombre?. Ésta parece ser kunza y su significado en los diccionarios de dicha lengua es el siguiente:

"Vitti= águila" (Echeverría y Reyes,1890: 23)

"Vilti= cóndor, águila" (Schuller,1907:112)

y esto se repite en la forma de:

"Bilti= halcón, águila, aguichuela" (Vaisse et al.,1896: 15), ya que no hacen diferencias fonéticas.

"Vitti= águila" (San Román,1890(1966):82)⁹.

Pese a las dudas de los autores del *Glosario de la Lengua Atacameña*, quienes junto con el significado de *Bilti* como halcón o águila expresan que: "... tal vez sea quichua pues ai apellidos vilti en la sierra boliviana en donde se habla esa lengua...".(Vaisse et al., 1896: 15).

Esta forma no figura en los distintos diccionarios quechuas ni en las recopilaciones del aymara (González Holguín (1608) 1952; Lira, 1944; Bertoni, [1612] 1950, Torres Rubio [1606] 1966). En todo caso, esta afirmación nos permite constatar que a finales del siglo XIX el nombre *Vilti* se había transformado en un apellido difundido en Bolivia.

Podríamos pensar que el nombre de "Viltipoco" (o al menos su raíz "Vilti") apelaba a la figura de un pájaro importante, un halcón o un águila, como forma de representar la idea de un líder étnico o de un curaca poderoso capaz de anudar alianzas políticas entre varios pueblos. De hecho, la imagen de estas aves puede relacionarse con las ideas de fuerza, fiereza y majestuosidad, a la vez pueden evocar gran capacidad de vuelo y la posibilidad de atravesar grandes territorios junto con una visión extraordinaria. No sería raro entonces que estas cualidades se unan con el concepto de autoridad, de poder.

Esta forma de representación del poder no sería exclusiva

9 También Nardi (1986) le otorga a *Vilti* el significado de águila.

del subárea circumpuneña. El vocabulario confeccionado por Ludovico Bertoni en 1612 ejemplifica cómo entre los aymaras la palabra utilizada para designar al jefe étnico y el territorio involucraba al mismo tiempo el halcón: “*mamami = halcón*”; “*mamami = provincia o distrito*”; “*mamani canturi mayco = halcón como rey de los pájaros y también señor de muchos vasallos*”. (ibid:89)

Estas no son las únicas referencias en las que las ideas sobre el poder político y el dominio del territorio se relacionan con estas aves. Por ejemplo, según Bertonio el vocablo “Tarapacá” significaba “*un paxaro grande como aguila*” y al mismo tiempo designaba a un territorio aymara (ibid.)¹⁰. En esta línea, Platt expresa que quienes ejercían la autoridad política entre los aymaras fueron identificados con el territorio y ambos quedaron representados por la figura de un “halcón” (*mamani*) o de un cóndor (*mallku*) (op. cit.:101).

También en Bertonio se puede encontrar la palabra “*mayco*” con doble significado:

“*Mayco = Señor de vassallos. En otros pueblos dizen Mallko*”. (ibid:220).

Al mismo tiempo la palabra *mallku* representa al cóndor en Aymara (ibid: 220).

El rito de conquista inca involucraba la figura del halcón; en esa ceremonia, el inca y un señor local tomaban las alas de

10 Tarapacá tenía también una connotación sagrada ligada la culto a Tunupa. Sin embargo, como veremos, la autoridad política tenía íntima relación con lo religioso. Según Gisbert, Tarapacá o Tunupa puede ser identificado en los textiles con las representaciones del “hombre cóndor”. Este tiene cuerpo humano, alas en lugar de brazos, una cabeza con pico y orejas o una cresta y suele estar flanqueado por aves. Este diseño aparece ya en representaciones del Norte de Chile, entre culturas ligadas cronológicamente y estilísticamente a Tiahuanaco. Pero se sigue utilizando en el ajuar de curacas coloniales del Altiplano durante el siglo XVI (Gisbert, 1992: 72).

un halcón vivo y tiraban hasta despedazarlo y quedar cada uno con su parte a manera de juramento de lealtad. Este rito parece haberse valido de una imagen profundamente arraigada en el mundo andino para expresar las nuevas relaciones de poder establecidas por el Tawantinsuyu (ibid:100/1)¹¹.

Tal vez los llamados "Viltipoco" o "Vilti" llevaran como nombre propio su cargo o función análogamente a *Mamani* (que luego se convirtió en un apellido sumamente extendido hasta la actualidad en Bolivia e incluso en la Provincia de Jujuy). O bien el mismo apelaba a emblemas de poder y autoridad simbolizados en la figura del águila o halcón para destacar el papel de un líder surgido ante circunstancias especiales. En este sentido se puede traer a colación el ejemplo del Valle del Mantaro en donde, en momentos de crisis social, la fragmentación política era superada a través de la figura de un líder con amplios poderes. Este jefe recibía el nombre de "cinche", que significaba "hombre fuerte" (Daltroy citado por Lorandi-Del Río, 1992 :54). ¿No operaría en el mismo sentido la imagen del halcón?.(En González Holguín la palabra "cinchi" significa fuerte, valiente, recio. Op. cit.:82).

Estas ideas en relación con la vinculación de los nombres con las representaciones del poder político, las manejamos alrededor del vocablo "vilti"; ya que en los vocabularios kunzas no existe el nombre completo ni las desinencias "poco", "puco" o "popo" que acompañan a "Vilti". Aquí podemos plantearnos distintas posibilidades, "poco" y "puco" pueden ser desinencias pero no habría que descartar el considerarlos como segmentos verbales independientes que se hayan unido poste-

11 Son muchas las representaciones de estos pájaros en el arte, pero en relación con la autoridad podemos destacar que los escudos de armas coloniales de los Mallkus de Charcas conservan en la mayoría de los casos estas figuras (Medinacelli - Arze, 1992). También los tejidos, como los estudiados por Gisbert pertenecientes a parte del ajuar de los Señores de Quillaca, repiten los motivos de águilas y hombres-cóndores (elementos simbólicos prehispánicos muy antiguos) tejidos con técnicas de tapiz colonial (Gisbert, Ob. cit.).

riormente. En realidad, tampoco sabemos si pertenecen a la misma lengua. Las únicas palabras que se asemejan a las desinencias citadas provienen del quechua y del aymara¹². En el diccionario de González Holguín se encuentran las siguientes:

"Ppuccu= escudilla" (ibid:293)

"poçocco o puçucco= espuma de olla o mar o río".(ibid:291)

"pokpok = un vaso boqui angosto que suena cuando lo hinchén".(ibid:291)

"puco puco = ave que canta al alba" (ibid:293)

"paka paca = Todas las águilas en sí mismas. El águila". (ibid.)

"tchipoco = ceja" (Matienzo,1895:32)¹³.

En aymara, hay un amplio léxico común con el quichua (vgr. "paka" "paka" o "ppuco") pero también encontramos:

"poco o poko = cano" (Torres Rubio, [1606] 1966)

"poco poco = canas" (ibid.)

Esto cuando se buscan como palabras independientes. Considerados como segmentos verbales, en quecha "*ppoco*" o "*pooco*" son las raíces de palabras relacionadas con la experiencia, la madurez y al paso del tiempo:

"ppocochini = hazer madurar algo".

12 Cabe aquí señalar la posibilidad de que estos vocablos fuesen de origen puquina. En este sentido, Barragán señala la presencia de topónimos que utilizan las palabras o la raíz "poco" o "pojo". Los mismos se concentran en lugares como Pocona y Cochambaba (Pocco). Además de los topónimos también aparecen en la denominación de ayllus sus tierras de cultivo y como etnónimo (por ejemplo: ayllu Poco y las tierras de Poco Poco o el curaca Gregorio Poco; todos ellos yamparaes). La autora se

13 La "ch" explosiva en la que la punta de la lengua se coloca contra el paladar como para pronunciar una "t" (tch) es indicada por "cch" (Matienzo, 1895: 32). Al pronunciarse de esta manera, suena parecido a "poco"; no hace falta insistir en el hecho de que estos apelativos son producto de la traducción fonética que los españoles realizan de estos nombres indígenas a la grafía castellana.

"ppoccosca soncco = el de grande experiencia".

"ppoccosca cua = ya hecho famoso y diestro ladron".

"ppoccosccasonco cay = la experiencia y la madurez".

"ppoccuscca aucaay camayok o ppocuscca cinchi = soldado viejo y experimentado".

"ppoccoypacha = otoño tiempo de madurar". (Gonzalez de Holguín, op.cit: 292).

Mientras que "pucco" o "puco" es la raíz de palabras que tienen que ver con la generosidad:

"pucchochicuk soncco = el inclinado de coraçon al regalo".

"pucchochicuy ucunta = el que se regala y da buena vida".

"pucchochicuy camayoc = el diestro y acostumbrado regalado de sí". (ibid.:294).

Algunos de estos significados nos remiten al mundo de lo sagrado que sin duda estaba estrechamente vinculado con las formas de autoridad, el poder y sus representaciones. De ellas nos importa destacar los significados de "poçocco" y "tchipoco". La primera, como espuma del mar, se relaciona con el dios creador andino Wiraqocha, que según Cieza puede traducirse por espuma de mar o en forma más completa *"espuma del agua de la vida"* o esperma. (Cieza citado por Pease, 1968:194-5). El segundo término, "tchipoco", estaba vinculado con los ritos en torno a las apachetas que señalaban las rutas que anudaban los múltiples espacios sociales del mundo andino. Ya que los pelos de las cejas y pestañas formaban parte de las ofrendas que en ellas se dejaban (V. Castro: com. personal). De los restantes, dos de ellos hacen alusión a recipientes capaces de contener elementos; el otro reitera la idea de un pájaro que canta. De ser así, se nos escapa que ideas, imágenes o representaciones trasmitían al conjugarse con la palabra "vilti". ¿Los términos aymaras tendrían que ver el origen de la vida con el transcurso del tiempo y la experiencia? De ser segmentos verbales independientes unidos a la palabra "vilti", no aludirían a ciertas cualidades esperables de una autoridad o un líder? Por ejemplo, la experiencia dada por el paso de los años, la madurez, el manejo de relaciones con otros pueblos y la generosidad.

Si por el contrario, "Vilti" o "Viltipoco" no designaban una función sino sólo un nombre propio, ¿cómo era el proceso de imposición del nombre de los curacas? Hasta el momento no hemos hallado ejemplos históricos para la zona de nuestro estudio; sólo podemos recurrir a la analogía con otras regiones cercanas.

Entre los quechuas fue corriente que los nombres de sus curacas asumieran la figura de una deidad o su representación animal. Entre las autoridades de la Confederación de los Charkas, los nombres se relacionaban con emblemas de poder (vgr. Choquechambi = hacha de oro) o hacían referencia a la idea de fortaleza o virtudes (Medinaceli, 1993).

En estas sociedades del centro-sur andino es difícil imaginar una división taxativa entre las esferas política, social y religiosa. Por ejemplo, durante la resistencia a los españoles en los Valles Calchaquies, su líder Juan Calchaqui (llamado también Viltipopo) adquiere perfiles legendarios, amparado no sólo en su poder político, sino utilizando dotes carismáticas y chamánicas; dicen que *"lo tienen por guaca"* (Lorandi, 1992: 148). Así, *"la proximidad de los curacas a los fundadores de linaje, es decir a los antepasados -convertidos en dioses- les otorgaba a ellos mismos carácter mágico o sagrado. Por ello a veces los curacas son también descritos como hechizeros o guacas"*. (Hidalgo, 1981: 231).

No debe olvidarse la influencia religiosa de Tiawanaku en la zona de San Pedro de Atacama y su difusión en áreas vecinas, junto con el extendido uso de sustancias alucinógenas.

Por otra parte, los pájaros eran un elemento importante en los estados de trances -inducidos por el consumo de alucinógenos en la ceremonias religiosas- como uno de los nexos entre lo sagrado y lo profano¹⁴, y estaban vinculados

14 Existen muchos ejemplos de ello, así encontramos el caso analizado por Platt de una sesión chamánica en el Norte de Potosí, en la cual el espíritu toma forma de pájaro, específicamente un cóndor. De hecho, el autor destaca un matiz más sobre el papel y la figura de estas aves dentro de

con el mito de la transformación del chamán en animal o en guerrero cazador provisto de las cualidades del animal que simbolizaba. El hombre se transformaba en águila o cóndor y de esta manera omnipotente y omnipresente, era capaz de volar y atravesar enormes territorios desde la selva al Pacífico esparciendo su poder sobre muchos lugares, sobre mucha gente. La conjunción de lo sobrenatural y lo terreno se sintetiza naturalmente en el nombre. Huaca, fundador de linaje, jefe-guerrero o curaca pudieron ser las distintas caras de quien llevaba el nombre "Viltipoco".

Todavía durante la etapa colonial, los curacas o líderes de Atacama poseían nombres propios cargados de connotaciones religiosas o sagradas. En 1644, durante un proceso de extirpación de idolatrías llevado a cabo en aquella región, uno de los curacas llevaba el nombre de la principal deidad destruida (Castro, 1993a:358). En este documento el curaca se llama "Socomba", al igual que el ídolo. Significativamente en la misma época "Socomba" es el apellido de algunos de los curacas de Omaguaca (Sica-Sánchez, 1992) y de uno de los volcanes de la cordillera (Socompa). Durante el siglo siguiente, fue Tomás Paniri quien lideró la rebelión general al momento de la insurrección de Túpac Amaru, que tenía un apellido de significación sagrada, al ser Paniri el nombre de uno de los cerros o deidades más importantes de la zona (Castro, 1993b: 350).

V. De "halcón" a apellido

A partir de la dominación hispánica del espacio circumpuneño, el nombre "Vilti" o "Viltipoco" se fue transformando en un apellido de acuerdo con la costumbre española.

la ceremonia: "The condor messenger is "courier" or chaski, as a tinterillo. It is a through the condors on the Gate of Sun al Tiwanaku were now carrying the dictatorial messages of the Just Judge. The significant point here is that, unlike, other areas of Andes, the condor is a subsidiary messenger of the higher religious powers (Santiago, Just Judge, Sun or Moon), rather than himself constituting that higher religious authority " (Platt, 1992: 465)

En época prehispánica, los nombres indígenas no siempre, tenían relación con los linajes corporados o remitían a un parentesco (Zuidema, 1980: 75). En la mayoría de los casos, los nombres indígenas se convirtieron en apellidos al anteponérseles un nombre castellano (generalmente al momento del bautismo)¹⁵. Así, "Viltipoco" y "Vilti" se convertirán en el apellido de los curacas de Tilcara durante los siglos XVII y XVIII (Sánchez-Sica, 1992: 97). Pero no fue privativo de los curacas y aparece en los padrones de la Quebrada de Humahuaca y en los registros de Atacama¹⁶

Sin embargo, todo esto necesita de estudios más detallados, dado que, por ejemplo, el análisis de Medinacelli para la región que abarcaba la confederación de los Charkas muestra que los antiguos nombres de los mallkus (que se relacionaban con emblemas de poder o con la idea de fortaleza) se mantienen en forma de apellidos cuya distribución parece estar en relación con las redes de autoridades desplegadas durante la colonia temprana (op. cit.,1993).

VI. Consideraciones finales

Esta reflexión sólo intenta abrir una discusión y mostrar distintas alternativas y posibilidades que se presentan al explorar el tema de las vinculaciones macrorregionales y las representaciones del poder político en los Andes centro-sur, desde otras perspectivas y a través del cruce de diversa información ya sea histórica, lingüística, arqueológica etc.

15 En la documentación de Jujuy se encuentran algunos indicios sobre la imposición del nombre cristiano y el pasaje del nombre indígena a apellido ver: A.T.J. leg 89, 1629.

16 Esto se ve en los padrones de Tilcara (A.N.B. EC n° 39, 1684) y en los registros parroquiales y la revisita de Atacama. Sin embargo, en la mayoría de los casos de Tilcara, encontramos sólo los nombres "Vilti" o "Viltipoco", mientras que en Atacama hay variedades de combinaciones en torno al vocablo "vilti", por ejemplo, "viltiquinir", viltichainir, "viltay", "chiquirivilti", "viltiquitur", "viltiquivilti", etc.

Por ello, más que centrar la discusión sobre el origen y filiación de Viltipoco, uno de los líderes de la resistencia antiespañola en la Quebrada de Humahuaca (zona de nuestro estudio), hemos querido manejar nuevas hipótesis que apunten más allá de los límites de la Quebrada y que abarquen un ámbito regional amplio.

En este espacio caracterizado por la alta movilidad de sus poblaciones, por relaciones y contactos fluidos, cada una de estas sociedades y cada uno de estos señoríos aparecían incorporados a una compleja red de complementación política, social y económica. En este sentido, una de las primeras propuestas tiene que ver con las alianzas políticas, ya que ellas posibilitaban el dinamismo de la interacción política y socioeconómica, con alianzas legitimizadas por vínculos matrimoniales que sustentaban linajes de poder. Así, Viltipoco puede ser considerado como un linaje de origen atacameño asentado en la Quebrada de Humahuaca.

Por otro lado, estas relaciones podían ser más amplias y complejas. La documentación española del siglo XVI menciona a jefes étnicos o guerreros que llevaban el nombre de "Viltipoco" no sólo en la Quebrada de Humahuaca, sino también entre los chichas, atacameños y entre los habitantes de los Valles Calchaquíes. Las posibilidades de interpretaciones se multiplican. Una de ellas tiene que ver con la presencia de una misma persona en diferentes sitios, reflejando coherentemente el hecho de que en sociedades tan móviles como las del centro-sur andino, difícilmente sus autoridades no lo fueran también. Así, Viltipoco aparecería como un líder multiétnico, capaz de moverse entre distintas cabeceras, estableciendo y consolidando alianzas políticas propias en un territorio con múltiples evidencias de interrelaciones desde los últimos siglos pre-europeos a los momentos de la resistencia antiespañola que nos preocupa.

Sin embargo, hay otra alternativa, como es la existencia de un nombre ("Viltipoco") sumamente extendido y con connotaciones de carácter simbólico o sagrado, compuesto por una raíz

kunza (que significaba águila o halcón) y un segundo segmento verbal que podría ser una desinencia, seguramente, proveniente de otra lengua. En este sentido, el ave rapaz como ícono aparece ligada con la representación del poder político en distintas zonas de los Andes. A través del apelativo "vilti" se podría reconocer una función como la jefatura étnica (análogamente al fenómeno *mamani* entre los aymaras), la denominación de la figura de un líder surgido ante coyunturas históricas especiales (vgr. la invasión europea) o bien el nombre de un linaje que representaba cualidades como la majestuosidad, fiereza, fuerza y visión simbolizadas en estas aves. Todo esto sin olvidar que las jefaturas involucraban a su vez otras funciones políticas, militares y sagradas. Así, fundador de linaje, líder multiétnico, jefe guerrero o simple curaca prestigioso pudieron ser, quizás, las distintas facetas de los llamados Viltipoco.

Finalmente, este trabajo como una primera aproximación contiene más preguntas que certezas, pero esperamos que sean ellas las que permitan rescatar la complejidad y originalidad de la historia de las sociedades establecidas en los Andes centro-sur.

REFERENCIAS

A.T.J. Archivo de tribunales de Jujuy.

A.N.B. EC. Archivo Nacional de Bolivia. Sucre. Sección Expedientes Coloniales.

DOCUMENTOS PUBLICADOS

"Información de los Meritos y Servicios hechos a su Majestad por Francisco de Argañaraz, en la conquista de las provincias del Tucumán y fundacion de pueblos en especial Jujuy". En Levillier, 1920: 512 -530.

"Información hecha a pedido de Don Juan Ramirez de Velasco, de los Servicios que presto en el Gobierno de las Provincias del Tucuman. En 29 de Abril de 1589 la Audiencia de Charcas aconseja le sean acordados el Habito de Santiago y los seis mil pesos de renta que pide y en 26 de Octubre de 1600 recomienda que se haga a la mujer viuda de Ramirez de Velasco y sus hijas la merced que se pedia para el padre". En Levillier, 1920: 414-511.

"Probanza de Meritos y Servicios de Luis de Fuentes en 1604". Copias de Archivo General de Indias. Biblioteca del Museo Etnográfico de Buenos Aires, carpeta B: 1584-1617.

"Probanza de Meritos y Servicios de Francisco de Altamirano y su padre, Juan Velazquez de Altamirano". A.G.I. Charcas legajo 80. Transcripción de José Luis Martínez, Cecilia Sanhueza, Carolina Oddone y Andrea Ruiz-Esquide. Estudios Atacameños n° 10, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, 1992, pp 35-74.

"Padron y revisita de Atacama del Corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el Virrey Duque de La Palata". A.G.N.A. sala IX 7:7:1, 52 folios, 1683. Transcripción de Jorge Hidalgo, Nancy Hume, María Marsilli y Rebeca Correa. Estudios Atacameños n° 10, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, 1992, pp 79-124.

"Carta del Factor de Potosí Juan Lozano Machuca (al Virrey del Perú Martín Enríquez) en que da cuenta de cosas de aquella villa y de las minas de los lipes (Año 1581)". Transcripción de José María Casassas. Estudios Atacameños n°10, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, 1992, pp 30-34.

BIBLIOGRAFÍA

Albeck, María Esther.

1992. "El ambiente como generador de hipótesis sobre la dinámica socio-cultural prehispánica en la Quebrada de Humahuaca". *Cuadernos*. n° 3. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNJU, Jujuy, pp 95-106.

Albeck, M.E. y Scattolin, M.C.

1991: "Cálculo fotogramétrico de superficies de cultivos en Coctaca y Rodero, Quebrada de Humahuaca". *Avances en Arqueología_1*, IIT. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Tilcara, Jujuy, pp 43-58.

Arze, S. y X. Medinacelli.

1991. *Imágenes y presagios. El escudo de los Ayaviris, Mallkus de Charcas*. Hisbol, La Paz.

Barragán Romano, Rossana.

1994. *"Indios de arco y flecha? Entre la historia y la Arqueología de las poblaciones del norte de Chuquisaca*. Asur, Sucre.

Bertonio, Ludovico

[1612] 1950: *Vocabulario de la lengua aymara* Litografía Don Bosco, La Paz.

Canals Frau, Salvador

1953: *Las poblaciones indígenas de la Argentina. Su origen, su pasado, su presente*. Sudamericana, Buenos Aires.

Casassas, J.M.

1974: *La región atacameña en el siglo XVII*. Universidad del Norte-Chile, Antofagasta.

Castro, Victoria.

1993a *La dinámica de las identidades en la subregión del Río Salado, Provincia del Loa II Región*. Ponencia presentada al Encuentro de Investigadores de identidades culturales locales. Departamento Técnico de Investigación, Universidad de Chile.

Castro, Victoria

1993 b: "Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII". En Ramos, G y H. Urbano (comp.): *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVII*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco pp. 347-366.

Echeverría Reyes, Aníbal

1890. *Noticias sobre la lengua atacameña* Imprenta Nacional, Santiago de Chile.

Gentile, Margarita.

1988. "Evidencias e hipótesis sobre los atacamas en la Puna de Jujuy y Quebrada de Humahuaca". *Journal de la Société des Americanistes*, t. LXXIV, París, pp 87-103.

Gisbert, Teresa

1992. "Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza andina". En: Tamoeda, H. y L. Millones (ed.): *500 años de mestizaje en los Andes*. Senri Ethnological Studies, Museo Nacional de Etnología, Osaka, pp. 52-102.

Göbel, Barbara.

s/f: "Risk, uncertainty and economic exchange in a pastoral community of the Andean highlands (NW-Argentina)" En: Schwetzn, T. y D. White (editores): *Kinsaip, networks and exchange*, Cambridge University Press, Cambridge .

Göbel, B. y F. Delgado

1994. *Articulación estado-periferia en el sector oriental de la Puna de Atacama*. ms

González, Alberto

1982: "Las provincias incas del Antiguo Tucumán". En: *Revisita del Museo Nacional*. T. XLVII, Lima, Perú, pp 317-379.

González Holguín, Diego

[1608] 1952. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Instituto de Historia, Lima.

Hidalgo, Jorge

1978. "Incidencias de los patrones de poblamiento del partido de Atacama desde 1752 a 1804. Las revisitas inéditas de 1787, 1792 y 1804". En: *Estudios Atacameños* n° 6, San Pedro de Atacama, pp 53-111.

Hidalgo, Jorge

1981. "Culturas y etnias protohistóricas: Área andina meridional". En: *Chungará*, n° 8, Arica, pp 209-253.

Hidalgo, Jorge

1984. "Complementariedad ecológica y tributo en Atacama: 1683-1792". En: *Estudios Atacameños* n° 7, San Pedro de Atacama pp. 422-442.

Hidalgo, J. y V. Manrique

1992. "Mercado y etnicidad: lecturas de la Revisita de Atacama de 1683". En: *Estudios Atacameños* n° 10, San Pedro de Atacama, pp 149-168.

Levillier, Ricardo

1920. *Probanzas de Méritos y Servicios de los conquistadores de la Gobernación del Tucumán*. T. I y II. Madrid.

Lira, Jorge

1944. *Diccionario Kechwa-español*. Instituto de Historia, Lingüística y Folklore, Tucumán.

Lorandi, Ana María

1984. "Pleito de Juan Ochoa de Zárate por la posesión de los indios ocloyas. Un caso de verticalidad étnica o un relicto de archipiélago estatal" En: *Runa*, vol XIV, Buenos Aires, pp 147-164.

Lorandi, A. M. y C. Bunster

1988. "Reflexiones sobre las categorías semánticas en las fuentes del Tucumán colonial. Los Valles Calchaquíes". En: *Runa* XVIII, Buenos Aires, pp 221-262.

Lorandi, A.M. y M. Del Río

1992. *La etnohistoria: etnogénesis y transformaciones de las sociedades andinas*. CEAL, Buenos Aires.

Lorandi, Ana María.

1992: "El mestizaje interétnico en el noroeste argentino". En Tamoeda, H. y L. Millones (editores) *500 años de mestizaje en los Andes*. Senri Ethnological Studies n°33, Museo Nacional de Etnología, Osaka, pp 133-167.

Madrazo,Guillermo.

1989. *Tilcara y la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy) en el momento del contacto hispano-indígena*. Ponencia presentada a las I Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Salta, Salta.

Martínez,José Luis

1986. "El "personaje sentado" en los keru:hacia una identificación de los Kuraka andinos". En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, n° 1, Santiago de Chile, pp 101-124.

Martínez, José Luis

1990. "Interetnicidad y complementariedad en el Altiplano Meridional". En *Andes* n°1, Salta, pp 11-30.

Martínez, José Luis

1992a. "Acerca de las etnicidades en la Puna árida en el siglo XVI". En: Arze, S., Barragán, R., Escobari, L. y X. Medinacelli (comp.) *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. Hisbol, IFEA, SBH-ASUR. La Paz, pp 35-66.

Martínez, José Luis

1992b. "Textos y palabras: cuatro documentos del siglo XVI". En: *Estudios Atacameños* n° 10, San Pedro de Atacama, pp 133-148.

Matienzo, Agustín

1895. *Estudio filológico de los idiomas de los Antiguos incas del Perú*. Imprenta europea, Buenos Aires.

Medinacelli, Ximena

1993. *Los Mallkus perdidos del gran poder*. Ponencia presentada al III Congreso Internacional de Etnohistoria. El Quisco, Chile.

Nardi, Ricardo

1986. "Observaciones sobre los nombres indígenas en el Noroeste". En: Gentile, M. *El "control vertical en el NOA. Notas sobre los atacamas en el valle calchaqui*. Casimiro Quirós Editor. Buenos Aires, pp 170-175.

Nielsen, Axel

1989. "La ocupación indígena del territorio Humahuaca oriental durante los períodos de Desarrollos Regionales e Inka." Tesis Doctoral. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Nielsen, Axel.

1994: "Aportes al estudio de la producción agrícola inka en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina)". Ponencia presentada al XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Antofagasta, Chile.

Núñez, L. y T. Dillehay

1978. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica*. Universidad del Norte. Antofagasta.

Pease, Franklin

1968. "Cosmovisión andina". En: *Humanidades* n° 2, Lima, pp 171-199.

Pérez Gollán, José A.

1986. "Iconografía religiosa andina en el noroeste Argentino". En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Vol XV, n° 3-4, Lima, pp 61-72.

Pérez Gollán, José e Inés Gordillo

1993. "Religión y alucinógenos en el antiguo noroeste argentino". En: *Ciencia hoy*, vol. 4, n° 22, Buenos Aires, pp 50-63.

Platt, Tristan

1987. "Entre Ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara". En: Boysse-Cassagne, T.; Harris, O; Platt, T. y V. Cereceda: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol, La Paz, pp 61-122.

Platt, Tristan

1992. "The sound of light. Speech, script and metaphor in the Southern Andes". En: Arze, S; Barragan, R.; Escobari, L. y Medinacelli, X. (comp.). *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. Hisbol - IFEA - SBH-ASUR, La Paz, pp.439-466.

Salas, Mario

1945. *El antigal de Cienega Grande (Qubrada de Purmamarca, Provincia de Jujuy)*. Publicaciones del Museo Etnográfico, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Serie A V, Buenos Aires.

Sánchez, S. y G. Sica

1991. "Algunas reflexiones acerca de los tilcaras". En: *Avances en Arqueología* n° 1, Instituto Interdisciplinario Tilcara, F.F. y Letras. UBA, Tilcara. pp 80-99.

Sica, G. y S. Sánchez

1992. "Testimonio de una sociedad en transición: el testamento de un curaca de Humahuaca". En: *Cuadernos de la Facultad de Humanidades*, UNJU, n° 3, SanSalvador de Jujuy, pp 53-62.

San Román, F.

(1890) 1966: "La lengua cunza de los naturales de Atacama". En: *Ancora*, n° 3, Universidad de Chile, Antofagasta, pp 76-88.

Schuller, Rodolfo

1907 *Vocabulario y usos materiales para el estudio de la lengua de los indios Lican-antzi (atacameños)*. Becerra, Santiago de Chile.

Seca, Mirta

1989. *Introducción a la geografía histórica de la Quebrada de Humahuaca*. Cuadernos de investigación n° 1, Instituto Interdisciplinario de Tilcara, UBA, Tilcara, Jujuy.

Serrano, Antonio

1947. *Los aborígenes argentinos. Síntesis etnográfica*. Nova, Buenos Aires.

Tarragó, Myriam

1977. "Relaciones prehispánicas entre San Pedro de Atacama (norte de Chile) y regiones aledañas: la Quebrada de Humahuaca. En: *Estudios Atacameños* n°5, San Pedro de Atacama, pp 50-63.

Tarragó, Myriam

1984. "La historia de los pueblos circumpuneños en relación

con el Altiplano y los Andes Meridionales". En: *Estudios Atacameños*, n°7, San Pedro de Atacama, pp116-132.

Tarragó, Myriam

1994. "Intercambio entre Atacama y el borde de puna". En Albeck, M.(ed.): *De costa a selva :producción e intercambio en los pueblos agroalfareros del Centro-sur andino*. Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Tilcara, Jujuy, pp 199-213.

Vaisse, E.; Hoyos, F. y A. Echeverría Reyes

1896. *Glosario de la lengua atacameña*. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

Zuidema, Tom

1980. "Parentesco inca". En Mayer, E. y R. Bolton (comp.): *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, Lima, pp 57-115.

ECONOMÍA ANDINA

Coordinador: Héctor Noéjovich

“Malos vecinos”: competencia mercantil en la sociedad norteña colonial peruana (Paita, década 1810)

Susana Aldana Rivera

En el Perú, la República de Españoles y la República de Indígenas fue un marco legal que puesto en la realidad de la vida cotidiana de la colonia no pasó muchas veces de ser una ficción, al menos, durante el último tramo de esta etapa. No obstante, durante más de una década, un buen número de estudiosos mantuvo esta perspectiva de separación en el análisis, aceptándola como general y sin mayores matices, en la búsqueda de elementos que les permitieran explicarse más su propio momento histórico que esa lejana etapa virreinal¹.

Si bien es cierto que un sistema foráneo, el español, fue impuesto por la fuerza, no es menos real la estrecha interac-

1 Suscribo plenamente la afirmación de Cecilia Méndez: “Lo que delata la investigación, más que indios constantemente “resistiendo” la “arremetida occidental”, es científicos sociales resistiéndose a admitir la realidad (histórica y actual); sacrificando su rica complejidad a favor de reduccionismos maniqueos o esquemas dicotomistas (occidental versus andino)” (p.116). Y en general, aquello que sostiene sobre la “utopía andina” en Estenssoro, Juan Carlos; Aldana, Susana... [et al.].- “La historiografía peruana en debate”. En: *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*.- Lima, (33): 1993.- pp. 113-120. El punto ya había sido insinuado por Nelson Manrique, quien, al tratar sobre la teoría del triángulo sin base de Cotler, Alberti y White (pp.158-162), utilizada para explicar la dinámica social de las haciendas tradicionales serranas, afirma que con ella se puede explicar “algunos de los fenómenos del funcionamiento de la sociedad política peruana a los que tan pródigo se la ha aplicado en los años recientes” pero que en la realidad no tiene mayor consistencia (p.162). Ver Nelson Manrique.- *Yawarmayu: sociedades terratenientes serranas 1879-1910*.- Lima: IFEA; Desco, 1988.

ción que hubo con la cultura nativa ni tampoco el importantísimo papel que desempeñaron los curacas y otras autoridades étnicas en la confrontación y la relación entre los dos sistemas diferentes². Los indígenas se adecuaron al orden que se impuso pero, de una u otra manera, lograron mantener y recrear su propia cultura, mestizada, sincrética, subterránea pero siempre presente. Con esto no se niega la explotación visible y ampliamente conocida ni tampoco la perpetuación de un sistema en el que se favoreció (y hasta hoy favorece) a un determinado sector étnico-social que está en la base de la pigmentocracia y la dualidad de nuestra sociedad actual.

En el norte peruano, los indígenas se articularon rápidamente al nuevo sistema y lograron beneficios con ello. En el caso de Piura, el área base de este estudio, hay un temprano ejemplo con los indígenas de Catacaos y la compra de los terrenos del Común en 1539³. Esta línea de conducta *pareciera* haber cristalizado en una actitud peculiar de los indios norteños en el XVIII por comparación a los espacios comunes construidos con respecto a los del sur. *Pareciera*, puesto que aún no es muy grande el número de trabajos sobre la población indígena del norte⁴, como para delinear esa conducta.

-
- 2 Esta afirmación es ahora un espacio común: los curacas como bisagras entre dos mundos, es un tema que cada vez cobra mayor importancia en etnohistoria. Algunos trabajos se refieren al tema, como Franklin Pease.- *Curacas, Reciprocidad y riqueza* (Lima: PUCP, 1992) a pesar de que rescata a estas autoridades en relación con el "mundo andino" y menos con el mundo colonial real. Ver también el reciente trabajo de José Martínez.- *Autoridades en los Andes: los atributos del señor* (Lima: PUCP, 1995) y su novedoso enfoque sobre el tema.
 - 3 Compra hecha directamente a la Corona. Ver Cruz Villegas, Jacobo.- *Catacc Caos: origen y evolución histórica de Catacaos*.- Piura: Cipca, 1982: 94-100
 - 4 Centrados en Piura, se tienen los estudios de Martínez y Diez, mientras que para otros espacios norteños están los trabajos de Ramírez principalmente pero también Zevallos Quiñones, Netherly, O'Phelan, Peralta y alguno ocasional de Rostowrowski. (Ver Revesz, Bruno; Aldana, Susana... [et al.].- *Piura, región y sociedad: derrotero bibliográfico*.- Piura: Cipca; Cbc, 1996.)

Es importante tener en cuenta varios puntos a lo largo de esta reflexión que, aunque no los desarrollo, dan pautas para entender esa *particularidad* que le atribuyo al norte. En primer lugar, está el sustrato cultural prehispánico (chimú-inca muy tardío) cualitativamente diferente que el del sur (inca) y luego el hecho de que, como bien nos recuerda O'Phelan, los mecanismos de explotación colonial (mita y tributo) fueron más pesados para la población nativa del sur que para la del norte⁵.

Un tercer elemento es el fortísimo mestizaje que se dio en Piura y en el norte peruano en general. Esta fue una región que tuvo problemas demográficos desde posiblemente el Intermedio Tardío -sino antes- que se vieron agudizados con la guerra inca y la conquista española⁶. Esta situación vuelve más complejo el panorama de la sociedad norteña y hace muy difícil diferenciar lo mestizo de lo español o, peor aún, de lo propiamente indígena. En la sierra del norte, el factor étnico-racial no puede ser un elemento diferenciador en una población rural básicamente blanca, como sí puede serlo por la costa que, sin embargo, es la zona más mestizada culturalmente hablando.

Resaltar esa complejidad nos permite intuir de manera di-

5 Cfr. O'Phelan, S., "Comunidades campesinas y rebeliones en el siglo XVIII". En: Solidaridad; Concytec: *Comunidades campesinas: cambios y permanencias*.- Lima: Solidaridad; Concytec; 1987.- pp.95-114.

6 Anteriormente me he interesado por las pautas historiográficas que soportan la identidad piurana y su constante proceso de elaboración. Ese fundamento historiográfico rescata el fortísimo mestizaje cuyo principal beneficio habría sido el "blanqueamiento" regional. Mi reflexión, por el contrario, gira en torno a un posible "aindianamiento" de la población blanca española por la precariedad del asentamiento de este grupo en la zona y si como consecuencia de la debilidad poblacional tanto indígena como española, hubo un proceso de recreación, mixto desde sus inicios, de una cultura local en paralelo a la estabilización poblacional en el extremo norte (Aldana, Susana.- "Tres temas para una identidad. Pautas historiográficas en Piura y Tumbes".- Ponencia. Semana de la Identidad Cultural-93.- Piura, 27 de septiembre-02 de octubre, 1993). Un análisis sobre la demografía de la zona, que no toca este punto, en Cook, David Noble.- *Demographic collapse: indian Perú 1520-1620*.- Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

fusa el porqué de ciertos comportamientos de la población nativa (¿rural?) y el fundamento de algunas afirmaciones enfáticas y tajantes del encargado de realizar el Informe geográfico-económico de la región en 1804⁷, en torno a la impotencia de los hacendados piuranos frente a la actitud de la “gente india” y de los “peones”⁸. Aunque aún faltan ser estudiados, la presencia de indios alcabaleros en Lambayeque son una muestra de como los comunes indígenas de la zona aprovecharon su ubicación en esa área-llave del comercio norteño a fines de la colonia.

Esta actividad, el comercio, fue el eje que articuló la región norteña de una manera nítida y visible. En Piura, los grandes mercaderes locales fueron, a su vez, los hacendados más prominentes, los tineros más conocidos y las autoridades más importantes⁹. Menos se sabe de los medianos y pequeños mercaderes, criollos y mestizos, que muy posiblemente tuvieron un mayor número de intereses en común y vinculaciones con los indígenas, a quienes normalmente no se los relaciona con esta actividad¹⁰. Pero numerosas referencias dispersas indi-

7 Ver: Helguero, Joaquín de; Carnero Nadia, ed.- *Informe económico de Piura (1802)*.- Piura: CIPCA; UNMSM, 1984. Sobre la importancia de estas informaciones geográficas que se toman como ejemplo, ver el artículo de Pablo Macera y Felipe Márquez.- “Informaciones Geográficas del Perú colonial”. En: *Revista del Archivo Nacional del Perú*.- Lima, (28): ene-dic 1964.- pp.132-252.

8 De manera no muy nítida establece la diferencia entre gente india y peones. “*Gente india se congrega a ocupar los linderos [de las haciendas] para acechar el mejor tiempo en que puedan saquear los frutos*”; los peones [¿indígenas?] “*se obstinan con insubordinación, y descaro, a no operar en sus faenas, y dejar acéfalas las haciendas y a sus poseedores el gravísimo conflicto de perder el fruto*”. Helguero, Joaquín; Carnero, Nadia, ed.- *Informe económico...*, 38-39.

9 Cfr. en particular mi trabajo sobre los comerciantes piuranos. Aldana Rivera, Susana.- *Los comerciantes piuranos (1700-1830). El soporte humano de una región económica*.- Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 1992.- Mr. en Historia, 198 p.

10 Quizás la compilación realizada por Harris, Tandeter y Larson (*La participación indígena en los mercados del surandino*.- La Paz, Ceres, 1987) es la única que enfoca directamente el tema. No obstante, lo novedoso de los trabajos compilados se diluye bajo esa percepción de “participación”

can no sólo una participación activa y hasta entusiasta sino una real articulación de la población indígena: utilizando ventajosamente la legislación que su condición suponía¹¹, desarrollando actividades complementarias a las de los españoles¹² y, sobre todo, compitiendo en los mismos mercados. Una competencia mercantil entre quienes desarrollaban actividades o negocios semejantes y giraban en espacios comunes, que enfrentaba a los diferentes grupos, quizás más por los intereses en juego que tan sólo por razones étnicas. Es decir, los indígenas no dejaban de ser personas entretejidas en el cotidiano vivir de la sociedad colonial norteña.

Esta línea es la que nos interesa rescatar: la activa y estrecha, cuanto difícil y violenta, interrelación del mundo nativo y el mundo criollo que, en conjunto, formaron el mundo colonial peruano. Este breve trabajo no pretende ser más que un pequeño acercamiento al tema; no basta un sólo caso, por abundante que sea en información, para rescatar la riqueza de esa articulación indígena-española-criolla, pero al menos sirve como indicador de los posibles matices que deben tomarse en cuenta al analizar el mundo colonial peruano.

(tomar parte) y no de "articulación" (unión, enlace): el indígena que participa del sistema económico criollo-occidental, del mercado, lo hace de manera poco visible en el conjunto. Es necesario resaltar sin embargo, que el libro se centra en el surandino que como señalara *pareciera* ser diferente del norte.

- 11 Situación que también era percibida por los criollos quienes se quejaban de las diferentes exenciones de impuestos que beneficiaban a los indígenas. No sólo en el norte sino también en el sur, como lo indica un estudio sobre diezmos en Paucartambo, en donde los hacendados no quieren pagar los diezmos a la Iglesia y se valen de la entrega en arriendo de sus tierras a indígenas para aprovecharse de su no pago de esta contribución. Ver Najarro, M.- "Diezmos, sociedad y poder local: el caso de Paucartambo".- Ponencia. Segundo Coloquio de Estudiantes PUCP, 1992.
- 12 En el caso específico de la producción de jabón, se requería de lejía, la cual era elaborada sólo por los comunes de indígenas. Ver Aldana, Susana.- *Empresas coloniales: las casas de jabón de Piura*.- Lima: Cipca;Ifea, 1988

El contexto regional

En 1802, Joaquín de Helguero, diputado de comercio en Piura y futura parte litigante en el juicio que nos va a ocupar, señalaba,

*“si con la poca gente de que se sirve la provincia para su trabajo tiene establecido un comercio bastante y lucrativo es necesario que habiendo en las tierra y en las gentes proporción para cuadruplicarlo, se verificase positivamente arreglando los peones y gente a la subordinación...”*¹³

En efecto, para la primera década del siglo XIX ya eran sensibles los vientos de renovación económica de la provincia a pesar de los problemas causados por lo que hoy conocemos como el Fenómeno del Niño: las fuertes lluvias de 1791 y la sequía que duró más una década y que casualmente tuvo una tregua entre 1802 y 1804, años esperanzadores para los de la región y en los que se escribiera la frase de la cita¹⁴. Desde aproximadamente la década de 1740, la explotación de la cascarilla había sido el detonante de una creciente producción y comercio de artículos agrícolas y ganaderos. Efectos de la tierra no convencionales (como el cacao, tabaco, algodón, cordobanes, entre otros, que se vinieron a sumar a la plata, el producto que había sido la base económica del virreinato del Perú de manera prácticamente exclusiva y durante casi dos siglos) permitieron que ese gran espacio que se había venido articulando desde el siglo XVII y que rebasaba los límites norteños de la Audiencia de Lima hasta llegar a Cuenca y Guayaquil (en el sur de la vecina Audiencia de Quito), terminara de configurar su particularidad socio-económica¹⁵.

13 El subrayado es mío. Helguero, J.; Carnero, N., ed.- *Informe...*, p.82

14 La información señala un período de sequía y/o tendencia a lo seco entre 1792 y 1814 aproximadamente. Los hacendados-estancieros serían quienes más resentirían la situación; recién para 1815 se habrían estabilizado. (Aldana, S.-*Empresas coloniales...*, p.97)

15 Estas ideas se encuentran de manera muchos más desarrollada en Aldana, S.- *Los comerciantes piuranos...*

El puerto de Paita durante toda la etapa colonial fue el principal puerto de salida de los circuitos mercantiles norteños de ese antiguo gran espacio. En el XVII, Paita había sido la cara visible del puerto de Guayaquil y del vigor comercial y marítimo de sus astilleros. Se convirtió además en el punto de parada más aparente -cuanto obligatorio- para el avío y las refacciones de la Armada del Sur. No obstante, su vitalidad económica, muy focalizada, repercutió poco en el conjunto regional; a fines de este siglo y primeras décadas del siguiente, con el fin del sistema de Flotas y Galeones y el declive de los astilleros guayaquileños y, en general, de la estructura comercial en torno a la ruta de la plata, este puerto sufriría un eclipse económico. Ya para mediados del XVIII, los paitenos volvieron a explotar su ubicación litoral pero esta vez aprovechando la creciente demanda y negociación de esos productos no convencionales y de su condición de salida natural para los espacios del interior como Cuenca y Loja y de los circuitos mercantiles desde Jaén o de contrabando desde Cajamarca. Aunque a principios del XIX, habían comenzado a surgir algunos puertos intermedios de creciente importancia como Pacasmayo en particular pero también Tumbes, Paita seguía reuniendo las mejores condiciones para el atraque de barcos y la circulación de mercaderes y mercaderías por la ruta marítima o por tierra, hacia las costas vecinas del Guayas, la sierra de la provincia, la del conjunto macroregional y hacia la gobernación de Quito.

Si bien este puerto fue creación netamente española, rápidamente se estableció (y se establecieron) indígenas. No tengo mayores herramientas para calcular cuánta población se localizó en este puerto en el XVII, durante su etapa de auge, pero sabemos que para 1786, el curato de Paita concentraba el 10.5% de la población total de la provincia¹⁶. Con la misma información del juicio corroboramos esa mencionada etapa de declive

16 Según el censo general de Gil de Taboada (1791), Piura alcanzaba 44,491 habitantes. El curato de Paita según Martínez de Compañón era el cuarto en densidad población; el primero era Piura (28.9%), seguido por Huancabamba (16.7%) y por Ayabaca (14.4%). Ver el cuadro de población en Aldana, S.- *Empresas coloniales...*, p.20

en las primeras décadas del siglo XVIII, pues en sus reclamos, Helguero nos hará saber que *"aun despues de haverse retirado muchos vesinos con motivo de hallarse privado de los arvitrios que hacían su subsistencia en tiempo de los galeones se conserva todavía los dos tercios o la mitad de gente blanca o mista"*¹⁷.

Aguadores, cargadores y arrieros fueron algunas de las principales actividades de los pobladores nativos no sólo en Paita sino también en Colán. Pero también desde muy temprano, el comercio de cabotaje mediante balsillas estuvo en manos de la población indígena, no sólo transportando productos de la tierra (algodón, pescado seco, tollo) sino también vinos, harina y hasta artillería y pertrechos¹⁸. La ruta que cubrían no se limitaba al cercano estuario del Guayas sino que llegaba incluso a Panamá. Se sabe de la riqueza de algunos curacas, como don Luis de Colán (1622), gracias a sus activos negocios y nos sorprendemos con Dampier, filibustero inglés (1684), cuando anota que los sechuranos aprovechaban de los vientos favorables para viajar por mar en balsillas que desarmaban y vendían como madera una vez llegados a su destino (Panamá), probablemente con mercadería que llevaban para comerciar, donde se enganchaban como marineros para retornar a su tierra; es decir, negociantes indígenas que circulaban en el circuito marítimo (exclusivo en teoría) del sector blanco de la población, sin mayores gastos y muchas ganancias¹⁹.

17 El subrayado es mío. Archivo Departamental de Piura, Intendencia.compulsas 50(890) 1808

18 Un interesante trabajo que se centra en el tráfico mercantil de las balsillas indígenas es el de León Borja, Dora.- "Los indios balseros como factor de desarrollo en el puerto de Guayaquil". En: *Estudios sobre política indigenista española en América*.- Valladolid: Universidad de Valladolid, 1976, t.2.- pp.281-311.

19 "Activo negociante, sobre todo con diversos españoles, vecinos o mercaderes no sólo de Paita y Piura, sino de Guayaquil y Quito". Rostworowski de Diez Canseco, María.- "Testamento de don Luis de Colán. Curaca en 1622". En: *Revista del Museo Nacional*.- Lima, (46): 1982, p.512. Lo anotado por Dampier es resaltado por Edwards, C.- "Sailing Rafts of Sechura history and problemas of origin" En: *Southwestern Journal of Antropology*.- Albuquerque, Vol.16 (3):1960, p.374

En el XVIII son numerosas las referencias a indígenas que comerciaban productos de Castilla al amparo de la legislación española para con ellos. Este es el caso de Pedro Gómez y su mujer Isabel Lupu, quienes en 1767 negociaban con aguardiente y se negaban a pagar la alcabala dada su condición de indígenas y nobles, "...debo gozar de la regalía de mi fuero y naturaleza"; ventajas rechazadas por el administrador de las Reales Rentas, empeñado en lograr un tratamiento parejo entre los comerciantes independientemente de su "naturaleza"²⁰. Esta actividad comercial ya no se hacía sólo en balsas sino también en barcos: Juan Nolasco y Gonzales, vecino del puerto, "se ausentó a bordo de un buque que llevó a su cargo" (y peor aún no cumplió con deudas que tenía). Tampoco es raro encontrar denuncias como ésta sobre indios deudores²¹.

Es más que probable que los indígenas engarzados así en el comercio norteño tuvieran una situación económica que fuera de la mano con el auge o declive mercantil de la región. Esa misma solvencia (y, en general, su articulación en las actividades comerciales) les debe haber permitido establecer determinadas relaciones y comportamientos sociales como para que su capacidad de movimiento en la sociedad estuviera entremezclada y fuera semejante a la de los criollos.

El caso en estudio

En 1808, se le otorga un terreno a don Joaquín de Helguero y Gorgoya, aparentemente "sin perjuicios de terceros ni de la comunidad de indios del Puerto"²², que abarcaba una área considerable en lo que para ese momento eran las afueras de

20 ADP Corregimiento, causa ordinaria 34 (724) 1767. Autoridad que señalaba que "el privilegio de su naturaleza sólo sirve para los frutos de sus labores pero no (...) a trato de mercadería."

21 ADP Gobierno Político Militar 2 (25) 1821

22 El terreno repartido era de 30 varas de frente por 50 de fondo. ADP, I, compulsas 50 (890) 1808.

Paita: desde la quebrada que linda con la Iglesia siguiendo la ribera hasta el barranco de Gallinazos. Su objetivo: establecer una bodega para el comercio de la región.

Este será el inicio de un largo juicio entre el mercader, peninsular por nacimiento, y el común de Paita a través del Cabildo de naturales. Entre 1808 y 1815 se llevaron a cabo varias acciones por una y otra parte. La lentitud de los procesos parece haber sido una herramienta utilizada por ambos litigantes y, en especial, por los indígenas. No obstante, en los juicios hay referencias expresas a medidas legales e ilegales tomadas por las dos partes en el ínterin del proceso. Aunque es seguro que hubo un acuerdo informal, no contamos con ninguna mención explícita a una conclusión "legal" del problema; de haberla habido, puede haber sido en los primeros años de la República.

En todo caso, si sabemos que al otorgar ese terreno no se había considerado el que ya hubiera sido repartido por los alcaldes de naturales, Juan Lupo y Manuel Gómez, no sólo a "*indios netos y naturales*" sino también a "*dos españoles casados con naturales de toda desencia*". Estas personas ya habían iniciado la construcción de sus ranchos, casualmente también a manera de pequeñas bodegas ("*fabricada con tabique*") para sus propias actividades. Llega a aparecer una relación con los terrenos repartidos: Ignacio, Pedro y Eusebio Gómez, ocho varas de frontera cada uno mientras que don José Cordero y Sebastián Aguirre con doce varas por cabeza. No deja de ser interesante resaltar que dos de los Gómez son hijos del alcalde de naturales²³.

Joaquín de Helguero, para lograr que los nativos abando-

23 La primera cita, ADP I.c.o. 37(707) 1815. La relación y la información de parentesco en I.comp.50 (890) 1808. La referencia de 1767 (nota 21) nos indica que los dos apellidos mencionados Gómez y Lupo son importantes entre los indígenas del puerto por lo que no parece casual que sean los alcaldes. Incluso es más que probable que estos Gómez descendan (hijos o nietos) de Petronila de la Rosa, de muy rancio apellido indígena (curacazgo de Motupe), quien compartiera el albaceazgo de los bienes de su difunto esposo, Cornelio Gómez, con el gran mercader limeño Vicente de Larriva y San Cristóbal (ADP, Co.c.o.42 (869) 1784).

nen "su" propiedad, pondrá en tela de juicio la legalidad de la actitud de los alcaldes indígenas. El Cabildo de Naturales debía abstenerse de ceder terrenos por cuanto estaba supeditado a la justicia del partido, es decir, al aubdelegado. Si los indios querían tierras, debían haberlas solicitado al Juzgado y no valerse de esa supuesta autoridad:

*"jueces pedáneos entre de su nación y para la prontas ocurrencias y cosas leves, subordinados en todo a la Justicia mayor del partido a que corresponden sin cuya aprovacion no deve subsistir ninguno de sus acuerdos, si es que los pueden tener unos rústicos invésiles que necesitando para su particulares contratos la asistencia de un protector español"*²⁴

Nótese que, además de utilizar los caminos de la aparente legalidad, en el fondo, el peninsular está echando mano a un argumento implícito de superioridad racial. El indígena necesita de un protector y eso lo ubica en una posición inferior a la propia, español de nacimiento; como consecuencia, habría derechos diferenciados entre unos y otros con el obvio beneficio en el derecho del que es superior. Un menosprecio que deja de lado la existencia de dos españoles (más que probablemente criollos) envueltos en el problema y, que en teoría, compartirían la lógica de vida de Helguero. Es más, para este mercader, el tráfico mercantil no es compatible con "su pusilanimidad" (de los indígenas) y tampoco, en este sentido, tendrían derecho a ventajas que serían propias de los españoles o de los blancos.

Por el contrario, para los indígenas no pareciera existir mayor diferencia ni con esos "españoles" vinculados al grupo vía matrimonio ni con el diputado de Comercio. Eso sí, son conscientes del abuso de que están siendo objeto y de la actitud discriminatoria de Helguero, (aunque tampoco parecieran perturbarse mayormente). Lo señalarán en la continuación posterior del juicio:

24 ADP I.comp.50(890) 1808.

*"estos malos besinos que apenas llegan quando ya nos quieren de nuestras posesiones considerándose relles chiquitos y dueños no sólo de la Patria sino también de nuestras personas tan apartados de todo acto de caridad y relijión"*²⁵

Los indígenas se dan cuenta de que en este trato hay en el fondo, un desconocimiento de la realidad local por parte del recién llegado; una prepotencia a la que obviamente no están acostumbrados y de la que no hacen mucho caso, como lo demuestran sus acciones. Para ese momento, concluida la primera parte del litigio, Helguero había descubierto con gran desconcierto que sus prejuicios no tenían ningún fundamento y se guardaba mucho de utilizarlos como argumento.

Pero en 1808, llevaba adelante una ardua batalla legal, sirviéndose de todos los medios posibles: a un petitorio de justicia en el que explica una y otra vez sus derechos, le sigue una solicitud para que se oficie a los nativos que actúen o al menos respondan. Resalta la ilegalidad de la apropiación de estos terrenos por parte de la comunidad de indígenas de Paita que "antiguamente" (probablemente se está refiriendo al siglo XVI) no existía y que se había expandido sobre el espacio dejado por "gente blanca" alejada del puerto ante el declive económico causado por el cese de la Armada del Sur, pretendiendo que son parte del pueblo-reducción. Por otro lado, no toda tierra es susceptible de ser repartida entre indígenas y este terreno, en particular, "no ofrece las proporciones de aguas, tierras de labor, montes, entradas y salidas y el Egido que requieren las leyes municipales para los pueblos de Indios" mientras que si es adecuado para que los españoles se establezcan.

Es claro que Helguero está echando mano de directivas y leyes muy antiguas que se refieren al reparto de tierras a indígenas para ser cultivadas. Finalmente -según este mercader peninsular- los nativos no sirven para "otro ejercicio que el de la-

25 ADP I. c.o. 37 (707) 1815.

bradores"²⁶; ya hemos visto como tampoco el comercio les es una actividad propia. Incluso hace que quince hombres derriben las construcciones levantadas por los indígenas en el terreno en disputa y, ante el reclamo de los naturales por este abuso, se allana a pagar cuando mucho (para él, hasta en exceso) 250 pesos de los 440 en que se había tasado el valor de lo dañado. No en vano, para Helguero se trataba de edificaciones construidas dolosamente sobre terrenos que no les pertenecían.

En todo momento, se estrella con el silencio o, peor aún, con la indiferencia de la otra parte en litigio. Las pocas veces que los indígenas contestan son sobre todo en el inicio del juicio, en donde arguyen y rechazan los reclamos de Helguero. No están en contra de la rebaja del valor de las construcciones derribadas y, por el contrario, parecieran aceptar destruir lo que queda de ellas. De lo que se quejan es de la intervención indebida del administrador de Aduanas en el reparto de tierras y señalan que en ningún momento se han opuesto a la autoridad del subdelegado. Por el contrario: "*entendemos que el Sr.subdelegado es superior y le rendimos toda obediencia*" pero ellos saben que esa autoridad, sin embargo, no supone que estén desamparados, "*no para quitarnos nuestros terrenos sin atender a que son muy cortos y que los indios son muchos*"²⁷. Ni siquiera consideran la anotación de Helguero sobre que el común de indígenas no es originario de Paita.

A lo largo del juicio, el diputado de Comercio pedirá siempre lo mismo: que los indígenas ejecuten lo mandado por las autoridades, bien sea derribar lo que quedan de las construcciones -como inicialmente se llegaron a comprometer- o a lo menos, contestar los oficios. Pero no hay respuesta. Se llega a citar varias veces a los indígenas; alguna vez, aceptan, aunque finalmente no se puede dar el comparendo por su ausencia, porque no llegan o porque se encuentran en Guayaquil.

26 La frase completa es: "*Los yndios por carácter, no son a propósito para otro ejercicio que el de labradores*". (ADP I.comp.50(890) 1808).

27 ADP I.c.o. 37(707)1815

Más que nunca parecieran ser ciertas las frases señaladas por Helguero. No hay ninguna reacción de los nativos. Finalmente, ante la demora del juicio y exigiendo se les señale en rebeldía, el diputado de comercio pide que se le entregue el expediente para que le sirva como título de propiedad sobre los terrenos materia del litigio.

No obstante y sorprendentemente -más aún para Helguero agotado de escribir pedimentos- cuando el Juzgado estaba a punto de fallar a favor del peninsular, los "invesiles" indígenas paiteños presentan una real provisión, tramitada directamente en Lima en el tiempo que hicieron durar el juicio en Piura y que los amparaba de Helguero, el "europeo comerciante". José de Abascal, marqués de San Juan Nepomuceno, les avalaba el derecho no sólo de mantener los terrenos sino de que el diputado de Comercio les costeara la reconstrucción de las fábricas destruidas y exigía que los autos originales fueran llevados a Lima, a la Real Audiencia.

El problema, sin embargo, no se resolvió, sino, por el contrario, se agudizó en 1813. A pesar de haber perdido en un primer enfrentamiento legal (1808), los terrenos en litigio le volvieron a ser reconfirmados a Joaquín de Helguero o quizás éste aceptó que se le reubicara en una zona cercana -como nos lo hace pensar los autos del segundo juicio- donde erigió su bodega. Es probable que en el lapso transcurrido este miembro de la élite piurana haya movido toda su influencia para obtener un espacio en las afueras del puerto que, a todas luces, convenía a sus intereses.

En realidad, será su esposa, doña Juana Josefa de Carrión, miembro de la más rancia aristocracia local, quien reanudará el litigio en nombre de su esposo, "*banquero y del comercio naval*". La situación, en teoría y tal como ella la presenta, ha variado. El problema no son más los terrenos sobre los que ya está construida la bodega de Helguero -que, como se ha dicho, no se sabe si son los mismos-, sino los adyacentes a las salidas de las bodegas. Estos terrenos habían sido repartidos por el Cabildo de Naturales y, al no haber hecho el delineamiento de la

calle, habían cerrado esas salidas. El Cabildo Constitucional podía anular (y de hecho lo hizo) las medidas del entonces ilegal Cabildo de Naturales²⁸; los terrenos donde ya Manuel Landa y Paula Nisama habían construido volvieron a ser repartidos.

Esta vez, Joaquín de Helguero había perdido toda su combatividad y el menosprecio de que hiciera gala en el primer juicio; por el contrario, los indígenas pasan a la ofensiva y se sirven ampliamente de lo dicho y de las medidas tomadas en el primer litigio. Las autoridades nativas no tienen ninguna duda de que el espacio aledaño al puerto de Paita es territorio del común y lo distribuyen “para el bien de esta Republica”. Los argumentos de los que echan mano demuestran mucho mar de fondo y conocimiento de la situación:

“se le tiene asignados citios a varios vecinos de la Nacion, mas el ayuntamiento ex-constitucional que fue el año pasado, quito y dio citios a personas extrañas (...) [el Administrador de Aduanas] tomándose autoridad de juez, quita y da posesiones quitándole la jurisdicción que la ordenanza del Perú da en esta parte a los Cavildos de Indios con aprobación del Juez Real a quien sólo es facultativo entender en estas materias”²⁹

Los indígenas rechazaron la intervención del administrador de Aduanas sin que eso signifique que no aceptasen la del subdelegado. Para ellos, don José Ruiz Mujica, administrador

28 Aun no se ha estudiado cómo repercutió la aplicación de la Constitución de Cortes en la población americana (menos aún en la indígena). Sin embargo, sabemos por Brian Hamnet (*Revolución y contrarrevolución en México y el Perú (Liberalismo, realza y separatismo 1800- 1824.- Mexico, FCE, 1978)* que el 15 de octubre de 1810, las Cortes proclamaron la igualdad de derechos y condición jurídica de los habitantes americanos de la monarquía (p.39); en todo caso, era necesaria la ciudadanía para ejercer los cargos municipales, calidad que no era concedida a todos por igual (por ejemplo, no era aplicable a los que estaban en quiebra, a los criados, desempleados, vagos ni a las persona que no tuviera domicilio o trabajo fijo (p.47). Sería interesante ver la situación en que quedaban los indígenas.

29 ADP I.c. 37(807) 1815.

de las Rentas Nacionales, no tiene ningún derecho a repartir terrenos; en verdad, Ruiz es tan sólo el jefe de la comisión demarcadora y no necesariamente está actuando en nombre propio. Por otro lado, el administrador es la autoridad máxima del puerto por cuanto no existía la figura del teniente de subdelegado como si había antes la del teniente de corregidor. Es comprensible que si hubo la orden del subdelegado para redistribuir los terrenos, se haya encargado a Ruiz el ejecutarla³⁰.

Pero también demuestran un acertado conocimiento de la situación política local -sino virreinal y hasta internacional; remarcan la ilegalidad de las disposiciones tomadas por el Cabildo Constitucional y se aprovechan de la coyuntura de 1815: el retorno del absolutismo y el desmontaje de medidas "liberales" y de las instituciones creadas en la época de las Cortes. Conocían las relaciones de poder que se producían en el interior del Ayuntamiento Constitucional y de las posesiones indebidas que se dieron como consecuencia no sólo a Helguero sino también "*al Sr. don Ypolito Medico que nunca tuvo vecindad formal en la población*". La ilegalidad de las medidas es manifiesta.

*"el animo a sido de algunos señores que an benido de poco tiempo a esta parte apropiarse baliéndose de diversos advitrios esto pues llebados de los poderosos influjos que disfrutan se balieron del poder en que estaban empleados en el Alluntamiento constitucional para tomar posesiones indevidas"*³¹

30 El limeño Juan Asencio de Monasterio y Clavijo ejerció la subdelegatura entre 1806 y 1811 y nuevamente en 1814. En el interin, estuvo en manos del también Capitán Bernardo Fernández Velarde; finalmente en 1815, recaería en Pablo Manuel de Egaña. Con respecto a Ruiz Mujica, señalemos que pertenecía a la más poderosa élite paiteña pues estaba casado con doña Rosa Sánchez Navarrete y Salazar. (Aldana,S.; Ramos,I.- *Lista de autoridades* . Ms.).

31 ADP I.c.o. 37(707) 1815

Esta coyuntura no es mencionada siquiera por el diputado de Comercio³².

Sin embargo, los nativos echan mano de un argumento que puede tener aún mayor peso en el momento: la fidelidad a la Corona. Son "*individuos que continuamente hemos contribuido al Real Ramo de Tributos*". Es decir, gente cumplidora de las normativas de la Corona; de la que inclusive han salido en su defensa. Por propia voluntad y de su propio peculio, sin considerar riesgos, rechazaron a dos fragatas inglesas que habían entrado a puerto en una "*batalla a fuersa de bala y fuego como cinco o seis oras*". Como prueba adjuntaban una provisión firmada por el comandante Miller³³; con ella, echaban por tierra la posibilidad de que Helguero retomase el argumento del beneficio de la ubicación de su bodega que servía para defender al pueblo de las "*inundaciones de mar que suelen ser frecuentes acia aquella parte quando corren bientos nortes*"³⁴.

Solicitudes van, oficios vienen; a las finales, Helguero pide tan sólo que se reubique a los poseedores de los terrenos en otro espacio cercano sin mayor perjuicio para nadie. Incluso está dispuesto pagar el valor de las construcciones a medio hacer que deban derribarse. Aparentemente, con esta posición ambas partes llegan a un acuerdo, pero no podemos afirmarlo. Los legajos del litigio no concluyen con una sentencia oficial, lo cual, dicho sea de paso, no es una situación muy extraña en el caso de juicios provinciales.

De algo si podemos estar seguros: la percepción de Joa-

32 Como se ha dicho, pocos trabajos *analizan* las repercusiones de las Cortes de Cádiz y de la Constitución liberal y su aplicación en el virreinato del Perú; quizás uno de los más ricos: Basadre, J.- *El azar en la historia y sus límites (con un apéndice: la serie de probabilidades dentro de la emancipación peruana)*.- Lima: Ediciones P.L.V., [1973]. Sí en cambio hay mucho sobre la *narración* de los hechos y su influencia directa en la política virreinal o la actitud del virrey Abascal en particular. El que mejor recoge su actuación, Hamnett, B.- *Revolución y contrarrevolución...*, *passim*.

33 ADP I.c.o. 37 (707) 1815

34 ADP, I. comp. 50 (890) 1808.

quín de Helguero para con los indígenas debe haber variado radicalmente en el tiempo, aunque pareciera que nunca llegó a entender los códigos de relación en la sociedad norteña. A lo largo de su actividad comercial, se le ve hacer muchos tratos con indígenas y más de uno poco exitoso: antes del primer juicio en 1803 nombró como cajero al indio Manuel Bereche, quien por una cuenta de 327ps le hipotecó un terreno de humedad y un potrero en la Punta. Por más que se sirvió del protector de naturales, nunca pudo cobrarle; tan sólo a la muerte de Bereche y cuando se decidió a reclamar legalmente como acreedor (conducta normal de mercader) pudo lograr resarcirse de la cuenta. La experiencia, sin embargo, no le sirvió de mucho, puesto que en el caso mencionado del indio Nolasco (ver nota 21), después de varios negocios y de haber mantenido impagas algunas cuentas, aceptó en 1818 un vale por 337 pesos que aún no había sido cubierto en 1821.

Reflexiones finales:

El trasfondo real del problema es una competencia mercantil. De un lado se encuentra Joaquín de Helguero, peninsular de nacimiento, miembro reputado de la provincia, entroncado por matrimonio con una de las familias más importantes de la región y autoridad local en varias oportunidades (diputado de Comercio, regidor de Cabildo, etc); mientras que del otro, el grupo de los Gómez, miembros del Común de Indígenas, relacionados con el alcalde de naturales y también con la élite indígena, además de estar vinculados con una porción criolla de la sociedad norteña colonial. Los mismos apellidos nos indican un grado de mestizaje por mucho que se reconocan como indígenas.

Aunque sólo Helguero señalará su pertenencia al comercio del puerto, es obvio que también los indígenas giran en esta actividad; no sólo porque están en constante movimiento (nunca se les encontraba para el comparendo por estar en Guayaquil u otro lado) sino porque, al igual que el diputado de Comercio, tenían como objetivo construir bodegas en las

afueras de Paita. Edificaciones fundamentales para el giro mercantil cuya importancia aún no ha sido percibida: en estos almacenes, cuidados, custodiados y estratégicamente ubicados en las rutas de tránsito, se acopiaba la mercadería en circulación. Como los tambos o en general cualquier lugar de paso, articulaban pequeños circuitos de comercio para el abastecimiento³⁵.

Bien se ameritaba la inversión y la lucha por los terrenos; el vigor renovado del puerto y de la región incrementaba el número de productos en circulación, de mercaderes y efectos que salían y entraban por mar. Se necesitaba de espacios donde ubicar la mercadería, tanto la propia como la de terceros; prestar servicio de almacenaje podía llegar a ser una actividad rentable. Nada mejor que el área aledaña al puerto, el lugar principal de acceso y que, como se deriva de las afirmaciones, anteriormente había estado ocupada, durante la etapa de auge durante el XVII. Por un lado, Helguero incursionaba en un negocio que, en el nivel privado y a semejanza del arrieraje, debió estar en manos de los nativos; por el otro, se expandía sobre terrenos que así hubieran sido de *"gente blanca o mista"*, pertenecían en ese momento al común de Paita y que a ojos vista, no iba a ceder fácilmente la oportunidad comercial. Necesariamente tenían que chocar las dos partes y los dos intereses en juego. Creo que el caso no deja la menor duda del vigor económico y la presencia activa y competitiva de la población indígena, no como un grupo aislado sino como un engranaje más en el conjunto del sistema mercantil del mundo comercial norteño durante la colonia.

Detrás del juicio, también pareciera haber un enfrentamiento de poder local. Helguero es el *"recién llegado"*, el *"europeo comerciante"*, que no maneja los códigos de la articulación social en la Piura de principio del siglo XIX. Por su condición

35 Inicialmente las bodegas fueron un servicio del Estado, rematado en terceros por tiempos estipulados. Bodegas como las de Babahoyo, en Ecuador, llegaron a tener una importancia clave en la región.

de europeo debía esperar un trato privilegiado; bien lo señalaban los indígenas cuando hablaban de esos "relles chiquitos". Tampoco deja de llamar la atención la poca participación del grupo de criollos en el litigio, sea como testigos o generando una corriente de opinión que llegaba a pesar en el ánimo de las autoridades locales, como se puede apreciar en otros juicios. En este caso, la primera vez que ocurre el enfrentamiento judicial, es directamente Helguero, la autoridad y los alcaldes de Naturales; tan sólo en la segunda vez, con un requerimiento interpuesto por su esposa, habrá una mayor presencia de criollos pese a ser los indígenas la voz cantante en el litigio. Podría pensarse que se dio cuenta de la importancia de utilizar las relaciones familiares, sociales y comerciales en la sociedad norteña o que esa superioridad de la que hizo gala con los indígenas en 1808 también la sentía en cierto sentido para con los mismos norteños; es un espacio común el choque entre los criollos y los peninsulares por el menosprecio de estos últimos y la suficiencia de los primeros. Faltaría determinar cómo y por qué la segunda oleada de peninsulares que llega al Perú trae esas ideas de superioridad en la cabeza; de hecho, hay un complejo proceso que se expresa también en otros niveles, basta con recordar la polémica del Nuevo Mundo³⁶.

En todo caso, los "invesiles" indígenas probaron no serlo en absoluto; en realidad, no parecieran considerarse muy diferentes del mismo Helguero. Según la situación a la que se enfrentan, echan mano convenientemente de diferentes argumentos: cuando se trata del pago de impuestos y de la lealtad a la Corona, son "individuos" que buscan el "bien de la República", pero cuando quieren colocarse en una mejor posición para re-

36 Son conocidas las ideas que corrían en la Europa del XVIII sobre la inmadurez, la barbarie y la inferioridad del continente americano. Hasta ahora el único que lo ha trabajado: Gerbi, Antonello.- *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*.- Lima: Banco de Crédito, 1946. La respuesta americana a esta corriente de pensamiento en el interesante artículo de Glick, Thomas.- "Science and independence in Latina american (with special reference to New Granada)" En: *Hispanic American Historical Review*.- Duke University Press, 71 (2): 1991.- pp.307-334.

gatear con las autoridades -como cuando rechazan la actitud del subdelegado- y obtener lo solicitado, remarcan su categoría de "indios" amparándose en su (aparente) debilidad y no en una inferioridad. Finalmente, prácticamente el mismo argumento que utilizan los propios criollos norteños cuando deben pagar algún impuesto incrementado, extraordinario o simplemente dar alguna cuota diferente: resaltar lastimeramente la mala situación económica que atraviesan, lo minorado de sus actividades, para pasar inmediatamente a señalar su imposibilidad de cubrir el cupo asignado³⁷.

La situación de aparente desventaja del indígena es inteligentemente utilizada dentro del sistema. Ellos no se quedan quietos ante el abuso, por el contrario, dejan sentir su descontento y, como son conscientes del poder y de las influencias del diputado de Comercio, pasan por encima de las autoridades piuranas y escriben directamente a las centrales. Una y otra vez parecen ceder ante la presión de Helguero pero tan sólo para demorar el litigio mientras consiguen la protección oficial.

Los indígenas utilizan los mismos mecanismos y recursos que la población criolla: echan mano de las relaciones de familia y las vinculaciones con el poder; es más, a doble nivel, en el interior del grupo indígena (ellos son Gómez, Lupu, etc., con conocido renombre y status en su medio) y para con el mundo criollo. No obstante, también es posible que esta división esté más en nuestra cabeza que en la de ellos; que simplemente se hayan considerado miembros de la sociedad y que se hayan aprovechado de las posibilidades del sistema, jugando, por

37 Generalmente estas situaciones suelen concluir en el alargamiento del plazo para pagar y a veces en la minoración de la tasa. Tomemos el caso de los hacendados-comerciantes piuranos que se quejaban amargamente de su situación económica cuando se les pidió el pago de la alcabala por la venta de carne de manadas de ganado cabrío; un impuesto existente aunque no cobrado anteriormente que caía en un momento medianamente difícil pero no tan patético como lo pintaban. (Aldana, S.- *Empresas coloniales...*, p.102)

ejemplo, con las preferencias y la protección que les supuso esa ficción legal que fue la República de Indígenas. Finalmente, hay un manejo de política local en sus argumentos que requiere, si no de un conocimiento expreso de la situación virreinal, al menos de un asesoramiento sobre ella. Resaltar la ilegalidad del Ayuntamiento Constitucional y remarcar su lealtad a la Corona en esta oportunidad resulta un argumento crucial; recordemos que, en la misma España, Fernando VII estaba desmontando las políticas liberales y reprimiendo a sus seguidores³⁸. Creo que va más allá de la simple casualidad; no es muy difícil pensar que, al igual que el conjunto de criollos, los indígenas también pudieron formarse una opinión política sobre la situación (que a las finales les tocaba directamente). Si resintieron la pérdida de poder que supuso la Constitución de Cádiz para el Cabildo de Naturales, un órgano de expresión de poder local semejante al de españoles, ¿por qué negarles la capacidad de asimilar su propio devenir histórico, no como un mundo aparte sino inmerso dentro del colonial americano; de pensar las opciones y las situaciones presentes (y futuras) y de actuar y optar en consecuencia? En todo caso, este y otros ejemplos salpicados con los que uno se encuentra en una investigación mayor demuestran que habían alcanzado hace bastante tiempo su mayoría de edad. Sin embargo, nuevamente insisto, esto no significa que hayan estado en igualdad de condiciones que el sector blanco de la población norteña, sino que supieron articularse al sistema y hasta explotar las comparativamente limitadas oportunidades con que contaban.

En la primera década del siglo XIX comenzarían a desenvolverse una serie de sucesos que afectarían a la sociedad colonial madura, tanto a los indígenas como a los criollos, y que culminarían con la independencia y el posterior establecimiento de la República del Perú. Sería interesante estudiar de qué

38 Ver por ejemplo, Costeloe, Michael.- *Response to revolution: Imperial Spain and the Spanish american revolution 1810-1840* .- Cambridge: Cambridge University Press; Liss, Peggy.- *Los imperios trasatlánticos: las redes del comercio y de las revoluciones de Independencia*.- México: FCE, 1989.

modo esta nueva situación afectó a ambos mundos, convirtiendo ese modelo ideal dual de las Repúblicas en una división real y tangible de nuestra sociedad.

Control vertical como medio de subsistencia de pueblos coloniales

Laura Escobari de Querejazu
Universidad Mayor de San Andrés

Este es un estudio preliminar sobre el tema. El inicio de la investigación ha venido marcado por el análisis de dos visitas a las chacras de Yamparáez, Chuquisaca, Bolivia, en el siglo XVII, una en 1613, realizada por Antonio de Alfaro, y otra en 1651, llevada a cabo por Juan de Alfonsín Castilla.

Ambas visitas dan una relación aproximada de la población de las chacras de la provincia, mostrando en los dos casos un notorio abandono de yanaconas en las chacras donde estaban adscritos.

Este trabajo trata de establecer las causas de aquel abandono. Ya Sánchez Albornoz en su clásico estudio sobre indios y tributos en el Alto Perú demostraba que la población indígena general en Yamparáez había descendido entre 1575 y 1685 en un 76%. Nuestras cifras, aunque todavía preliminares, muestran un decrecimiento muy importante de la población yanacona que coincide en líneas generales con la baja demográfica mostrada por Sánchez Albornoz. La visita de 1613 muestra una ausencia de 3.5% respecto del total de yanaconas declarados como existentes en las chacras visitadas, mientras que la visita de 1651 muestra, después de 38 años, un abandono del 54% respecto del total de yanaconas existentes.

¿Cuáles fueron las causas del abandono? Obviamente el abandono de las chacras se debe al maltrato recibido por los dueños de chacras, porque si bien en la visita de 1613 los

yanaconas declaraban en general ser bien tratados, recibir doctrina, aperos necesarios para sus sementeras personales y dos días a la semana para trabajarlas, por otro lado, no recibían cuidados cuando se enfermaban, obligándolos a trabajar aun más cuando descuidaban sus labores. De igual manera, al momento de la visita a todos se les adeudaba por lo menos una prenda de ropa, un pago que recibían al año. Las viudas reclamaban seis y hasta siete piezas de ropa adeudadas a sus maridos.

Tengo tres hipótesis complementarias entre sí para establecer las causas del abandono: la primera sería el pensar que los indios que aparecen en las visitas como "huidos" habrían salido de las chacras dentro de una política de ocultamiento por parte de sus encomenderos. Esto se comprueba por declaraciones de indios en documentos sueltos encontrados en el Archivo Nacional de Bolivia, donde se quejan de haberse encontrado fuera de la chacra justo en el momento de la visita, porque sus amos los habían enviado a hacer diligencias a otros sitios. Viendo el hecho desde el punto de vista del dueño de chacra, ésta sería una clara política de evasión de tributos. Desde el punto de vista del dueño de chacra, pueden haber existido dos o más reacciones. Las más evidentes son primero el que hubieran declarado "huidos" a los yanaconas por conveniencia, es decir, para pagar por ellos menos tasa. Así, cuando se acercaba la visita, los dueños de chacra enviaban fuera de la chacra a sus yanaconas con alguna diligencia. En otros casos, se establece que los indios querían ser visitados para quejarse de la opresión a que estaban sujetos cuando se les impedía regresar a su pueblo de origen, con sus mujeres e hijos, al cumplirse los 10 años que la ley prescribía trabajar en una chacra. En este caso, el dueño de chacra o lo escondía o lo registraba como originario, hijo de otro indio originario, para de esa manera obligarlo a quedarse en la chacra. En algunos casos, los indios apelaban a la Audiencia y conseguían su libertad.

Una segunda hipótesis es que hubieran huido por temporadas a otras chacras. En este sentido, para los dueños de chacras la huida de yanaconas a mediados del siglo XVII en

Chuquisaca era un fenómeno incontrolable. Es equiparable incluso con los esclavos huidos, pues los dueños de chacra, al igual que los dueños de esclavos, salían en persona a la caza de ellos. En algunos casos, los documentos nos relatan que los yanaconas huidos constituyeron un peligro en los caminos, ya que más de un hacendado debía transitar acompañado por indios con lanzas para evitar cualquier ataque contra su vida.

Cuando fueron dadas las ordenanzas redactadas por Matienzo, a fines del siglo XVI, se creía que los yanaconas a veces huían a otras chacras para andar holgazanes, trocando lo poco que tenían para emborracharse y dejando sus mujeres para irse con otras, que con esto los españoles los sonsacaban y los cebaban. Para evitar esos males, no les consentían mudar de chacra, ni quitar la pequeña tierra asignada. (Matienzo (1567) 1967:96).

Sin embargo, desde fines del siglo XVI existía el parecer oficial sobre cómo actuar frente a los indios "huidos". Se pensaba que no se los debía volver a reducir porque si huían estaban en pueblos donde se ocupaban de sus oficios o bien se hallaban en chacras donde no les faltaba doctrina y se les podía cobrar tributo. (Matienzo (1567) 1967:96.

Pero también se pensaba con preocupación que los indios "huidos" volvían a la idolatría. *"En los pueblos la mujer preñada iba a parir al monte donde nacía su hijo, y lo entregaba a parientes "huidos" donde era criado sin bautismo"*. (Zavala, 1978 I:22).

La tercera hipótesis y la que aporta mayor novedad en la presente ponencia sigue el modelo de interpretación de Thierry Saignes, que postula que la movilidad de los indios en las estructuras coloniales responde a estrategias de resistencia en la práctica del control vertical de pisos ecológicos. Esta hipótesis va complementada por el hallazgo de un documento muy importante relativo a un pleito habido entre dos españoles por la posesión de tierras en tierras de Tirma, Esquiri y Charcamarca, tierras altas del corregimiento de Yamparáez, colindantes con el de Potosí.

En el pleito aparecen declarando dos indios principales, uno de Yotala y otro de Tarabuco, quienes declaraban haber sido propietarios de esas tierras desde tiempo de los incas. Hacen ellos una relación completa de la posesión de aquellas tierras desde 1549, argumentando ambos que las tierras en cuestión les pertenecían desde tiempo inmemorial.

El expediente que enfrenta dos grupos de indios uno a la cabeza de Melchor Mola, principal del pueblo de Yotala y el otro encabezado por Juan Yuru, principal del pueblo de Tarabuco, consta de un interrogatorio realizado a testigos para que declaren lo que recuerdan sobre quiénes poseían tales tierras desde *"el tiempo de los incas"*.

De las respuestas dadas por los testigos, se extraen noticias sumamente interesantes. Así, tenemos que desde el siglo XVI y durante el siglo XVII, por lo menos hasta 1660, fecha del pleito entre españoles, las tierras en cuestión fueron trabajadas con mitimaes collas, chichas y carangas que ambos grupos mantuvieron trabajando en esas tierras.

Melchor Mola, principal de Yotala, decía que las tierras de Esquiri les habían sido concedidas por Aymoro en tiempo de la llegada de los españoles.

Juan Yuru, principal de Tarabuco, por su parte, afirmaba que las tierras de Esquiri le pertenecían, ya que un capitán inca, llamado Cacire Capal, les había dado para cultivar las tierras y pastar ganado. Este cacique declaró que en esas tierras siempre habían tenido *"muchas mancebas sirviendo en lo susodicho a Dios, nuestro Señor y en hacer otros vicios y pecados públicos en esos lugares"*, por todo lo cual creía tener él todos los derechos a las mismas.

Ambos caciques declaran en 1660 continuar poseyendo las tierras altas donde tenían parientes y de donde obtenían *"muchas comidas"* en el valle de Esquiri y en Charcamarca, desde el tiempo en que llegaron los primeros conquistadores.

Estamos ante la forma prehispánica de control vertical de tierras, en la que además dos grupos hacen usufructo de las mismas tierras. Cabe hacer aquí la consideración de que el documento es un "pleito" por establecer a la manera occidental de quién eran las tierras que los grupos yampara y gualparocas habían compartido, hasta el momento en que las autoridades españolas los enfrentan para definir la adjudicación, no entre uno u otro grupo, sino entre uno u otro español. Se trata, como bien señalara Karen Spalding, del ingreso de las comunidades indígenas a la propiedad privada y el rompimiento del equilibrio tradicional entre la tierra y el trabajo, cuando los españoles aprovecharon las disputas entre las comunidades indias y procedieron a las "igualaciones". (1974:118-120).

Durante más de un siglo, ambos grupos tuvieron trabajando para ellos a indios mitimaes pertenecientes a grupos chichas, collas y carangas. Compartían además las tierras con diferentes encomenderos en diferentes épocas.

A lo largo de las declaraciones, el único argumento a favor de que las tierras en cuestión hubieran pertenecido a los gualparocas a la cabeza del cacique Juan Yuru es la declaración de él mismo. En la aclaración de una pregunta de la encuesta a que ambos son sometidos, Yuru hizo conocer que en las tierras de Esquiri los tarabucos "*tuvieron algún derecho, por unos indios ganaderos*", pero que "*las perdieron y dejaron yermas y montañas*". Parece ser que en algún momento este grupo perdió poder sobre las tierras.

En cambio, hay más noticia de uso de las tierras por los yamparas de Yotala, quienes en 1610 hicieron sus chacras de maíz a un español llamado Diego Rojas, en Esquiri: "*Cogían para él 21.000 cargas de maíz*". En esta época los indios yamparas trabajaron como indios yanaconas para Diego Rojas, que era su encomendero.

En 1630 los indios yamparas de Yotala pusieron indios collas en Esquiri. Diez años más tarde hicieron trabajar las mis-

mas tierras a un grupo de mitimaes carangas, además de haber arrendado a unos parientes también de la etnia caranga.

A manera de conclusión, diremos que la migración o movilidad fue un fenómeno común en el mundo colonial andino. Obedece al ideal andino del acceso a una variedad de pisos ecológicos, lo que estimulaba a un patrón diferente de tenencia de la tierra. Pero, dentro de la estructura colonial, la huida de yanaconas, de unas chacras a otras, como se evidencia en algunos pasos, no obedece al ideal original, sino a estrategias de subsistencia y de resistencia.

Si bien la motivación inicial de esta ponencia fue establecer las causas y lugares donde podrían moverse los yanaconas que huían de las chacras, el hallazgo del documento sobre el control de tierras en otros sitios o pisos ecológicos ha dado al trabajo un alcance mayor.

El análisis de las dos visitas realizadas en dos momentos del siglo XVII y otros documentos relativos a chacras, las causas y lugares y lugares de las migraciones de los yanaconas yamparas y gualparocas, sumados a la evidencia de tierras accesibles a los yamparas como control vertical, nos ofrece un nuevo panorama acerca del mundo sumergido que tuvieron los indios dentro de la estructura agraria colonial.

El ejemplo del control que tenían los yamparas sobre otras tierras accesibles a ellos para conseguir alimentos y sustento en general constituye un indicio para pesar que la huida a "*quebradas y huaicos*", como comúnmente nombraban los españoles a los sitios hacia los cuales se dirigían los yanaconas que huían, serían sus propias tierras de control vertical.

BIBLIOGRAFÍA

(1791) 1943 *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias, mandadas imprimir y Publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II*. 3 Tomos. Consejo de la Hispanidad, Madrid.

Lizárraga, Reginaldo

(1603) 1987 *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Edición de Ignacio Ballesteros. Crónicas de América 37. Historia 16. Madrid, 1987.

Matienco, Juan de

(1567) 1967 *Gobierno del Perú*. Travaux de L'Institut Francais d Etudes Andines Tome XI. Edition et Etude préliminaire par Guillermo Lohmann Villena. Ouvrage Publie avec le concours du Ministère des Affaires Etrangères. Institut Francais D'Etudes Andines. París - Lima.

Cook, Noble David

1975 *Tasa de la Visita General de los Indios 1575*. Introducción y versión paleográfica de Noble David Cook y los estudios de Alejandro Málaga Medina y Thérèse Bouysse Cassagne. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Escobari de Querejazu, Laura

1985 *Producción y Comercio en el espacio surandino siglo XVII*. Embajada de España en Bolivia. La Paz

Escobari de Querejazu, Laura

1996 "Consideraciones sobre la movilidad de los yanaconas y el control vertical en Yamparáez". En: *Colonización agrícola y ganadera en América. Su impacto en la población aborigen*. Abyayala, Quito.

Langer, Erick

1989 *Economic Change an Rural Resistance in Southern Bolivia 1880 - 1930*. Stanford University Press, California.

Larson, Brooke

1983 *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*. Ceres, Cochabamba.

Murra, John

1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. IEP. Lima.

Presta, Ana María

1992 *Juan Ortiz de Zárate un empresario en el siglo XVI de La Plata, Charcas*. Tesis de Maestría. Ohio State University.

Presta, Ana María

1989a "Ingresos y Gastos de una hacienda jesuítica altoperuana: Jesús de Trigo Pampa (Pilaya y Paspaya), 1734 - 1767". En: *Anuario del IEHS*, IV. Tandil, Buenos Aires.

Presta, Ana María

1989b "Mano de obra en una hacienda tarijeña en el siglo XVII: La Viña de "La Angostura" En: *Agricultura, Trabajo y Sociedad en América Hispana*. Gonzalo Izquierdo F. Editor. Universidad de Chile, Santiago.

Presta, Ana María y Del Río Mercedes

1984 "Un estudio etnohistórico en los corregimientos de Tomina y Yamparáez: Casos de multietnicidad" En: *Runa* Vol XIV. Buenos Aires.

Presta, Ana María y Del Río Mercedes

1993 "Reflexiones sobre los Churumatás del Sur de Bolivia, siglos XV-XVII". En: *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*. Instituto de Ciencias. Facultad de Filosofía, UBA. Buenos Aires.

Querejazu, Roberto

1990 *Chuquisaca. 1538-1825*. Segunda edición. Sucre.

Saignes, Thierry

1986 "En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV-XVI)" En: *Avances de Investigación* N.3. Museo de Etnografía y Folklore, La Paz.

Saignes, Thierry

1987 "Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)". En: *La participación Indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social siglos XVI a XX*. Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (compiladores). Ceres, La Paz.

Sánchez Albornoz, Nicolás

1978 *Indios y Tributos en el Alto Perú*. IEP, Lima.

Spalding, Karen

1974 *De indio a Campesino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Zavala, Silvio

1978 *El servicio personal de los Indios en el Perú*. T.I - II. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos. México.

Visita de Guañoma E. 1613 N.13 y Visita de 1651 E.1651 E. N.30. Ambas visitas, al igual que todos los documentos citados en el presente trabajo, se encuentran en el Archivo Nacional de Bolivia.

En pocos casos se habla de "haciendas" en el siglo XVII en Yamparáez; las tierras de españoles trabajadas por yanaconas se llamaron "chácaras".

Las ordenanzas no dicen que el encomendero les debiera pagar algo, pero sí un cédula real de Carlos V dada en Valladolid en 1541. (1791) *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey don Juan Carlos II*. 3 Tomos. Consejo de la Hispanidad, Madrid 1943.

Lorenzo Mamanillo, de 17 años, yanacona de la chacra de Pomanasa de Miguel Eyzaguirre, consiguió de esta manera su libertad. A.N.B T.I Visita de Guañoma, 1613.

A.N.B. 1658, N.27,Zavala 1978).

A.N.B. E.1660 N.5.

La cronología del usufructo de tierras por parte de ambos grupos se ha elaborado sobre la base de las declaraciones de los dos caciques. Dado que las repuestas se basan en la memoria oral, hay errores, como el que cuando dicen que cultivaron la chacra de Pablo de Meneses hacia 1620, y se sabe que Pablo de Meneses fue el primer encomendero de Yamparáez por lo menos 70 años antes.

El servicio de chasquis: Organización y funcionamiento de los correos indígenas en el Perú colonial

Teodoro Hampe Martínez
Pontificia Universidad Católica del Perú

La presente contribución enfoca una de las instituciones más célebres del mundo andino que fueron incorporadas al funcionamiento del Estado colonial: los chasquis o correos de a pie, famosos en la época del Incanato por su velocidad y efectividad. A partir de los años 80 del siglo XVI se consideró pertinente reinstaurar en el Perú este servicio de indios portadores de correo (tanto noticias como objetos). Nuestra investigación se ocupa de analizar la estructura y el desarrollo de dicho sistema, procurando determinar los cambios y permanencias que se dieron con respecto al tiempo anterior a la Conquista, objetivo para el cual recogeremos los testimonios de cronistas de la época, enfocaremos el oficio del correo mayor en el virreinato y estudiaremos principalmente, con documentación administrativa original, el modo en que se establecieron las distancias, los precios y las prestaciones laborales que rendían los chasquis, que formaban una institución y una red de comunicaciones de vital importancia para la evolución política, económica y social del Perú colonial.

1. Los antecedentes prehispánicos

Dentro del sistema de comunicaciones vigente en el Tahuantinsuyu, que alabaron vivamente los cronistas peruleros y los narradores europeos del Renacimiento, destaca el servicio de los correos de a pie. El fundamento para la gran velocidad en la transmisión de sus mensajes radica en el uso de la voz, o sea, en la

comunicación oral que prevalecía antes de la llegada de los españoles. Los mensajes de los chasquis se gritaban de cerro a cerro, o de una ladera a otra de una quebrada, aprovechando la buena resonancia de las montañas andinas; sólo en ocasiones particulares se remitía por la posta algún quipu, una prenda de vestir o un manjar especial destinado a la mesa del Inca^{1/}.

El trabajo de los chasquis representó una de las clases de mita comunal que beneficiaban al Estado incaico. Parece que los corretores indígenas se organizaban en pares, que aguardaban en las *chucllas* (casetas), ubicadas a legua y media de distancia, la llegada de los mensajes. Sobre el canal lingüístico que utilizaban los chasquis, especifica el Inca Garcilaso: "*las palabras eran pocas y muy concertadas y corrientes, por que no se trocasen y por ser muchas no se olvidasen*"^{2/}.

Apuntan las fuentes que los hombres empleados en este servicio tenían como recompensa una serie de privilegios, incluyendo el amparo especial del Estado a sus respectivas familias y la exención de cualquier otro trabajo. El soldado-cronista Pedro Pizarro, que se halló presente en la sojuzgación del Estado incaico, describe el funcionamiento de los chasquis así: "*...yva un yndio corriendo esta legua, y viéndolo el otro que estava aguardándolo, salíale al camino, y así corriendo el que venía le yva diziendo el menzaje a grandes bozes, que quando llegava donde el otro estava lo tenía ya dicho*"^{3/}. Sólo de esta manera, combinando la destreza física de los

-
- 1 No existe libro alguno que esté consagrado específicamente al sistema de correos en el Tahuantinsuyu. En todo caso, es importante el artículo de Ramón Joffre Gabriel, "Chasqueros coloniales (s. XVI-XVII)", en *Sequillo*, n° 6 (Lima, 1994), p. 17-39, y se puede citar también el estudio inédito de Luis Millones, 1964. Los chasquis, tesis de bachillerato en Humanidades (Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima).
 - 2 Garcilaso de la Vega, Inca, 1976 *Comentarios reales de los incas*, edición Aurelio Miró Quesada. lib. VI, cap. 7, II, p. 23. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
 - 3 Pizarro, Pedro, 1978. *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*, edición de Guillermo Lohmann Villena, p. 49. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima

corredores con el uso de la voz, se puede explicar la asombrosa rapidez en las comunicaciones de aquel tiempo.

La situación vino a cambiar de manera importante después de la ejecución de Atahualpa, hecho que trajo consigo no sólo la dominación española, sino también el imperio de la letra y de las comunicaciones escritas. Los correos indígenas de a pie fueron reutilizados para transmitir noticias u objetos en casos de urgencia, como sublevaciones internas o peligros de ataque extranjero. Pero la necesidad de que las estafetas se toparan personalmente (es decir, la pérdida del recurso a la oralidad) impuso, de modo irremediable, un descenso en la velocidad del sistema^{4/}.

Pronto quedaron convencidos los españoles de la bondad de reapropiarse esa eficaz red de comunicaciones, basada en los diligentes corredores, que databa del Tahuantinsuyu (o aun de tiempos más antiguos). El famoso conquistador Pascual de Andagoya, por ejemplo, afirma que los chasquis eran "*indios tan sueltos que la posta que habían de correr, ninguna posta de caballos se le igualaba*"^{5/}. En tal sentido se expresa semejantemente Pedro de Cieza de León, el príncipe de los cronistas, advirtiendo que "*en cavallos ligeros ni mulas no pudiera yr la nueva con más velocidad que en estos correos de [a] pie, porque ellos son muy sueltos, y andava más uno dellos en un día que anduviera en tres un correo a cavallo o a mula...*"^{6/}.

Muy admirativo es el testimonio de uno de los más fidedignos expositores de la sociedad andina, el licenciado Polo de Ondegardo, quien recoge hacia 1559 la versión de que los chasquis podían cubrir en el Tahuantinsuyu hasta cincuenta leguas (unos

4 Cf. Vega, Juan José. "Chasqui: voz y velocidad", en *El Comercio*, 1 y 7 de noviembre de 1979, p. 2. Lima.

5 Andagoya Pascual de. 1880. "Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra Firme o Castilla del Oro", en *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, edición de Martín Fernández de Navarrete. III, p. 430. Madrid.

6 Cieza de León Pedro. 1985 *Crónica del Perú; segunda parte*, cap. 21. P.61. Edición de Francesca Cantù. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

275 kilómetros) en una sola jornada. Junto con ello, revela que en la época colonial temprana, “*quando a avido guerra y otras nescesidades en la tierra, hemos husado nosotros deste rremedio de los chasquis...*”. Lo cual era fácil de implementar porque aún estaban puestas la mayoría de *chucllas* de la era precolombina, y podían despacharse mensajeros desde Lima al Cuzco, verbigracia, en el plazo de cuatro días^{7/}. En su *Gobierno del Perú* de 1567, el oidor Juan de Matienzo también refería elogiosamente el sistema de correos desplegado por los incas y expresaba en suma que convenía que se mantuvieran para la seguridad del reino.

2. Implantación en el Virreinato

Durante el gobierno del virrey don Francisco de Toledo, al producirse la incursión pirática de Francis Drake, en 1579, se ordenó poner chasquis en diversos lugares de la costa para contar con un presto aviso del movimiento de los enemigos. Fue un servicio de emergencia, copiado esencialmente del modelo incaico, que duró tres o cuatro meses, y por el cual no se ofreció ninguna remuneración a los indígenas^{8/}. Más tarde, el virrey don Martín Enríquez (1581-1583) implantó el sistema de correos de manera permanente, buscando ante todo facilitar el despacho de cartas y documentos al rico asiento minero de Potosí. Concedió para ello el oficio de “chasquero mayor” a su secretario Antonio de Castro y después a su criado Pablo Manuel, los cuales se ocuparon de vigilar que los corregidores pusiesen indios en los tambos a lo largo de la ruta principal de la Sierra; se dice que para dar impulso a esta labor el virrey asignó un fondo de 2,000 pesos^{9/}.

Justificando su actuación, el virrey Enríquez exponía a la

7 Ondegardo, Polo de. 1916. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, edición de Horacio H. Urteaga, p. 104, Sanmarti. Lima.

8 Cf. Hampe Martínez, Teodoro. 1993. “Descubrimiento, conquista y virreinato (siglo XVI)”, en *Compendio histórico del Perú*, II, p. 170, 276. Milla Batres. Lima.

9 Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante: AGI), Justicia, 481, fol. 2015. Declaración testimonial de Pablo Manuel, 4 de marzo de 1592.

Corte de Madrid en carta del 17 de febrero de 1583 que había instaurado un servicio mensual de correos con destino a Potosí y a Quito, incluyendo en la ruta sureña las poblaciones intermedias de Jauja, Huamanga, Cuzco, La Paz y Chuquisaca. No era una institución gravosa para la Hacienda Real, decía de modo optimista, porque con los portes que abonarían los particulares se podrían cubrir los gastos. Se había dispuesto que los indios corriesen cuatro leguas en cada posta y que fuesen convenientemente remunerados^{10/}.

Al cabo de poco tiempo se incrementó notablemente el volumen de la correspondencia, razón por la cual el virrey conde del Villar (1585-1590) decidió establecer portes o tarifas postales. La correspondencia oficial (perteneciente a la Real Audiencia u otros organismos de gobierno) gozaba de franquicia, pero los particulares estaban sujetos al pago de dos reales por cada onza despachada desde Lima hasta el Cuzco, Arequipa o Piura, y tres reales para las distancias superiores^{11/}. El mecanismo se puso en funcionamiento gracias al trabajo de indios tributarios de las más diversas provincias del país.

A fin de garantizar una mejor aplicación del servicio, el mismo conde del Villar resolvió entregar al chasquero mayor, por entonces Francisco de Soria, los tributos del repartimiento de Ichoc-Huari, en términos de Huánuco, y comisionarle la cobranza de los portes. De este modo se allegarían medios para recompensar el trabajo de los denominados "indios chasqueros" con un salario justo. Estiman los testigos consultados en una probanza de 1592 (resumida más adelante por nosotros) que, juntando los derechos de franqueo con la renta tributaria, anualmente se recaudaban en Lima unos cuatro o cinco mil pesos en el ramo de correos^{12/}.

10 Zavala, Silvio. 1978. *El servicio personal de los indios en el Perú; extractos del siglo XVI* p. 162(México, DF: El Colegio de México: México DF).

11 Lohmann Villena, Guillermo. 1984. "El apogeo del virreinato peruano", en *Historia general de España y América*, IX, p. 350. Rialp. Madrid.

12 AGI, Justicia, 481, fol. 2022v. Declaración testimonial de Luis de Morales Figueroa, 4 de marzo de 1592.

Fue el virrey don García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, el que reguló definitivamente el servicio de estafetas indígenas en el Perú. A tal propósito dictó unas ordenanzas específicas de treinta y un capítulos (fechadas en Lima a 23 de abril de 1590) y dio el nombramiento de correo mayor a Pedro Balaguer de Salcedo. Con el fin de asegurar la buena provisión de este oficio, por cierto, ratificó en su favor la cesión de los tributos de la encomienda de Ichoc-Huari (posesión hasta entonces de la vecina huanuqueña doña Isabel de Figueroa), cuya renta estaba tasada en 1,880 pesos al año^{13/}. Pero la situación de Balaguer de Salcedo en el mencionado puesto no era suficientemente clara, ya que le tocó afrontar las pretensiones del vecino limeño don Diego de Carvajal y Vargas, que reclamaba haber heredado las prerrogativas de correo mayor de su padre, el antiguo consejero de Hacienda don Diego de Vargas Carvajal.

Al efecto, debemos evocar que el doctor Lorenzo Galíndez de Carvajal, consejero y cronista de los reyes católicos, había recibido en 1525 el nombramiento perpetuo de correo mayor de las Indias, con la responsabilidad de despachar toda la correspondencia y los mensajeros que fueran necesarios hacia América, inclusive dentro de las colonias hispanoamericanas. Tan amplio encargo no pudo ser cumplido efectivamente, pues no tardaron en arrogarse las mismas atribuciones de Correo mayor varias ciudades y vecinos particulares del Nuevo Mundo^{14/}. A fin de cuentas, la dinastía de los Carvajal (oriundos de Plasencia) sólo pudo conservar ese

13 AGI, Justicia, 481, fol. 2023. Balaguer de Salcedo dio como fiador a Fernando de Guzmán, estante en Lima, obligándose a desempeñar fielmente el oficio de Correo mayor (5 de mayo de 1590).

14 Alcázar, Cayetano. 1920. *Historia del correo en América; notas y documentos para su estudio*, p. 51-53, 62 (Sucesores de Rivadeneyra: Madrid). El carácter patrimonial de la asignación de ese oficio hecha por la Corona española guarda semejanza con la responsabilidad de correos mayores que se otorgó a los Tassis (familia de origen bergamasco) en el Sacro Imperio Germánico, a partir de 1490. Véase al respecto Dallmeier, Martin (ed.) 500 Jahre Post—Thurn und Taxis. Ausstellung anlässlich der 500jährigen Wiederkehr der Anfänge der Post in Mitteleuropa, 1490-1990 (Regensburg: Fürstliches Marstallmuseum, 1990), y Hampe Martínez, "500 años de correo alemán", en *El Comercio*, Lima, 4 de diciembre de 1990, p. A2.

privilegio real en el territorio del Virreinato del Perú, donde los descendientes de Galíndez de Carvajal se hicieron ricos encomenderos, distinguidos miembros de la aristocracia criolla, con hábitos de las órdenes de caballería y títulos de nobleza: así llegaron a ser condes de Castillejo y duques de San Carlos.

El marqués de Cañete tomó la prevención de formar una junta de comisarios para supervigilar el funcionamiento de los correos bajo la administración de Balaguer de Salcedo. Fueron llamados a integrar esta junta el maestro Ávila, sacerdote jesuita, el licenciado Rengifo, asesor del virrey, y el doctor Alberto de Acuña, abogado de los naturales^{15/}. Ya para este tiempo se habían establecido las tres rutas nucleares de los chasquis: la que iban de Lima a Potosí (pasando por el Cuzco), de Lima a Arica (pasando por Arequipa) y de Lima a Quito (pasando por Piura).

Al respecto, es bastante informativo un testimonio que brindó Balaguer de Salcedo acerca de la frecuencia y la recaudación de los chasquis ordinarios y extraordinarios durante 1591. En este año salieron de la capital 36 despachos regulares con destino a Potosí, Arica y Quito, por los cuales se cobró 1,410 pesos ensayados de franqueo. Los correos extraordinarios eran bastante más numerosos, pero muchas veces carecían de costas por tratarse de envíos pertenecientes a la administración pública: en dicho año salieron 58 despachos de esta clase, que rindieron para el correo mayor una entrada de sólo 543 pesos ensayados^{16/}.

Entre la abundante serie de informaciones que levantó el licenciado Alonso Fernández de Bonilla (un antiguo inquisidor de México) con motivo de su visita general a la Audiencia de Lima, se halla la probanza de testigos que efectuó en marzo de 1592 acerca de la implantación y el funcionamiento de los chasquis. Prestaron declaraciones en esta probanza el secretario de gobernación del

15 AGI, Justicia, 481, fol. 2021. Declaración testimonial de Alvaro Ruiz de Navamuel, 4 de marzo de 1592.

16 AGI, Justicia, 481, fol. 2044. Testimonio otorgado por Pedro Balaguer de Salcedo, 22 de mayo de 1592.

virreinato, Álvaro Ruiz de Navamuel; dos viejos criados de los virreyes Enríquez y del Villar, los ya mencionados Pablo Manuel y Francisco de Soria; y el prominente encomendero don Diego de Carvajal y Vargas, entre otros¹⁷.

Después de haber realizado dicha información de testigos, el visitador Alonso Fernández de Bonilla hizo conocer su opinión al Consejo de Indias, en carta despachada el 26 de marzo de 1592. Estimaba que había unos 500 a 600 hombres empleados como correos en el virreinato y proponía que se tomaran medidas para atender a la protección de esos "*miserables indios tan indefensos*", que eran preferidos sin duda por lo barato de su fuerza de trabajo. Aconsejaba que se introdujeran mulas para los caminos llanos y se utilizara en general la mano de obra de otros grupos humanos, como negros, mulatos y mestizos, "*hombres de razón y aun de posibilidad y recios para cualquier trabajo*". Calculaba que el promedio de recorrido diario que hacían los chasquis era de diez o doce leguas (55 a 65 kilómetros), lo cual le parecía notablemente excesivo¹⁸.

Sin embargo, poco antes de retirarse del cargo virreinal, el marqués de Cañete comentaba (enero de 1595) que los chasquis eran muy necesarios para el buen gobierno y comercio de todos los vecinos y moradores del reino, y que resultaba indispensable valerse del concurso experimentado de los corredores indígenas. Si se utilizara para las estafetas a españoles, mestizos, mulatos o negros, serían aun mayores las vejaciones que recibirían las comunidades nativas, por el aprovechamiento de sus bestias y recursos naturales¹⁹.

Lo evidente es que las módicas tasas fijadas para el transporte de la correspondencia hicieron difícil que los administradores de

17 AGI, Justicia, 481, fol. 2013 ss.

18 AGI, Lima, 274. La carta está publicada en Lewis HANKE, "El visitador Lic. Alonso Fernández de Bonilla y el virrey del Perú, el conde del Villar (1590-1593)", en Memoria del II Congreso Venezolano de Historia (Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1975), II, p. 111-113, apénd. 6(b).

19 Zavala, El servicio personal (siglo XVI), p. 198.

correos cumplieran puntualmente con los salarios de los chasqueros. En el Archivo General de la Nación y la Biblioteca Nacional de Lima se hallan abundantes expedientes en los cuales curacas e indios comunes de diversos repartimientos demandan el pago de salarios atrasados. A estos expedientes se ha referido Gabriel Ramón Joffré con detalle en un artículo reciente (ver nota 1).

3. Organización y funcionamiento

El 1 de mayo de 1599, finalmente, el corregidor y encomendero don Diego de Carvajal hizo valer sus derechos familiares y firmó unas capitulaciones con el virrey don Luis de Velasco para hacerse cargo del oficio de correo mayor. Se establecía por dicho instrumento que las estafetas que iban de Lima a Potosí debían tardar un plazo máximo de 26 días y que la tarifa para este trayecto era de tres reales por cada onza. Como indemnización del transporte gratuito de la correspondencia oficial, el correo mayor tenía derecho de recibir 1,000 pesos ensayados al año, tomados del repartimiento de Ichoc-Huari. Estaba prohibido que cualquier persona ajena a la empresa paraestatal de los Carvajal pudiese despachar carta alguna y se penaba con hasta 200 pesos el delito de violación del secreto de la correspondencia²⁰.

En aquellas capitulaciones Carvajal se comprometió a implantar el servicio en hombres encabalgados y adquirió el privilegio de usufructuar los tambos ubicados a la vera de los caminos reales. Sin embargo, la realidad de las cosas puso en evidencia que era difícil aplicar una red de informaciones en el Perú sin el concurso de los indios corredores. Prestar su fuerza de trabajo para el servicio de chasquis, además, era otra forma de garantizar los derechos de los pobladores en su respectiva comunidad.

20 Cf. Alcázar, *Historia del correo en América*, p. 58-60, y Luis Miguel Glave, *Trajinantes; caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989), p. 164-165.

Los salarios que cobraban los chasquis eran bastante diversos y variaban, al parecer, en función de los lugares y las distancias que recorrían. Por los expedientes formados en la primera mitad del siglo XVII sobre remuneraciones impagas, se sabe que percibían entre 15 y 35 pesos anuales²¹. Son frecuentes las reclamaciones en dicha época acerca de la ineficiencia, la falta de periodicidad y la carencia de seguridad en el correo.

El propio atraso en el cumplimiento de las remuneraciones trajo como secuela una disminución en el número de los tributarios comprometidos en esta labor y así lo demuestra una relación oficial de 1605: señala este documento que entonces había 78 chasqueros sirviendo en la ruta de Lima a Potosí, 47 en la de Lima a Arica y 37 en el trayecto de Lima hasta Piura y Paita²². A causa de aquellas gravosas tardanzas en los pagos, el virrey marqués de Montesclaros ordenó en 1610 embargar preventivamente todas las propiedades y rentas del correo mayor, don Diego de Carvajal.

A pesar de que la administración general de correos recaía en una personalidad española o de origen peninsular, el manejo cotidiano del servicio de chasquis era responsabilidad de las autoridades indígenas comunales, especialmente de aquellas revestidas con el título de alcalde mayor²³. De esta manera la población andina logró mantener un control efectivo sobre la red de comunicaciones, y por ello, afirman los estudiosos, se dio aquí una de las permanencias institucionales más notables de la época del Tahuantinsuyu, si bien es cierto que su rapidez y su eficiencia sufrieron un cambio importante. En tal sentido, el virrey marqués de Montesclaros apuntaba en su memoria de gobierno de 1615: *"Cuando vine a este reino hallé muy descuadernada la correspondencia de las provincias de él, respecto de que no había punto fijo en los días que habían de partir los ordinarios (que aquí llaman chasques), lo que queda ahora bien entablado, aunque no corren de unas partes a otras con la*

21 Ramón Joffre, "Chasqueros coloniales", p. 30.

22 Biblioteca Nacional del Perú, Lima, ms. B499. El documento está publicado en Ramón Joffre, "Chasqueros coloniales", p. 38-39.

23 Glave, Trajinantes, p. 162-163.

brevedad que antiguamente salían respecto de la falta que hay de indios..."/>[24].

Examinando el problema desde la perspectiva de las relaciones de poder entre indios y españoles en el virreinato, Luis Miguel Glave²⁵ ha subrayado el protagonismo que desempeñó el esquema andino de comunicaciones. Las colectividades indígenas retuvieron el control sobre los correos, los tambos, los pasos y otros elementos altamente estratégicos. Este manejo de los instrumentos básicos de la circulación fue muy importante para las pretensiones de los curacas e indios del común (como se deja notar a través de los insistentes reclamos que hicieron sobre salarios atrasados de los "chasqueros").

Por real cédula del 2 de julio de 1618 se mandó que las remuneraciones pendientes de los chasquis fueran cubiertas de inmediato, debiendo velar las autoridades de la Audiencia porque en lo sucesivo rindiese cuenta el correo mayor de sus obligaciones de pago cada cuatro meses²⁶. Y es que en la medida en que la burocracia colonial no retribuía adecuadamente a los encargados de transmitir la correspondencia, éstos dejaron de actuar o se limitaron a servir en casos de emergencia. Además, bajo los incas las distancias que se recorrían fueron estables, pero durante la Colonia disminuyó el número de indios corredores y esto los obligaba a cubrir trayectos mayores e irregulares.

En su *Compendio y descripción de las Indias occidentales* (1629), el carmelita Antonio Vázquez de Espinosa anota que la paga anual de los indios chasqueros en todo el virreinato del Perú montaba 5,704 pesos corrientes. A esa misma época se refiere la memoria de gobierno del virrey conde de Chinchón, con detalles sobre el funcionamiento habitual del sistema de correos. Nos informa que se mantenía la llamada "ruta de arriba", dirigida al asiento de

24 Hanke, Lewis (ed.). 1978. *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria-Perú*. II, p. 254-255. Atlas. Madrid.

25 Trajinantes, p. 169.

26 Zavala, 1979. *El servicio personal de los indios en el Perú; extractos del siglo XVII* p.168. (El Colegio de México: México D.F.).

Potosí, para la cual salían las estafetas el día primero de cada mes. Por otro lado, la “ruta de los llanos” (con destino a Arica) tenía como fecha de salida los días 15 y la “ruta de abajo” (con destino a Quito), los días 20/²⁷/.

Se conoce además un interesante testimonio otorgado en 1634 por Juan García Pardo, teniente general de correo mayor, que registra el movimiento de los chasquis ordinarios y extraordinarios que salían de la ciudad de Lima. Las estafetas normales se despachaban regularmente una vez al mes, con destino a Potosí, Arica y Quito (sumando en total 36 cada año), mientras que los correos extraordinarios salían de modo irregular y podían enviarse bien a dichos puntos terminales, o bien a poblaciones intermedias como Trujillo, Chíncha, Castrovirreyna, Huancavelica, Arequipa, Cuzco, La Paz o Chuquisaca. El referido testimonio informa, por ejemplo, que salieron 15 chasquis extraordinarios en 1629, 43 en 1630, 21 en 1631, 21 en 1632 y 31 en 1633/²⁸/ . Poco más tarde (1635), a instancias del virrey Chinchón, el correo mayor depositó la suma de 20,000 pesos en la caja de censos, a fin de asegurar el pago de los salarios de los chasquis.

La sucesión dinástica de los correos mayores del virreinato se encuentra bien señalada en la obra clásica y general de Cayetano Alcázar sobre la evolución del sistema postal en América. Hijo de Galíndez de Carvajal, el remoto primer beneficiario del oficio, fue el consejero de Hacienda don Diego de Vargas Carvajal, personaje destacado en la corte de Carlos V y enviado al Perú en 1558 como uno de los comisarios responsables de juzgar las pretensiones de la perpetuidad de las encomiendas. En cumplimiento de esta misión le tocó fallecer en Lima en junio de 1562, con lo cual su proge y sus derechos al cargo de correo mayor quedarían fijados en esta tierra/²⁹/ . Continuaron el apellido y mayorazgo familiar: don Diego de Carvajal y Vargas, caballero de la orden de

27 Ibidem, p. 87, 108.

28 AGI, Lima, 45, lib. I, fol. 354. Testimonio otorgado por Juan García Pardo, 20 de abril de 1634.

29 Alcázar, *Historia del correo en América*, p. 55-56.

Santiago (muerto en 1593), don Diego de Carvajal, corregidor de Pisco, Nazca, Cañete y Canta (muerto en 1631), don Francisco de Carvajal, caballero de la orden de Alcántara (muerto en 1653), y don Diego Anastasio de Carvajal, primer conde de Castillejo (muerto sin sucesión en 1693).

Silvio Zavala ha recogido acertadamente, en su compilación de fuentes sobre el servicio personal de los indios en el Perú, las doctrinas de algunos juristas del siglo XVII respecto a los chasquis. Cita por ejemplo la *Política Indiana* de Juan de Solórzano Pereira, que hace un recuento de la institución desde que fuera estabilizada en los años de 1580 y observa, como la mayoría de tratadistas, la beneficiosa mantención del sistema de comunicaciones legado por los incas. Mayores novedades se hallan, por cierto, en el *Thesaurus Indicus* (1668) del jesuita Diego de Avendaño, que opina concretamente: se puede emplear personas no indígenas para el transporte de correspondencia en los caminos principales, pero no es dable extender este uso a los lugares más remotos o escabrosos de los Andes, y debe propenderse a que el trabajo de los chasquis sea en general breve, no frecuente y bien remunerado^{30/}.

Se pretendió asestar el golpe de gracia a esta institución mediante acuerdo de la Real Audiencia limeña del 1 de febrero de 1642, que dispuso las ordenanzas convenientes al remedio de los indios chasqueros. Se trataba de unas medidas de cambio radical, dirigidas a extirpar los trabajos y vejaciones que sufrían más de 350 hombres empleados como correos de a pie en el virreinato^{31/}

Algunos meses después, el 10 de junio de dicho año, una carta del virrey marqués de Mancera justificaba ante la Corte de Madrid la resolución que en tal virtud se había tomado con el correo mayor, don Francisco de Carvajal. A partir de entonces, decía el vicesoberano, las estafetas debían correr con españoles, mestizos, mulatos y negros libres, montados a caballo^{32/}. No obstante tal

30 Zavala, *El servicio personal (siglo XVII)*, p. 127, 136.

31 AGI, Lima, 51, lib. IV, fol. 222.

32 AGI, Lima, 51, lib. IV, fol. 220. Cf. Lohmann Villena, "El apogeo del virreinato", p. 361.

intento reformista, muy pronto llegó una contraorden desde la Península, mandando que no se hiciera novedad en el servicio de los chasquis.

4. Algunas reflexiones finales

Todavía a mediados del siglo XVIII los descendientes de la familia Carvajal continuaban llevando el título de correos mayores del virreinato, aunque de manera sólo nominal, sin jurisdicción alguna. Habían retenido el privilegio de cobrar las rentas de la encomienda de Ichoc-Huari, que a causa de la despoblación indígena bajaron enormemente. Corresponde a 1755 un memorial de don Fermín Francisco de Carvajal y Vargas, tercer conde de Castillejo, en el que afirma que los tributos de dicho repartimiento valían entonces apenas 45 pesos al año, y pedía en consecuencia rentas adicionales conforme a su estatus³³.

Avanzado el tiempo, habiendo penetrado las cabalgaduras en la vida cotidiana de los Andes, se hizo usual que el mensajero o chasqui viajara a pie si la topografía o el sendero abrupto y estrecho no permitían el empleo de bestias; de lo contrario iba montado, sea en mula o a caballo. Consta que, pese a las múltiples vicisitudes, los chasqueros continuaron brindando su fuerza laboral hasta las postrimerías del virreinato.

De todas formas, es un hecho cierto que los chasquis rindieron en el Perú colonial un servicio menos eficaz y menos rápido que en la época precedente del Tahuantinsuyu. ¿Cómo hay que interpretar definitivamente este fenómeno? En la reapropiación y adecuación del sistema de informaciones vigente en el mundo incaico se da una continuidad en las rutas de transporte, pero una alteración fundamental en el paso de la voz a la letra, de la comunicación oral a la comunicación escrita. Antes que plantear el asunto sencillamente en términos de eficiencia o rapidez, pues, hay que conside-

33 Alcázar, *Historia del correo en América*, p. 61.

rar que estamos ante la misma institución (los correos indígenas de a pie) en dos situaciones políticas y realidades culturales enteramente distintas. La organización en el fondo se mantiene, al mismo tiempo que cambian las circunstancias que la rodean: permanencia y ruptura, como casi siempre en la historia, se conjugan aquí de modo integral.

Demografía histórica y tributo indígena: Aportes críticos

Héctor Omar Noejovich

La historiografía americana colonial utiliza como fuente demográfica los padrones de indios tributarios. Me propongo discutir los fundamentos teóricos que subyacen y, a la vez, sugerir algunas hipótesis alternativas plausibles.

El trabajo consta de cuatro partes. La primera dedicada al cuestionamiento del tipo de fuente señalado y a los problemas que genera en el análisis demográfico tradicional del siglo XVI en el espacio americano. La segunda, confronta en el Perú las versiones de caída demográfica con las recaudaciones tributarias de las cajas reales, desde las reducciones de Toledo hasta 1620-1630, aproximadamente; la tercera revisará, con criterio semejante, las hipótesis de caída poblacional durante el siglo XVII. Finalmente, discutimos algunas ideas y sugerencias para futuras investigaciones.

El análisis demográfico tradicional¹

La utilización de información tributaria como fuente histórica es un problema no resuelto, aún en tiempos modernos. Cipolla (1991: 55), exponiendo sobre crítica de fuentes, pone como ejemplo de documento genuino, con contenido falso o

1 La presente sección deriva de Noejovich, 1996.

inexacto, los balances de las empresas y las declaraciones juradas de impuestos. Es obvio que el siglo XVI y XVII en América colonial no fue una excepción y, antes bien, una posible exacerbación de esas costumbres. En mi investigación citada (1996), hice hincapié en la evidente deficiencia de información sobre población femenina en documentos tan importantes como la *Suma de visitas de los pueblos de la Nueva España* (Paso y Troncoso, PNE, I, 1904/5) y en la *Visita de Juan de Mori y Alonso Malpartida a León de Huánuco en 1549* (Ortiz de Zúñiga, 1967). Por otra parte, la información de los jefes étnicos, desde temprano, estaba sesgada al ocultamiento de indios, obviamente para disminuir la carga tributaria.

Si bien hay que comprender que son los únicos datos existentes, en la mayoría de los casos, las conclusiones deben matizarse y relativizar los resultados. La falta de un claro criterio al respecto es una de las críticas principales formuladas en este trabajo. Especialmente la corriente denominada "Escuela de Berkeley" omite frecuentemente la discusión de estos aspectos, arribando a cifras sin sentido real alguno.

En general, estos procedimientos asumen:

- (1) Una relación *tributarios/población total*. Esta se supone constante en el tiempo.
- (2) Un coeficiente o *ratio de despoblamiento* entre dos lecturas de datos. Este *ratio de despoblamiento* se suele extrapolar al pasado.
- (3) Una relación *casados/población total*. También se supone constante en el tiempo.
- (4) Una relación *monto de tributo o tasación/número de tributarios*. Este tipo de relación también se extrapola al pasado y al mundo prehispánico (Borah y Cook, 1960).

Los supuestos (1) y (3) varían en función de la estructura poblacional y de la organización social. La primera dependerá de las tasas de natalidad y fecundidad: si son altas, la población será más joven —y viceversa— y aumentará el tamaño de la *unidad doméstica familiar*. La segunda obedece a factores cul-

turales; así, en las familias polígamas, *el tamaño de la unidad doméstica* familiar será mayor que en las familias monógamas.

¿Cuánta población representaba un indio tributario o un indio casado? Esto variaba con el tamaño de la *unidad doméstica familiar*. La constitución de familias "no nucleares" en América, en el período inicial de la conquista, es un hecho bastante claro (cf. Carrasco, 1976; Mellafe, 1967, entre otros). Aun cuando podía existir una estabilidad en períodos cortos, puede resultar arbitrario utilizar *ratios de despoblamiento* para 30/50 años (cf. Smith, 1970), contados desde la invasión española.

Si suponemos una población que está cayendo vertiginosamente, es ilógico sostener que la estructura poblacional permanezca constante. La mortalidad es mayor que la natalidad y, por ende, la pirámide de población envejece. Además, el nucleamiento de familias establecerá una relación *tributarios/población total*, distinta de la inicial. Este razonamiento es extensivo a la relación *casados/población total*; la única diferencia es la cuestión de si "sólo tributan los casados".

Pero es más restrictivo y arbitrario aún, la utilización de la relación *monto de tributo o tasación/número de tributarios*, especialmente en conjunto con los *ratios de despoblamiento*; bajo esos supuestos el proceso de migración interna indígena es ignorado. Ello va a tener mayor relevancia en el siglo XVII, con la existencia de "indios orginarios" e "indios forasteros", como se observa en los Andes.

La discusión se reduce, entonces, a las relaciones y a los *ratios de despoblamiento*. Respecto de estos últimos veamos un resumen de las estimaciones realizadas con esos métodos. En cada caso indicamos la *tasa equivalente anual* que esa estimación representa, a fin de tener una base homogénea de comparación.

CUADRO N° 1
FACTORES² DE DESPOBLAMIENTO Y TASAS ANUALES
EQUIVALENTES PARA LA REGIÓN ANDINA

Fuente	Período	Factor	Región	Tasa Anual Equivalente
Rowe (1946)	1525/71	4	Andes, general	(-) 3%
Smith (1970)	1520/71	5.8	andes, costa	(-) 3.5/3.9%
Smith (1970)	Idem	3.4	Andes, sierra	(-) 2.4/2.7%
Noejovich (1983)	1532/49	-	Chucuito	(-) 2.1%
Noejovich (1983)	1532/44	-	Pinampiro	(-) 2.1%
Noejovich (1983)	1557/62	-	Huánuco	(+) 1.8%
Noejovich (1983)	1549/67	-	Chucuito	(+) 1.2%

Fuente: Noejovich (1996)

CUADRO N°2
RESUMEN DE LAS ESTIMACIONES DE POBLACIÓN
PARA EL MÉXICO CENTRAL

Fuente	Año	Habitantes (Millones)
Cook y Simpson (1948)	1919	11.
Borah y Cook (1960)	1548	7.8
Cook y Borah (1960)	1568	2.5/2.8
Borah y Cook (1963)	1519	25.2
cook y Borah (1971)	1548	6.3
(ibídem)	1519	27.25

Fuente: Noejovich, 1996

2 En este contexto, factor="ratio"

CUADRO N°3
EQUIVALENCIAS EN TASAS ANUALES
DE LAS ESTIMACIONES PARA EL MÉXICO CENTRAL

Período	Tasa Anual Equivalente
1518/32	(-) 2.9%
1532/48	(-) 6.3%
1548/68	(-) 4.5%
1518/68	(-) 4.6%

Fuente: Cook y Borah (1971)

En el caso mesoamericano, la relación *tributarios/población total* varía en los diversos trabajos (Cook y Simpson, 1948, Borah y Cook, 1960 y Cook y Borah, 1960). Se argumenta un cambio de tasación, que hizo variar el coeficiente estimado para el siglo XVI temprano -1/4-, con el correspondiente al XVI tardío -1/2.8. Coincidiendo, Slichter van Bath (1978) indica que el cambio del sistema de tasación se produjo en 1555, pero que no debe considerarse como un *aumento de población*, sino como un *aumento de tributarios*.

Señalo esta discusión como signo de inestabilidad en el tiempo para este tipo de relación. Pero la solución que da el autor es utilizar la relación *casados/población total*, para verificar la constancia de los factores de despoblamiento. De esta manera regresamos al debate planteado párrafos más arriba sobre el supuesto de una estructura de población estable.

Sobre la base de la relación *monto de tributo/número de tributarios*, Borah y Cook (1963) estiman la población mesoamericana, en 1519, calculando una *cuota por familia tributaria*, extraída de la *Matrícula de Tributos*, del *Código Mendocino* y de la *Información de Velasco y Quesada*, a la que aplican diversos ratios³. Esta fue la estimación que arrojó 25 millones de habi-

3 "We have decided to use as the quota per tributary family either one mantle, the common denominator of most value, given by Scholes'

tantes para el México prehispánico, varias veces criticada en la historiografía.

De una u otra forma, estos métodos vinculan el tributo indígena con la población. La cuestión materia de nuestras inquietudes es ¿cómo explicar, entonces, las variaciones de la recaudación tributaria? La caída del tributo se suele explicar por la caída demográfica; mas como ésta se estima de padrones tributarios, estamos ante un razonamiento circular y tautológico. Pero más acuciosa es la pregunta: ¿cómo explicar los aumentos de la recaudación tributaria? ¿por la recuperación demográfica? Puede resultar inconsistente. Veremos esto en las secciones siguientes, pero finalicemos esta parte con algunas reflexiones sobre las estimaciones para el siglo XVI.

Cook (1981) y anteriormente Diffie (1945) se apartaron de la metodología criticada acercándose a cifras más reales. En Mesoamérica, Sanders (1976), mediante estimaciones sobre la *carrying capacity*⁴ del valle de México, también arribó a cifras menores. En uno y otro caso, la existencia de cálculos poblacionales con estimados más bajos conduce a una reducción de la magnitud de la caída demográfica. Bajo estas hipótesis, la "leyenda negra" reduce su intensidad a "gris".

Por mi parte, comparando estructuras poblacionales, hacia 1550/70 (Noejovich, 1996: 517), extraje algunas conclusiones:

- (a) La población *joven* - *muchachos* y los *niños* varía entre el 34.1% y el 52.7%, en Mesoamérica, y entre el 33.6% y 44.1%. en los Andes. Aparentemente había una mayor recuperación demográfica en la Nueva España respecto del Perú.

witness, or two fanegas of grains or beans, the fanega being the common denominator in which we have expressed all payments of tribute" (Borah y Cook, 1963: 66).

4 Capacidad de sustentación —número de personas que pueden alimentarse— de un área.

- (b) En el otro extremo los *viejos* representan 3.3%/3.8% en la estructura poblacional mesoamericana. Si tomamos solamente los mayores de 60 años (Huánuco) en los Andes tenemos un 4.5%; si se considera la cohorte mayor de 50 años (Huánuco, Yucay) el porcentaje aumenta a 10/15%. La estructura poblacional andina parece más vieja.
- (c) Las tasas disponibles para los Andes muestran una declinación hasta 1549 y una recuperación posterior (cf. Mellafe, 1967). El punto de inflexión debe situarse alrededor de 1555, cuando terminaron las "guerras civiles" (Noejovich, 1983: 40 y ss.). Además, el análisis de las cohortes correspondientes a la población de Huánuco (Noejovich, 1996: 495) muestra que ésta disminuye los primeros 20 años, para luego estabilizarse y comenzar su reestructuración.

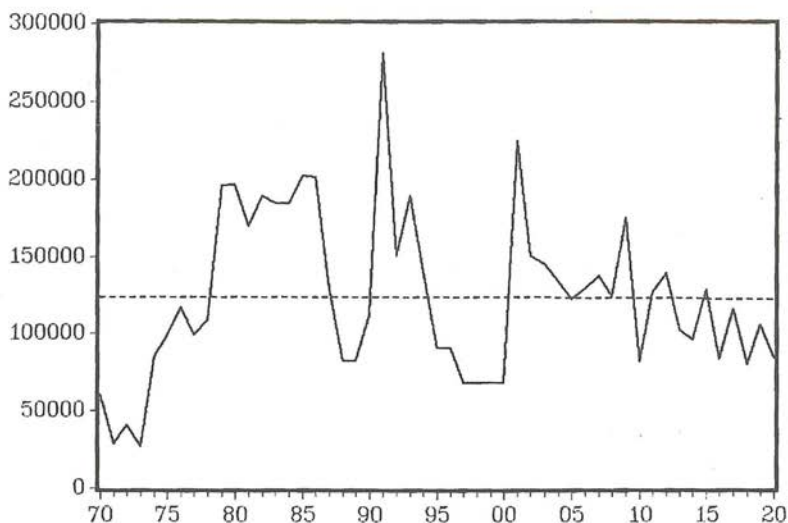
El hecho de encontrar una población más joven en Mesoamérica respecto de los Andes muestra que estamos, con referencia a la invasión española, ante una estructura poblacional más recuperada. Y como hay una diferencia de 10/15 años entre el momento de la invasión en uno y en otro espacio, resulta que en México estamos observando una pirámide de población 10/15 años "más adelante" respecto de la pirámide de población andina. ¿Son procesos análogos?

Según Cook y Simpson (1948) las epidemias de 1540/50 incidieron fuertemente en la caída demográfica. Pero si la población andina se recuperaba después de 20 años de la invasión, ¿cómo cae de 6.3 millones en 1548 a 2.65 millones en 1568 en México, donde no hubo "guerras civiles"? En los Andes el colapso parece ser más bien posttoledano (Cook, 1981); esto no anula el "efecto recuperación para el período anterior a 1570 en los Andes. Queda así en pie el interrogante que surge del trabajo de Sánchez-Albornoz (1978) para los Andes, entre la visita de Toledo y la visita de la Palata: ¿caída demográfica o caída de masa tributaria? Por nuestra parte replanteemos la cuestión en los siguientes términos: ¿caída demográfica o variaciones en la recaudación? Con esa óptica discutiremos.

Recaudación tributaria y demografía: 1570-1620

Este es el período elegido por Cook (1970. En: Sánchez-Albornoz, 1973: 65). Disponemos de las cifras de recaudación de las cajas reales⁵ de Potosí (Figura 1), Lima (Figura 2), Cuzco (Figura 3) y Huancavelica (Figura 4).

FIGURA 1
RECAUDACIÓN DE TRIBUTO INDÍGENA - POTOSÍ
1570-1620

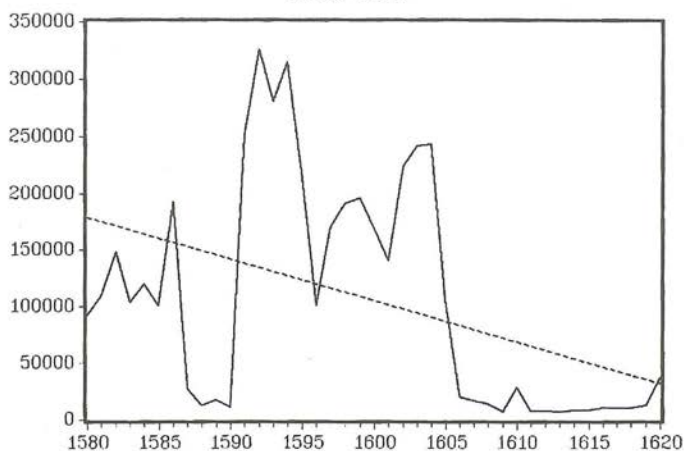


FUENTE: Pease y Noejovich, 1992

— POTOSÍ ---- TENDENCIA

5 Las cifras son originarias de TePaske y Klein (1982) y han sido elaboradas en Pease y Noejovich, 1992. Para el presente trabajo se han completado cifras faltantes por interpolación y, además, se han prorrateado en términos anuales las cifras que cubrían más de un año, hecho bastante frecuente en los siglos XVI y XVII, donde los ejercicios fiscales estaban determinados por los embarques de remesas a España.

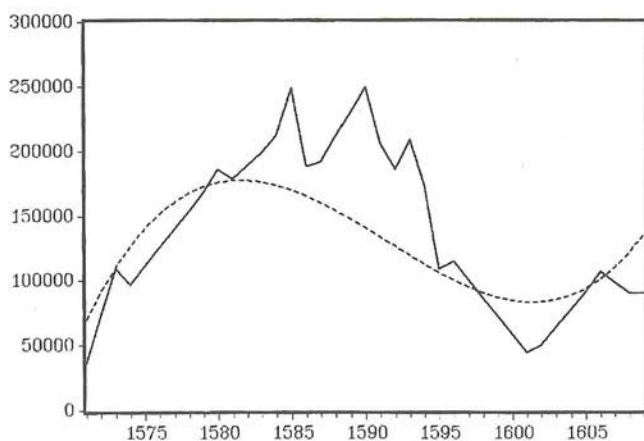
FIGURA 2
RECAUDACIÓN DE TRIBUTO INDÍGENA - LIMA
1580-1620



FUENTE: Pease y Noejovich, 1992

— LIMA ---- TENDENCIA

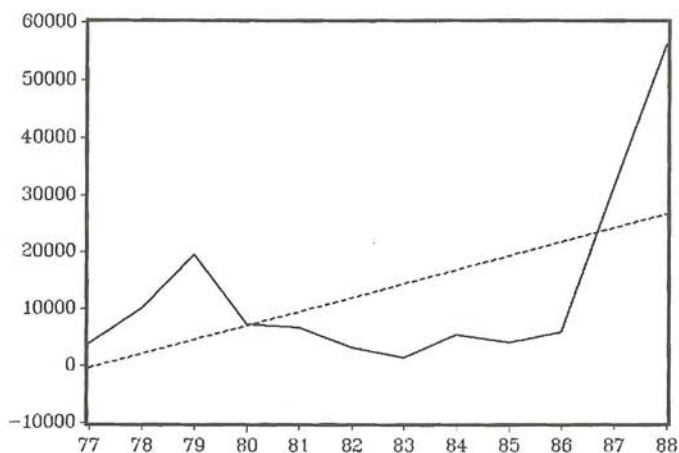
FIGURA 3
RECAUDACIÓN DE TRIBUTO INDÍGENA - CUZCO 1571-1609



FUENTE: Pease y Noejovich, 1992

— CUZCO ---- TENDENCIA

FIGURA 4
RECAUDACIÓN DE TRIBUTO INDÍGENA - HUANCAVELICA
1577-1588



FUENTE: Pease y Noejovich, 1992

— HUANCAVELICA ---- TENDENCIA

Observando cada figura individualmente, notamos que existió un marcado incremento de la recaudación a partir de 1580, el mismo que empieza a declinar en la década de los 90. Las cifras de recaudación reflejan no solamente tributos indígenas, sino que también empiezan a recoger tributos de castas; sin embargo, estas no son muy significativas, especialmente teniendo en cuenta que el grueso de la recaudación proviene de Cuzco y Potosí. El siguiente cuadro muestra los importes en "pesos de a ocho"

CUADRO N°4
RECAUDACIÓN DE TRIBUTO INDÍGENA Y AFINES

Caja	Período	Monto total	Promedio
Potosí	1560-1609	5'941,888	118,837
Cuzco	1571-1609	3'203,610	82,143
Lima	1580-1609	4'161,424	138,714
Huancavelica	1577-1588	123,661	10,305

Fuente: Pease y Noejovich, 1992

Elaboración propia

De las cuatro figuras el único descenso claro aparece en la Caja de Lima. Las cajas de Cuzco y Huancavelica denotan un crecimiento coincidente con la visita de Toledo; la primera muestra, además, una tendencia a la recuperación a comienzos del siglo XVII.

En los ejemplos presentados, existen elementos para poner en duda el "colapso demográfico" sobre la base de los padrones tributarios, máxime teniendo en cuenta que las tasas toledanas eran probablemente menores a las pretoledanas (Hernández, 1993). ¿Cómo explicarlo? Las reformas de Toledo -reducciones, tasación y mita- crearon un sistema que incrementó la recaudación en sus inicios y luego se erosionó. De todas maneras esa variación en la recaudación no es congruente con las cifras de indios tributarios utilizadas por Sánchez-Albornoz (1973)⁶, que resumimos:

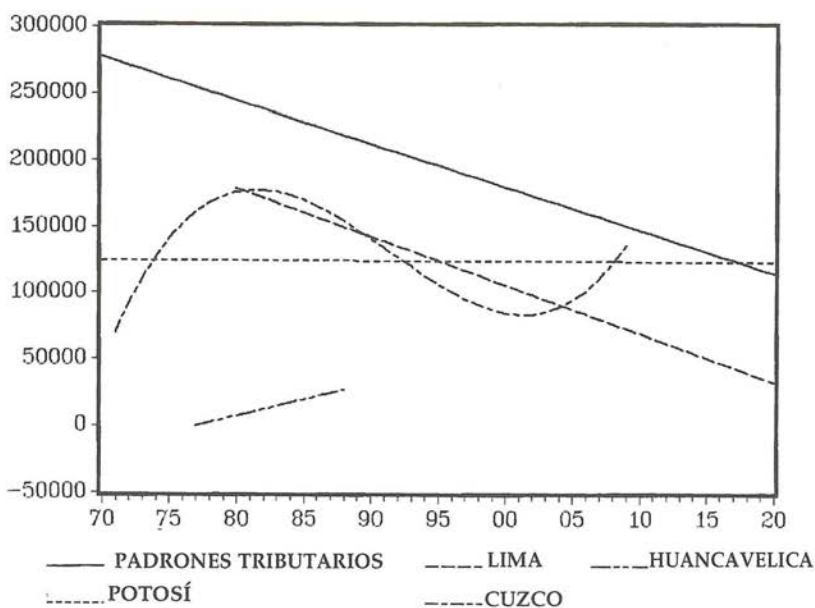
6 Apoyadas en Cook, 1970.

INDIOS TRIBUTARIOS EN EL PERÚ
1570-1620

Año	Total
1570	315,005
1580	217,561
1590	190,491
1600	167,758
1610	148,736
1620	132,900

Fuente: Sánchez-Albornoz, 1973: 65

FIGURA 5
TENDENCIAS DE PADRONES Y RECAUDACIÓN 1570-1620



FUENTE: Pease y Noejovich, 1992

La figura 5 compara las tendencias⁷ de la recaudación de las cajas reales indicadas con la que resulta del cuadro precedente. La única correspondencia se manifiesta en la Caja de Lima; en las otras tres no existe correlación alguna.

La recaudación de tributo indígena y la población en el siglo XVII

Volviendo a Sánchez-Albornoz (1978), para el siglo XVII, utilizando cifras del Alto Perú⁸, el autor compara las cifras de los repartimientos indígenas correspondientes a la visita de Toledo —1573— con las provenientes de la visita de la Palata —1683—. Tomando como similares las categorías de “indio tributario” e “indio adulto”, tenemos 34,621, para 1573, y 26,996, para 1683. Esto arroja una tasa del 0.225% anual de decrecimiento en los 110 años, prácticamente insignificante.

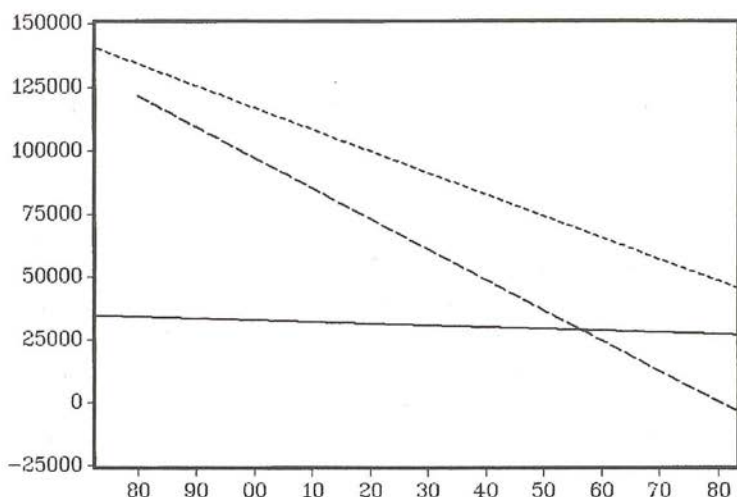
Pero siguiendo las cifras de Cook para el período 1570-1620, la disminución fue de 1.7% anual para los 50 años. Entonces, para que sean congruentes sus cálculos con los de Sánchez-Albornoz (1978), los “indios tributarios” deben haber aumentado a razón del 1.03% anual desde 1620 a la visita de la Palata.

Comparando Lima con Potosí, donde tenemos información para todo el período (figura 6), la recaudación cae más rápidamente que el número de indios.

7 La tendencia ha sido estimada por el método tradicional de descomposición de la serie cronológica en 4 elementos: variaciones estacionales, fluctuaciones coyunturales o cíclicas, tendencia y fenómenos accidentales o erráticos. El primero y el último de los elementos citados no existen en las series utilizadas; el efecto de las fluctuaciones se eliminó por el método de las medias móviles. Luego se buscó el mejor ajuste con funciones de primer, segundo y/o tercer orden, según el caso.

8 Cook trabaja sobre repartimientos ubicados geográficamente en la actual República del Perú.

FIGURA 6
TENDENCIAS DE VISITAS Y RECAUDACIÓN
(Dos cajas Reales; 1570-1683, 1580-1683)



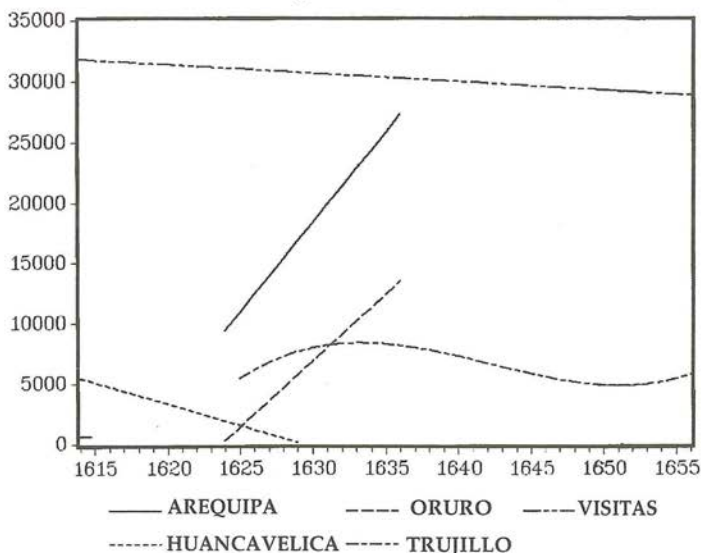
FUENTE: Pease y Noejovich, 1992

— VISITAS ---- POTOSÍ -.- LIMA

Para tener un panorama más amplio podemos, además, comparar:

- (1) Oruro (1624-1636), Arequipa (1624-1636), Huancavelica (1614-1629) y Trujillo (1625-1656). En este caso, siguiendo la figura 7, sólo estaría decreciendo Huancavelica. Arequipa y Oruro, donde los períodos analizados coinciden y las tendencias también. Eso permite pensar en cierta uniformidad de comportamiento en la sierra sur y el altiplano. Trujillo, sin una tónica definida, mantiene su ritmo.

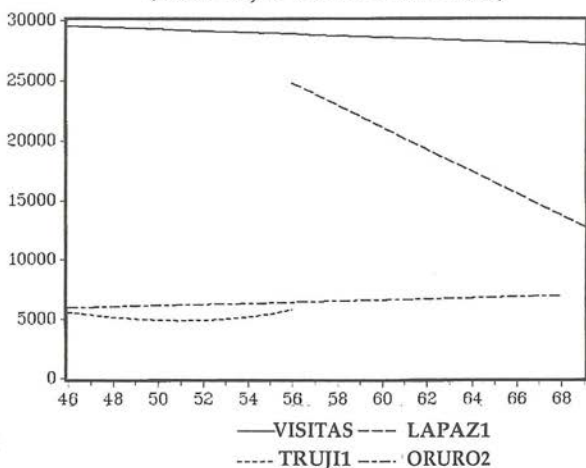
FIGURA 7
TENDENCIAS DE PADRONES Y RECAUDACIÓN
(Cuatro Cajas Reales: 1614-1656)



FUENTE: Pease y Noejovich, 1992; Sánchez - Albornoz, 1978.

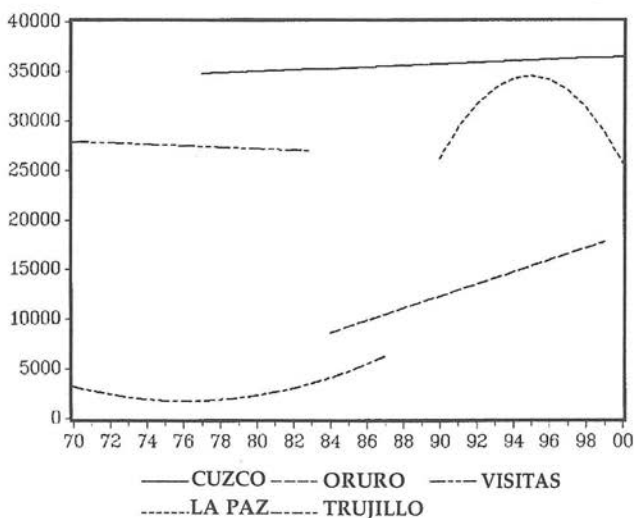
- (2) La Paz (1656-1669), Oruro (1646-1668) y Trujillo (1625-1656). Estas se observan en la figura 8; la única caída se aprecia en la Caja de La Paz, aun cuando hay que tener presente que el período analizado es más corto que los otros. Oruro y Trujillo mantienen un ritmo estable de recaudación.
- (3) Cuzco (1677-1700), La Paz (1690-1700), Oruro (1684-1699) y Trujillo (1670-1687). Los datos (Figura 9) parecen concordar con un aumento de la recaudación Cuzco y Oruro, después de la visita de la Palata; en La Paz. luego de un impulso inicial, el ritmo de recaudación se desacelera.

FIGURA 8
TENDENCIAS DE VISITAS Y RECAUDACIÓN
(Tres Cajas Reale: 1646-1669)



FUENTE: Pease y Noejovich, 1992; Sánchez-Albornoz, 1978.

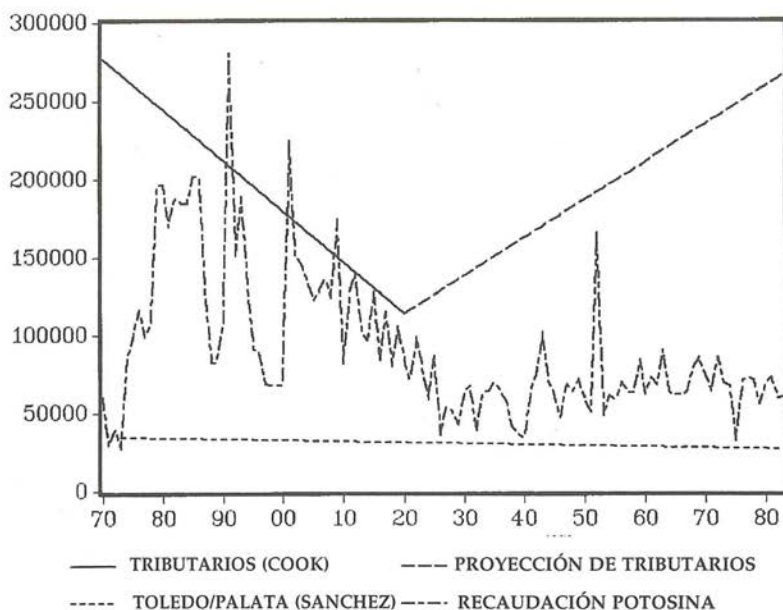
FIGURA 9
TENDENCIAS DE VISITAS Y RECAUDACIÓN
(Cuatro Cajas Reales; 1670-1700)



Una evaluación global

Desde una perspectiva que excede a un siglo, podemos establecer que las dos principales cajas cuyos datos tienen una secuencia mayor, Lima y Potosí, indican una tendencia suavemente decreciente en el largo plazo.

FIGURA 10
RECAUDACIÓN DEL TRIBUTO INDÍGENA EN POTOSÍ
COMPARADA CON LA PROYECCIÓN DE PADRONES DE
TRIBUTARIOS



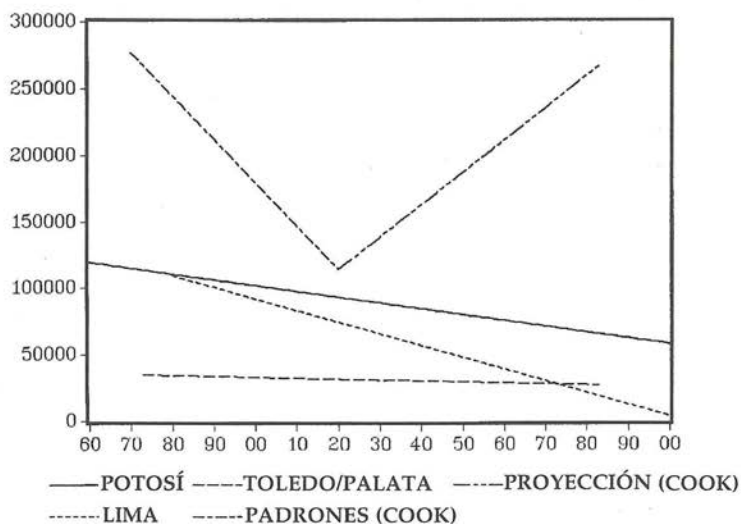
FUENTE: Pease y Noejovich, 1992; Sánchez - Albornoz, 1978.

De la figura 10 surge como evidente que en esa tendencia influyen notablemente las visitas de Toledo y de la Palata. La primera, que organizó el sistema de tributación indígena; la segunda, que los reactivó, especialmente al incorporar a los "forasteros" en la masa tributaria. Además, combinando las estimaciones de Cook y Sánchez-Albornoz, se puede hacer una

proyección de "indios tributarios" entre 1620-1683, que arrojaría un notable ascenso, si se admite la hipótesis de "colapso demográfico", propuesto por el primero de los nombrados (Cook, 1981).

Traducidas las cifras a tendencias (figura 11), las estimaciones de Cook y la proyección de estas para compatibilizarlas con las de Sánchez-Albornoz, no guardan relación con la recaudación. En otros términos, entre las visitas de Toledo y de la Palata, una disminución secular en los padrones y en la recaudación del tributo indígena se presenta como una hipótesis más plausible que la del "colapso demográfico",

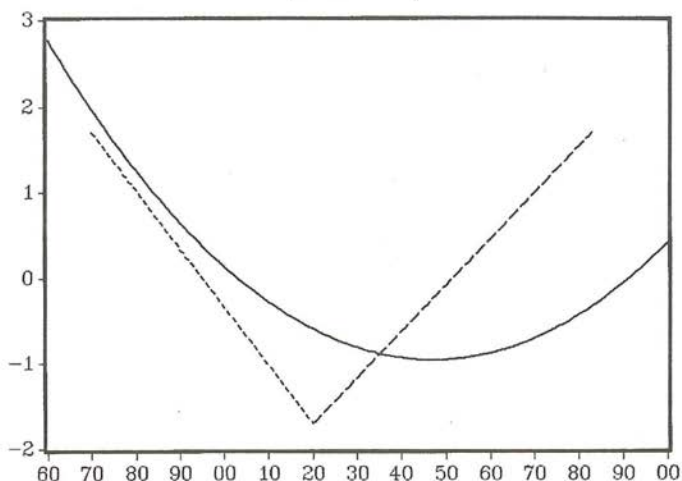
FIGURA 11
TENDENCIAS DE RECAUDACIÓN Y PADRONES (1560-1700)



FUENTE: Pease y Noejovich, 1992; Sánchez - Albornoz, 1973-1978.

Pero un punto interesante para analizar es la relación entre tributo indígena y quinto real en Potosí, que se aprecia en la figura 12.

FIGURA 12
TENDENCIAS DE PADRONES Y RECAUDACIÓN
(1560-1700)



FUENTE: Pease y Noejovich, 1992; Sánchez - Albornoz, 1973-1978.

TRIBUTO INDIG./QUINTO REAL -----PADRONES (COOK) - - - - - PROYECCIÓN (COOK)

La tendencia hallada muestra una curvatura hacia la mitad del siglo. Esto coincide con el aumento de los "indios de faltriquera" (cf. Glave, 1986). Es decir, que la disminución del tributo indígena, más acelerada que la recaudación del quinto real, guarda relación con la declinación de la mita potosina. Esta declinación no es sinónimo de caída demográfica, toda vez que existen evidencias acerca del "concierto" entre azogueros y jefes étnicos (ibídem, passim) sobre el pago de los mitayos faltantes a su obligación. Mediante este pago se obviaba el tributo real -por disminución del padrón- beneficiándose ambas partes, azogueros e indios. Este es un punto que debe ser investigado en profundidad, especialmente en el nivel de las unidades de producción.

Por otra parte, la denominada "crisis fiscal" del siglo XVII es, en realidad, una crisis para España. Si revisamos los im-

puestos propiamente dichos⁹, recaudados por la Caja de Lima, encontramos una tendencia secular positiva en el período 1580-1700 (figura 13). La explicación es clara: disminuye la producción minera "formal"¹⁰, con ello la recaudación de quintos y Cobos; como el monto de éstos era el grueso de los envíos de Potosí y era el monto que se enviaba a España (cf. Pease y Noejovich, 1992), su disminución ha inducido a la hipótesis de una crisis generalizada, cuando parece que más bien fue una crisis de la articulación económica entre España y el Virreinato del Perú.

FIGURA 13
RECAUDACIÓN DE IMPUESTOS Y CAJA DE LIMA
(1580-1700)



FUENTE: Pease y Noejovich, 1992

9 Es decir, excluyendo las transferencias de otras Cajas -"venido de fuera"- , los movimientos financieros -"empréstitos, juros, etc." - y los ingresos "extraordinarios".

10 Aquella que tributa el Quinto real y los Cobos.

De allí que el mentado colapso poblacional fue, en realidad, un derrumbe del sistema toledano, instituido no solamente para la población indígena sino para los azogueros españoles. Es una política económica y un plan de gobierno que se desestructura a comienzos del siglo XVII, generándose, probablemente, un mayor dinamismo interno. La evasión, signo de debilitamiento del gobierno colonial - o "nuevos intereses" por parte de los funcionarios - no solamente se manifestó en el tributo indígena; tampoco los azogueros cancelaban el azogue, se adulteraba moneda¹¹ y se generalizó el contrabando. Desde esta óptica, el problema de la población indígena debería ser revisado en el contexto global de la economía colonial del Virreinato del Perú bajo los Habsburgo.

11 Recuérdese el caso de los "pesos rochunos", producto de las acuñaciones de Francisco Gómez de la Rocha, proveedor de pastas de la Casa de la Moneda de Potosí (cf. Lohmann, 1976).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borah, Woodrow y COOK, Sherburne,
1960 "The population of Central Mexico in 1548". En *Iberoamericana*, 43.
- 1963 "The aboriginal population of Central Mexico on the eve of the Spanish Conquest". En *Iberoamericana*, 45.
- 1964 "The joint family in ancient Mexico". En: Nuttini, Carrasco y Taggart (Eds.), 1976
- Cipolla, Carlo M.
1991 *Entre la Historia y la Economía*. Barcelona: Crítica.
- Cook, Noble David,
1970 *The Indian Population of Perú, 1570-1620*. Ph. Diss.. Austin: Universidad de Texas.
- 1981 *Demographic Collapse: Indian Peru*. Cambridge: UP.
- Cook, Sherburne y BORAH, Woodrow,
1960 "The indian population of Central Mexico", En *Iberoamericana*, 44.
- 1971 *Essays in Population History*. Berkeley: UP.
- Cook, Sherburne y SIMPSON, Leslie,
1948 "The population of Central Mexico in 16th century". En *Iberoamericana*, 31.
- Denevan, William (Ed.),
1976 *The native population of the Americas in 1492*. Wisconsin: UP.
- Diffie, Bailey,
1945 *Latin American civilization; colonial period*. Harrisbourg: Stackpole Sons.

- Hernández, Francisco
 1993 "Tributos y tributarios. Huamanga. 1549-1573", En *Cibertextos*, Año 1, #2, Lima, PUC: Dirección Académica de Investigación .
- Lohmann, Guillermo
 1976 "La memorable crisis de mediados del siglo XVII y sus repercusiones en el virreinato del Perú. En *Anuario de Estudios Americanos*, XXXIII: 579/639. Sevilla.
- Mellafe, Roberto,
 1967 "Consideraciones históricas sobre la visita de Iñigo Ortiz de Zúñiga". En: Ortiz de Zúñiga, I, 1967
- Noejovich, Héctor Omar,
 1983 *La economía andina en el entorno de la conquista española*. Tesis inédita, PUC, Lima.
- 1984 *Los albores de la economía americana*. Lima: Fondo Editorial PUC:
- Nuttini, H., Carrasco, P. y Taggart, J., (Eds.)
 1976 *Essays in Mexican Kinship*. Pittsbourgh: UP
- Ortiz de Zúñiga, Iñigo,
 1967 [1562] *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. John V. Murra (Ed.), Huánuco: Universidad Herminio Valdizán.
- Paso y Troncoso, Francisco (Ed.),
 1904/5 *Papeles de la Nueva España*, PNE. 8 volúmenes, México.
- Pease, Franklin y Noejovich, Héctor Omar
 1992 "La cuestión de la plata en los siglos XVI-XVII". (inédito).
- Rowe, John Howland,
 1946 "Inca culture at the time of the Spanish Conquest.". En *Handbook of South American Indians*. Austin UT: UP.

- Sánchez Albornoz, Nicolás,
1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima: IEP.
- Sanders, William,
1976 "The population of the Central Mexican Symbiotic Region: the Basin of Mexico and the Teotihuacan Valley in the Sixteenth Century". En: Denevan, 1976
- Slichter van Bath, B.H.,
1978 "The calculation of the population of New Spain, specially for the period before to 1570". En *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 24, Amsterdam.
- Smith, Clifford Thorpe,
1970 "The population of Central Andes in the 16th Century". En *Current Anthropology*, 11: 4/5.
- Tepaske, John y Klein, Herbert
1982 *The Royal Treasures of the Spanish Empire in América*. Durham: Duke University Press

El indígena urbano. Incorporación del poblador indígena a tareas económicas urbanas. Lima colonial (siglo XVI)

Francisco Quiroz Chueca

La ciudad

Lima apareció como centro administrativo de un extenso y rico territorio, en su mayor parte situado en las serranías. Como capital fue el lugar de residencia del virrey, la burocracia colonial y los "notables" del virreinato. De inmediato, pasó a ser una ciudad de importancia. No por ello su aparición fue artificial. Tuvo elementos claros de desarrollo que obedecieron a sus propias necesidades al ser uno de los principales centros comerciales del Nuevo Mundo. Estas funciones le imprimieron características especiales que hicieron de Lima una ciudad diversificada en sus actividades económicas y su composición social.

Lima estuvo muy lejos de ostentar una vida urbana en el sentido estricto del término. Tuvo gran cantidad de huertas y sembríos intramuros y la agricultura ocupaba un papel considerable en su vida económica. Llegaba a satisfacer parte de sus necesidades en alimentos y principalmente en lo referente a frutas y hortalizas. En 1597 el sacerdote Balthazar Ramírez escribió sobre Lima que era una ciudad rodeada de chacras y llena de huertas con abundancia de árboles frutales y parras (BNM Ms. 19668. fols. 29-31)

Demografía

Lima nunca fue una ciudad estrictamente española. Su población distó mucho de ser homogénea y las llamadas castas constituyeron una parte muy considerable de sus habitantes. Durante su primer siglo, la ciudad creció a un ritmo relativamente acelerado. Una estimación del arzobispado limeño de 1593 daba una población de 12,790 para las tres parroquias de ese entonces. De esa cantidad, 6,690 eran de raza negra y mulata. En 1600 contaba ya con 14,262 habitantes. El detalle presentado por Bowser(1977: 409, 410) es el siguiente:

	hombres	mujeres	totales	%
españoles	3,949	3,244	7,193	50.44
negros y mulatos	3,203	3,428	6,631	46.49
indios	<u>306</u>	<u>132</u>	<u>438</u>	3.07
totales	7,458	6,804	14,262	

La ciudad contaba en 1614 con 25,447 habitantes. De ellos, el 37.77% eran españoles, el 7.96% religiosos, el 40.8% negros, 2.92% mulatos, 7.77% indios y el 0.75% mestizos (Cook 1968).

Salinas y Córdova refieren que entre 1614 y 1630 se efectuaron otros dos empadronamientos y que la ciudad iba en franco crecimiento. Según el último de ellos, la capital albergaba a *"más de quatro mil y quinientos humos y vezinos españoles; y más de quarenta mil personas residentes de todas condiciones"* (Salinas 1957: 246).

Estimaciones tomadas por Bowser en el Archivo General de Indias dan cuenta de que en 1619 el arzobispado calculó para las cuatro parroquias un total de 24,265 habitantes (Bowser 1977: 410-411):

	hombres	mujeres	totales	%
españoles/mestizos	5,728	3,978	9,706	40.00
negros	6,135	5,862	11,997	49.44
mulatos	510	646	1,156	4.76
indios	<u>755</u>	<u>651</u>	<u>1,406</u>	5.80
total	13,128	11,137	24,265	

Unas cifras de la misma procedencia indican que en 1636 Lima tenía 27,064 habitantes, sin contar a 330 religiosos:

	hombres	mujeres	totales	%
negros	6,544	7,076	13,620	50.32
españoles	5,109	5,649	10,758	39.75
indios	812	614	1,426	5.28
mulatos	276	585	861	3.18
mestizos	142	235	377	1.39
chinos	<u>22</u>	-	<u>22</u>	0.08
total	12,905	14,159	27,064	

Fuente: Bowser 1977: 410-411.

Bernabé Cobo calculaba la población limeña en 60,000 para 1629. Sin embargo, esta cantidad no deja de ser la estimación de un observador -aunque acucioso- que incluye, siempre en números redondos, a 30,000 esclavos "*de los cuales la mitad poco más o menos reside lo más del tiempo en las chacaras y heredades de este valle*". Según él Lima tendría también 25,000 almas y 5,000 indios (Cobo 1956: II: 306). El conde de Chinchón proporcionó la cantidad de 27,064 para Lima en 1636, basándose en los registros eclesiásticos. En 1653 Juan Diez de la Calle recogió la versión de que en Lima había 6,000 españoles (BNM. Ms. 3026).

De las cifras proporcionadas se extrae que hasta principios del siglo XVII la mitad de la población limeña era blanca, en tanto que la negra constituía aproximadamente el 40%. El resto se distribuía en pequeñas proporciones entre los indios y los

mestizos. A continuación, fue variando el peso específico de la parte negra y blanca en favor de la primera. La parte indígena se mantuvo en alrededor de un 6 o 7%.

Las ocupaciones de los inmigrantes

Teniendo presente las excepciones, puede afirmarse que el indio, negro o mestizo limeños se dedicaron primordialmente al trabajo en chacras, casas, pequeños comercios y talleres artesanales, generalmente en calidad de dependientes, ya fueran libres o esclavos. No obstante, en estas labores se contaron también numerosos españoles sin fortuna.

Una ciudad con los parámetros demográficos de Lima pudo albergar, como subproducto de sus funciones principales, una serie de actividades económicas secundarias: la industria artesanal, servicios y pequeño comercio. Estas fueron la alternativa de ocupación para la población que se sentía atraída por la capital y venía a asentarse aquí. No debe, sin embargo, exagerarse su poder de captación poblacional. Al igual que otras ciudades preindustriales, Lima ofrecía escaso atractivo para la migración desde las zonas rurales.

La política de reducciones había semiurbanizado a buena parte de la población rural con la creación de los pueblos de indios (Vergara 1990 y 1995). Los reducidos manifestaron su protesta pasiva, entre otros medios, a través de la reemigración a las ciudades. Desde ya, el 95% de los indígenas de Lima en 1613 eran inmigrantes. De ellos sólo el 28% provenía de ciudades y pueblos españoles; el resto de reducciones (Charney 1980 y 1988: 7).

Parte de esa población tuvo la posibilidad de aprender y practicar algún oficio aplicable en las ciudades hispanizadas. Al igual que el campesino medieval europeo, huía de las cargas serviles para "*respirar libertad*" en las ciudades. El indígena peruano optó por evadir el tributo, la mita y el trabajo personal emigrando hacia las ciudades españolas (Velasco 1971: 19-

20, 22). Por otros medios, la población morena se fue incorporando a las actividades productivas. Diversos autores contemporáneos han destacado la presencia de oficinas artesanales y residencias de españoles con dependientes de otras castas, así como algunos talleres conducidos por indios, negros y mulatos. Decía un cura español en 1597 al futuro virrey del Perú conde de Monterrey: "*Los oficios que an deprendido [los indios] de los españoles hazen muy bien y en todo genero de oficios tienen harta destreza*" (BNM. Ms. 19668 fol. 17; Lizárraga 1968: 37; Murúa 1962: II: 192-198; Caravantes 1985; Vázquez de Espinoza 1969: 296; Salinas y Córdova 1957: 254-257; Cobo 1956: II: 308-320; Meléndez 1681-82: I; 355).

La presencia de artesanos de diferentes castas en Lima provocó reacciones adversas de parte de la población española, cuando vieron que estos colegas aparecían en cantidades que sobrepasaban sus necesidades de ayuda laboral y empezaban a constituir un serio peligro para sus actividades. Esto puede apreciarse con mayor facilidad en el caso de los artesanos. En mucha medida, puede indicarse que la agremiación de sus oficios tuvo como motivación más inmediata la necesidad de contrarrestar la concurrencia de colegas de otras castas, estableciendo un control eficaz sobre su actividad (Quiroz 1995).

Los antiguos aprendices y oficiales fueron adquiriendo experiencia y autonomía en su ejercicio y nuevos contingentes de inmigrantes se instalaron como artesanos independientes o bajo la tutela de otros maestros. De su lado, numerosos esclavos eran adiestrados en talleres de artesanos por orden de sus respectivos amos. Así, buscaron sacar mayor provecho de sus criados en circunstancias en las que, sobre todo desde fines del siglo XVI, resultaba muy oneroso mantener improductivamente a una amplia servidumbre doméstica (Harth-Terré/Márquez 1962: 11-16; Bowser 1987). A los esclavos especialistas se fueron sumando negros y mulatos libres, así como también mestizos.

La irrupción del indígena fue cronológicamente posterior a la del negro en la ciudad. Su presencia era simultáneamente

promovida y cuestionada por aquellos que lo requerían en las labores de minas, haciendas, obrajes y el pago de sus tributos en sus pueblos. De otro lado, era amparada por los propietarios no beneficiados con el trabajo mitayo, en particular por quienes vieron en los indios *mingados* una alternativa a la mano de obra esclava.

Al igual que los morenos, los indios también fueron independizándose en las labores artesanales. Pero la suerte que correrá el indio artesano será distinta de la de aquellos.

Los artesanos indígenas supieron sacar provecho de las posibilidades que les brindaba el hecho de pertenecer a la "república de los indios", utilizando para ello las instituciones gremiales y cofradiales. En esta mira, lograron ser exonerados del pago de alcabalas, media anata y otras obligaciones. Pronto los artesanos indígenas se vieron de hecho libres de otras cargas gremiales (exámenes y visitas).

Esta situación privilegiada de los gremios de indios se basaba en tener normas propias de ordenamiento. No les atañían las restricciones y las obligaciones a que estaban sometidos los gremios españoles. Al fin de cuentas, los artesanos al margen de los gremios se comportaban como en oficios liberales. Los gremios llamados de indios terminaban siendo un espacio situado fuera de la jurisdicción del régimen gremial colonial.

No extraña, por tanto, que los propios españoles urbanos envidiasen las prerrogativas de sus colegas indios. En situaciones críticas, inclusive, algunos de ellos pugnaban por ser admitidos en los gremios de indios para ejercer libremente. Un caso sonado se produjo hacia 1813 en que un grupo relativamente numeroso de sastres españoles quiso ingresar al gremio de los indios. El caso tuvo que ser sometido al voto consultivo en la audiencia, que en 1817 aceptó la incorporación (Quiroz 1995).

Numerosos indígenas se dedicaban a la venta de productos agrícolas y pecuarios en el *ccatu* o *gato*, es decir, el mercado llamado también *tiánguez*. Los indios e indias *gateros* eran el úl-

timo eslabón de una cadena compleja de abastecimiento de la ciudad desde la zona rural, una actividad que la población nativa asimiló muy prontamente. Ya en 1536 se prohibía a los negros y españoles su ingreso al *gato* para evitar los despojos que se hacía a los indios (LCL I: 116; III: 138). Para esto se usó la plaza mayor y, con la aparición del barrio del Cercado, la plaza de Santa Ana. Así también, desde un principio, la ciudad contó con los entonces pintorescos buhoneros y mercachifles, problemáticos recién desde el siglo siguiente.

La población indígena se dedicó también a la venta de carne y pescado. Ya en el XVI era costumbre bajar de la sierra cabezas de ganado para el abasto de la ciudad. Igualmente, la población pescadora del valle (camaroneros) y del litoral y las lagunas de la costa (en especial, la Laguna de las Lisas en el Callao), abastecía de pescado y mariscos el mercado limeño. En esta actividad encontraron una fuerte competencia de parte de los españoles. Los indios camaroneros de lo que hoy es el distrito del Rímac ganaron su derecho a continuar con su actividad tradicional por medio de la prestación de un servicio muy singular: debían limpiar la ciudad (LCL III: 91; IV: 613-614; IX: 420; VIII: 591; IX: 322; X: 111).

La carga era una actividad ejercida ampliamente por los indígenas hombres y mujeres desde un principio. La preocupación del cabildo fue, precisamente, el trabajo de las mujeres indias. Igualmente, los indios limeños eran llevados a *la mar* (el Callao) para labores de carga y descarga de embarcaciones (LCL I: 344).

En pos del negro

La aparición de los negros, zambos y mulatos *horros* (libres) preocupaba a las autoridades y propietarios. En especial, era una mano de obra considerable que no se sujetaba a las actividades por ellos controladas. Se dedicaba a labores relativas al comercio y artesanías en forma independiente. De ahí que se repitan los bandos tratando también de reducirlos. La modali-

dad no fue, empero, la formación de un pueblo de negros libres. Más bien, se trataba de obligarlos a colocarse bajo la tutela de un amo español trabajando a soldada. La misma repetición de las disposiciones prueba lo urgente de la necesidad de resolver la situación y, al mismo tiempo, la ineficacia de las medidas.

Tan temprano como enero de 1539 el cabildo manifestaba su preocupación por haber muchos "*negros e negras e moriscas y esclavos y esclavas horras que están por sí... [que] están en casas por sí e encubren otros negros e negras e moriscas...*". Ordenó que "*bivan en casas de españoles a sueldo o se bayan de la tierra...*". Agregando en 1554 "*y no tengan casa ni tienda de ningún género de grangería más de servir a los dichos sus amos*". Debían llevar consigo su "*cédula de servicio*" (LCL I: 297; IV: 157-158; IV: 162; VII: 191, 211, 234. LCPL 2: 15v).

Las prohibiciones a los esclavos de "*salir a ganar*" se repetían agravando las penas conforme se incrementaba ese sistema de semilibertad. Los pretextos fueron redundantes (incremento de hurtos, bailes, bodas, bautismos y costumbres no convenientes, agravio a los indios en las chacras y en el *gato*, etc.) (LCL I: 47, 116, 224; III: 12-13; IV: 144-145, 217, 245-246; VII: 329, 570; LCPL 2: 162v; 3: 375; AGI. Indiferente 427 L. 30 fols. 295r-295v; AGI. Indiferente 430 L. 42 fols. 247v-249v).

Como en muchos otros aspectos, no tardaron en presentarse las excepciones a las normas y, por ende, su desnaturalización. El mismo año un grupo de negros libertos encabezado por Francisco Hernández presentó una petición para no ser impedidos de vivir por su cuenta.

En 1549 se mandó efectuar un padrón de los negros y negras horros (libres) que había en la ciudad. No se sabe si llegó a confeccionarse. Al menos, meses luego se mandó comparecer en el cabildo a todos los horros, lo que era factible en la diminuta Lima de esos años. Luego, sencillamente no.

Las ordenanzas hechas en 1560 por la Cancillería de Lima

sobre los negros dio prioridad a este asunto. El primer artículo disponía que los negros no vivan en casas por sí, sino con *amos*. La excepción se hacía con las negras casadas con españoles. El segundo artículo mandaba que nadie dejara que sus esclavos ganasen jornal a su arbitrio, "*sino asentando al negro en patrón determinado donde lo gane*". La reincidencia debía ser penada con la pérdida del negro.

En 1577 el virrey Toledo dio provisión para que nadie tuviese fuera de su casa a los negros y negras asalariados (LCL I: 297; III: 28; IV: 157-158, 162; VII: 191, 211, 234; XI: 806-807; LCPL 2: 15v; LCPL 3: 364; BNM. Ms. 19282 n. 29 fol. 163).

Las ordenanzas de Lima dadas en tiempos del virrey Hurtado de Mendoza en 1594 repitieron la prohibición. El artículo 213 se refería a los negros y negras *ganaderos*. "*Nadie consentirá que sus esclavos duerman fuera de su casa ni que ganen jornal sin saberlo que lo ganan, porque de no observar esto resulta a la república muchos daños y latrocinios; pena por la primera de dos mil maravedises; y si de un mes de publicadas estas ordenanzas no se observaren, el amo perderá el tercio del valor del dicho esclavo, y si pasaren dos meses, perderá el valor de él, correspondiendo a su magestad, de cuyo valor se extraerá la veintena parte para el juez y denunciador, encargándose a los cuadrilleros, con pena de cien azotes y perdimiento de oficio, los prendan*" (LCPL 3: I: 290).

Ya para fines del XVI la situación era generalizada. Un observador (fray Miguel de Montalvo) escribió en 1596 que los negros, mulatos y zambahigos libres vivían a su albedrío. Recomendaba que ejercieran alguna labor. Para ello los muchachos deberían aprender oficios. Además, recomendó que todas las castas pagasen tributos (BNM. Ms. 2010 fols. 122-126v).

Sí hubo intentos serios de crear reducciones para la doctrina de los negros. Empezando el siglo XVII unos prelados del Perú informaron al rey que en Lima había más de 20,000 "*negros sin los que cada día se multiplican y entran de Guinea y que otro tantos [sic] estarán repartidos por las demás ciudades de esas provincias y que es la gente más desanparada de doctrinas que se co-*

nocen porque no tienen cura que les enseñe y que sólo los religiosos de la compañía de Jesús se enplean las fiestas cuando los amos los dejan un rato en enseñarlos y por mucha diligencia que hazen para ello bienen pocos y como quedan cansados de servir huyen de la dotrina por hir a sus bailes y borracheras y los más se quedan sin confesar y casi ningunos comulgan y que para remedio desto conberniá tres o quatro curas conforme a los barrios y bezindades que tengan parrochias determinadas como los yndios y que los amos paguen para el sustento de los curas medio peso ensayado por cada uno con que avrá curas y dotrina". En noviembre de 1603 el rey se limitó a mandar a sus virreyes que pusieran el remedio conveniente (BNM. Ms. 2989 p. 232).

No dio resultados positivos. Al virrey Montesclaros en 1607 le mandaron también corregir a los numerosos mulatos y zambos libres y mestizos vagabundos "*pues la ociocidad es causa de tantos vicios*". Al año siguiente le repitió la orden. Para que "*la tierra esté sin riesgo y peligro*", el virrey debía ver la forma "*cómo se podrían desaguar*" los mulatos, negros y mestizos. La solución se vio en reducirlos no a pueblos especiales sino a las ciudades y las villas de españoles y que paguen tributo a fin de obligarlos a trabajar como a los indios (BNM. Ms. 2989. pp. 386, 415, 527, 618).

Esa idea del tributo era antigua. Ya en julio de 1586 el virrey conde del Villar dio una provisión mandando al alcalde del crimen que hiciera una relación de los negros, mulatos, zambos libres y los yanaconas que ni pagan tasa ni tienen trabajo fijo en Lima y alrededores. La idea en ese entonces consistía en hacerlos trabajar en la reconstrucción de la ciudad luego del terremoto acaecido ese año (LCPL 6: 442).

Los intereses en esto fueron tan contradictorios y tan escasas las posibilidades reales de compeler a la población morena a vivir en forma dependiente que las medidas no dieron resultados. Antes bien, ya desde el siglo XVI se aprecia la tendencia a convertir la ciudad en un inmenso refugio de esclavos huidos. En la práctica, sostengo, Lima y algunas otras ciudades,

hicieron las veces de los palenques, casi inexistentes en nuestro medio (Quiroz 1997).

La reducción

La población mitaya era tomada en la plaza mayor por parte de los vecinos que la necesitaban. Pero este sistema no funcionaba para una ciudad de tan grandes proporciones como Lima. Ya en 1562 se vio la necesidad de formar pueblos especiales donde la población indígena estuviese concentrada y a disposición de los vecinos. El lugar elegido hacia 1573 fue San Pedro, pueblo de los indios camaroneros junto a San Lázaro. Los propios camaroneros, al parecer, buscaban ser reconocidos como pueblo a fin de no ser desalojados a cambio de pagar tributos al rey y abastecer de camarones a la ciudad. En febrero de 1573 se presentaron al cabildo cuatro indios camaroneros solicitando ser nombrados alcaldes del pueblo de San Pedro. El rey había dado su autorización al cabildo limeño para crear ese pueblo para 30 indios que, afirmaban, habían estado en diversas partes con sus mujeres e hijos escondiéndose de sus caciques y otras personas que los requerían para las encomiendas. Para ese entonces se habían ubicado en ese sitio (al lado del lazareto).

Otro sitio en que se pensó fundar el pueblo de indios de Lima (incluyendo a los camaroneros) fue San Sebastián, hacia el oeste de la ciudad. En 1577 se descartó la idea por ser una zona de expansión de la ciudad y los indios quedarían entre población española

Otro sitio en que se pensó fundar el pueblo de indios de Lima (incluyendo a los camaroneros) fue entre San Sebastián y la acequia de Aliaga, hacia el oeste de la ciudad. En 1577 se descartó la idea por ser una zona de expansión de la ciudad y los indios quedarían entre población española. Adicionalmente, la idea del cabildo era tener a los camaroneros en la ribera "*por ser tan necesario para la defensa del río*". Aun luego de creado el pueblo del Cercado, en San Lázaro persistió el de San Pedro

(LCL III: 464-465; V: 445; VI: 51, 53; VII: 363; VII: 409, 413-414, 435, 442; VIII: 457; IX: 637; X: 47; LCPL 8: 75).

En 1566 se inició la formación del pueblo de Santiago del Cercado. Su creación, empero, no solucionó nada. Los traslados hacia la reducción nunca fueron duraderos. En 1586 el cabildo lamentaba que la ciudad no recibiese indígenas en cantidades suficientes, lo que iba en desmedro de los labradores. Uno de los problemas era la subsistencia del pueblo de San Pedro, donde los camaroneros vivían al margen de los repartimientos y con sus propias autoridades. A mediados de 1590 el virrey mandó reducir a los yanaconas de la ciudad y a los camaroneros de San Pedro al Cercado (LCL X: 352; XI: 13; XI: 103, 421, 458).

La población indígena, así, quedó distribuida por toda la ciudad. Esta tendencia se manifestó en el censo efectuado en 1613. Los barrios de San Marcelo y la Encarnación estaban entre los más poblados hacia fines del siglo XVI (LCL XII: 602).

En pos del indio

Ya hacia mediados de la década de 1580 la población indígena resultó muy limitada para las actividades urbanas. Cada vez se hacía más palpable la disputa entre los beneficiarios de la mita y los vecinos no encomenderos en Lima por la mano de obra indígena. La necesidad de mano de obra de los propietarios no encomenderos en Lima fue incrementándose a tal punto que hacia fines del siglo XVI la población indígena del Cercado resultó la manzana de la discordia entre los sectores sociales, incluyendo la iglesia y la administración de la ciudad para las obras públicas.

Desde un principio se utilizó la mano de obra indígena de manera compulsiva. A mediados de 1551 se permitió formalmente a los pobladores de la ciudad emplear mano de obra indígena para las labores de acarreo y *"de otra qualquier manera alquilallos para esto e para fazer casas e sementeras e otras cosas pa-*

gándoles su jornal conforme a las hordenanças (...) por ser en beneficio de la república". Se abrió así la posibilidad formal de utilizarla en otras tareas en calidad de *yanaconas* (LCL I: 344; III: 398).

Vino a empeorar la situación la decisión gubernamental de fijar el jornal que debía corresponder al indígena por su trabajo. Desde ya, el español no estaba dispuesto a desembolsar dinero para abonar a los indígenas por las tareas que realizaban.

La preocupación de la corona para evitar que los señores indios se convirtiesen en señores de indios generó una profusa normatividad contra el servicio personal. En 1552 el cabildo leyó la Real Cédula correspondiente y, de inmediato, fue a protestar ante el virrey Hurtado de Mendoza. No lograron su apoyo. Más bien, en lo sucesivo se legisló en función de la libertad del indígena. Así, en 1576 el virrey Francisco de Toledo normó el jornal de indios fijándolo en 1.5 tomines más comida. Los encomenderos y no encomenderos en el cabildo consideraron esto un fuerte agravio a sus intereses "*a causa de no poderlo sustentar los labradores e que el trabajo valdría a muy çesibos presçios e pereçerá[n] los pobres*". El virrey Toledo no les hizo caso (LCL III: 577, 491, 592, 595, 672; VIII: 275-276, 587).

Dadas las necesidades coloniales, la Corona pretendió que los indios sobrevivientes fuesen destinados prioritariamente a las minas. En 1612 el virrey Montesclaros mandó excluir al virrey, arzobispo, oidores, inquisidores y al resto de eclesiásticos del reparto de indios de mita (LCPL 4: 122).

Inclusive, entre los propios encomenderos limeños se arrebatában a los indios que estaban en la ciudad. No llegaban a la ciudad tantos indios como los que estaban repartidos. La población había disminuido, pero también se quedaban por el camino sin llegar al Cercado. Desde mediados del siglo XVII la competencia se incrementó con la mita de los indios de Huarochirí y Yauyos a las minas de Nuevo Potosí (LCL I: 344; III: 135; X: 352; XVIII: 690; 25: 10v; LCPL 13: 162).

Desde 1585 los padres jesuitas presionaron por reducir efectivamente a los indios en el Cercado. Al año siguiente, los propietarios residentes en la ciudad se quejaron por la escasez de indios, pues no llegaban todos los designados al servicio. En 1588 el cura del Cercado pidió al cabildo que los indios de San Lázaro fuesen llevados al Cercado (LCL X: 160, 352; XI: 13, 103, 108, 421, 458).

En 1591 el virrey Hurtado de Mendoza liberó de la mita a los indios mitayos que residiesen en el pueblo del Cercado por espacio de más de cinco años, dejando expedito el camino para la utilización de esa fuerza laboral por los vecinos no beneficiarios de ese régimen compulsivo.

"Provision sobre la mita del Cercado = Don Garcia Hurtado de Mendoza (...) a vos el corregidor que agora soys o adelante fueredes del pueblo de Santiago del Cercado y su partido y otras qualesquier justiçias de su magestad dél y desta Ciudad de los Reyes y a cada uno y qualesquiera de boz en vuestra juridiçion a quien el cumplimiento desta mi proviçion toca y atañer pueda en qualesquiera manera, saved que Antonio de Heredia, protector general de los naturales destes reynos me hizo relaçion que en el dicho pueblo del Cercado avia cantidad de yndios reduçidos de diferentes partes deste reyno y de los pueblos de los valles desta dicha çidad y su comarca, los quales acudian quando se ofreçia el reparo del rio, linpiesa desta dicha çidad y chasques que salian muy de ordinario para todas partes, guias de pasajeros y otros muchos serviçios que se ofreçian, a los quales sus caçiques les apremian y hazen que bayan a las mitas y serviçios que tienen obligaçion los de sus pueblos y pues como está referido acudian de hordinario si les cargasen sobre ello el de sus pueblos y comunidades seria darles continuo trabajo y no tendrian lugar de acudir a sus chacaras ni a otras grangerias que tienen, para escusar el dicho ynconbeniente y que del trabajo de los unos no cargase sobre los otros y me pidio y suplico mandase rebocarlos de un serviçio o de otro y aviendo de ser de las mitas de sus pueblos fuese de manera que tantos menos diesen los yndios de sus pueblos para el serviçio desta dicha çidad como los que tienen en el dicho Cercado o se diese otra

orden de manera que los unos y los otros fuesen sobrellevados en quanto fuese pusible y entendiesen lo que a cada uno a de acudir = Y por mí visto lo susodicho provey un auto del tenor siguiente: En la Ciudad de los Reyes en veynte dias del mes de junio de mil y quinientos y noventa e un años, (...) que los yndios forasteros que residen en el dicho pueblo del Cercado y de aqui adelante residieren y fueren reduçidos aviendo más tiempo de cinco años que están y biven fuera de sus pueblos, estos tales no an de acudir ni acudan a las mitas ni serviçios que acuden los demas yndios de los dichos pueblos ni los caçiques los puedan obligar a ello, sino tan solamente pagar sus tributos a quien lo debieren, que los yndios de todo el dicho Cercado an de dar y den de hordinario quatro para el benefiçio de la polvora que se haze en el dicho Cercado y an de acudir al reparo de las asequias y linpiesa desta çiudad, como lo suelen hazer y an de prover de yndios para los chasques que an de salir desta çiudad y con acudir a los dichos serviçios an de ser reservados (...)”.

Esta provisión fue ratificada en 1602 a pedido de don Sebastián Guamán, indio principal ladino por sí y en nombre de los demás indios del pueblo del Cercado (LCPL 4:152v).

”[Provisión] Don luis de Velasco (...) por quanto por parte de los yndios reduçidos en el pueblo de Santiago del Cercado desta çiudad se me hizo relaçion que ellos abian acudido y acudian al reparo del rio desta dicha çiudad y a la linpiesa de las acequias y a los chasques y al benefiçio de la polvora y a otros ministerios que se ofreçen y a la paga de sus tributos como hera notorio por lo qual el señor marques de Cañete mi antecessor les hizo merçed de dar la proviçion que presentavan que los yndios que estaban abeçindados en el dicho Cercado de çinco años a esta parte no les apremian a que bayan a sus tierras en conformidad de lo qual me pidio y suplico fuese servido de mandar que se guarde y cumpla la dicha proviçion y para ello, siendo nesseçario confirmarla y por mí visto lo susodicho, juntamente con la dicha proviçion de que de susso se haze minçion, (...) acorde de dar y di la pressente por la qual confirmo y apruebo la proviçion del dicho señor marques de Cañete que de suso ba yncorporada y mando a Pedro Balagher de Salcedo, corregidor

que al presente es de los dichos naturales y a los que adelante susedieren en el dicho ofiçio y a otros qualesquier justiçias e jueces de su magestad que a cada uno por lo que les toca guarden y cumplan y hagan guardar y cumplir esta mi proviçion segun y de la manera que en ella se contiene y declara (...) fecha en Los Reyes a catorce dias del mes de diziembre de mil y seis-cientos y dos años = Don Luis de Velasco = Por mandado del virrey, don Alonso Fernandez de Cordova"¹.

Hacia 1592 se produjo el violento traslado de los camaroneros de San Pedro y los demás indios de San Lázaro al Cercado. Sus ranchos fueron destruidos. De acuerdo con los datos de Domingo Angulo, de más de 700 indios sólo llegaron 300. El resto huyó. San Lázaro estaba previsto como una continuación de la ciudad hispana. En 1591 el cabildo empezó a rematar los solares *liberados*. Con el tiempo, volvió a ser un barrio variopinto (Cobo 1945: I: 47; Angulo 1935).

A principios del XVII los indios de la sierra limeña (yungas) eran los destinados a la ciudad. Provenían de Yauyos, Huarochirí, Canta y Chancay. Los corregidores de esas zonas debían esforzarse especialmente para cumplir con las cuotas fijadas. Que no siempre lo hicieron lo prueba los continuos requerimientos de las autoridades coloniales y la carestía crónica de indios mitayos en la ciudad. En 1684 se intentó repoblar de indios los *llanos* (costa) (LCPL 5: 163; 8: 64, 78, 79, 140-170).

La ejecución de las medidas dirigidas a proporcionar mano de obra indígena a los propietarios sin derecho a mita encontró una oposición cerrada de los encomenderos y doctrineros. Los padres teatinos incitaban al corregidor de naturales a obligar a los indios residentes fuera del Cercado a recogerse en esa reducción. Por eso, en la sesión del cabildo del

1 La corona reconoció como indio *forastero* a aquel que llevaba diez años residiendo fuera de su pueblo. La Real cédula del 23 de marzo de 1626 mandaba que no se asienten indios con otras personas si no se comprobaba que fueran *forasteros* (AGI. Quito 212 L. 5 fols. 28r).

25 de mayo de 1603 se decidió dirigirse al gobierno colonial a fin de cortar tales pretensiones.

"[Auto del cabildo del 23 de mayo de 1603] En este ayuntamiento propuso Francisco Severino de Torres, alguacil mayor y regidor desta çuadad que a su notiçia a benido que el corregidor de los naturales ynviado por los padres teatinos del Cercado manda recojer y recoge todos los yndios ansy ofiçiales de todos ofiçios que tienen tienda y cassas propias suyas conpradas donde biben y moran como [palabra ilegible] que son muchos dellos y ofiçiales exsaminados, los quales manda llebar y lleba al dicho Cercado por fuerza y contra su boluntad dejando en esta çuadad sus cassas y haçiendas dissiertas, de lo qual se esperan muchos ynconbinientes y prinçipalmente que en todos los dichos ofiçios son los dichos yndios muy utiles y provechosos ansy por ser suya la manufactura de los dichos ofiçios y no poderse sustentar sin ellos y que si faltassen se bendrian a encarezer en esta republica en general las hechuras de los dichos ofiçios a exsassivos preçios, demas de que no abia quién cossa ni trabajo ni edifique ni puede tener la dicha republica el despacho conbiniente para muchas cossas de que al pressente se aprovecha y otras muchas raçones que se pueden dezir y alegar en forma que protesta y demas de llebar los dichos yndios contra su boluntad y forzados y esta çuadad como padre de pobres y anparo dellos tiene obligaçon de suplicar a su exelencia el señor bisorrey haga merçed a esta çuadad y a los dichos pobres de sobreseher el cunplimiento de lo que está dicho de llebar los dichos yndios al dicho Cercado hasta que su exelencia bea y entienda las dichas caussas y la boluntad de su magestad declarada por sus reales zedulas y proibisiones y ansy pide a este cavildo tome este negoçio con el calor que el casso requiere atento los daños que se seguirian de executarse lo que está probeydo para que los dichos yndios se lleben al dicho Cercado y se le mande y encargue al procurador mayor desta çuadad salga a la dicha caussa y pida y alegue todo lo que conbiniere en raçon dello = E vista por el dicho cabildo la dicha prepussion y abiendosse tratado y conferido sobre ello y que resultarían los ynconbenientes propuestos por el dicho alguacil mayor, todos unanimes y conformes fueron de parecer que se pida y suplique

a su exelencia el dicho señor visorrey sobresea el dicho probeymiento y que el dicho procurador general salga a ello y lo pida y anssimismo suplique al dicho señor bisorrey para que se puedan representar estos ynconbinientes y otros, se sirba de mandar hazer cabildo para que con su exelencia se haga dicho cabildo" y se trate del remedio (LCL XIV: 435-437).

Pero la pugna entre diversos sectores no terminó ahí. En 1619 en el cabildo se escucharon las quejas de los propietarios relativas a que los indios eran tomados en los caminos por los dueños de chacras y haciendas impidiéndoles llegar al Cercado (LCL XVIII: 690).

Más aún. En 1632 los encomenderos obtuvieron un triunfo formal para mantener la cantidad de mano de obra. El protector de naturales acudió al conde de Chinchón exponiéndole la necesidad de reducir a los indios al Cercado, pedido que encubría, además, los intereses de una orden religiosa.

"[Provisión] Don Luis Gerónimo Fernández de Cabrera y Bobadilla, conde de Chinchón (...) por quanto ante mí se presento un memorial cuyo tenor con lo a él decretado, con parezer del doctor don Juan del Campo Godoy abogado desta real audiencia, es como se sigue = Excelentísimo señor, el protector general de los naturales deste reyno dice que quando el señor virrey don Francisco de Toledo fundo el pueblo del Cercado desta çuidad, señalo en él sitios y solares donde se abeçindasen todos los yndios que acuden a las mitas por sus parçialidades a fin de que los seys meses que aqui asisten no careziesen de doctrina y de quien cuydase de las cosas de sus almas y asi mandó que los dias en que se reparte la mita ante todas cosas se juntasen los yndios en la yglesia del dicho pueblo y alli el padre cura les hiçiese la doctrina christiana y tomase razon dellos y de los curacas que los traen para que todos los domingos pudiesen dar la de su jente en la missa y aunque esto estaba tambien hordenado por descuydo se a caydo y quedado solo la ceremonia de tocar el dia de la mita a la doctrina sin que aya quién entre en la yglesia y, por otra parte, de haber los yndios salido a aposentarse en la çuidad en corrales y rancherias se experimentan

daños muy considerables como que los más no oyen missa todo el tienpo que la mita dura y ay muertes, robos, amancebamientos, borracheras y otras ofensas de nuestro señor que piden eficaz remedio, por tanto = A vuexcelencia pide y suplica se sirba de mandar se buelva a executar la dicha hordenanza del dicho señor virrey y que se pregone en las calles donde ay rancherías de yndios en esta çiuudad que ninguno reçiba mitayos en sus casas, poniendo pena a los transgresores y a los yndios que se ospedaren fuera del dicho pueblo del Cercado y se notifique a los mandones y curacas que todos los domingos y fiestas de su obligaçion junten su jente en la yglesia del dicho pueblo a la missa mayor y para que se conozca el dia de la mita se les haga la dotrina y se enpadronen como se haçia para lo qual siendo vuexcelencia serbido se podria dar comission al corregidor de los naturales deste partido y a alguno de los alcaldes hordinarios desta çiuudad encargandoles la presta y eficaz execuçion en que nuestro señor sera servido y los yndios recibiran bien y merçed = Domingo de Luna = Lima, honçe de julio de seysçientos y treynta y dos, probeyo su excelencia. Despachese probission para que los yndios assi yungas como serranos que se reparten a la mita de la plaza de esta çiuudad se recojan y alojen en los solares del pueblo del Cercado de ella que para este efeto estan destinados, de donde con más comodidad se enteren el dia de su repartiçion y se notifique a los caçiques y mandones los traygan bia recta al dicho pueblo del Cercado sin consentir se alojen en las cassas de las calles de Malambo, Cercado ni en otras algunas, ni que descarguen en ellas sus cabalgaduras, pena al español o persona que los admitiere en ellas de veynte pesos por la primera bez y por la segunda de cinquenta para la camara de su magestad y gastos de justicias y seys dias de prision y que en su rebeldia se procedera por todo rigor y se pregone para que benga a notiçia de todos (...)" . La decisiòn de aprobar este auto se dio en Lima el 15 de julio de 1632 (LCPL 6: 492, 508 y 509).

La disponibilidad de mano de obra fue procurada también a través del control de las fiestas de guardar. En agosto de 1623 la abadesa de Santa Clara solicitó que la fiesta de su patrona (12 de agosto) fuese declarada de guardar. El cabildo

negó el pedido por ser *"en daño y perjuicio de la república y de sus pobres"* que *"comen del salario de sus negros y de oficiales pobres que se sustentan de su travaxo"*. Más bien, el cabildo propuso eliminar varias festividades religiosas a fin de disponer de mayor tiempo de trabajo efectivo. Entre las fiestas que se propuso eliminar figuraban el día de los inocentes, las fiestas de San Blas, San Bernardo, San Pablo, San Martín, Santa Ana, la Espectación del Parto de Nuestra Señora, San Cosme y San Damián (LCL XIX: 649).

La población indígena en 1613

Del censo efectuado en 1613-1614 se ha conservado completa la parte correspondiente a la población indígena de la ciudad de Lima. No abarcó la reducción indígena de Santiago del Cercado. Contabilizó 1,930 pobladores entre varones y mujeres de todas las edades. Prácticamente todos los indios en Lima en 1613 que no venían de otras ciudades que les sirvieron de puente señalaron pueblos de indios como su lugar de origen. Algunos estuvieron vinculados con los caciques de sus pueblos de origen: 10 hijos, cuatro hermanos, nueve sobrinos y un cuñado de caciques. Así también, un bordador y un sedero eran caciques.

De los 780 ocupados en artesanías, sólo 16 manifestaron haber nacido en Lima. Ciento cincuenta y uno tenían hasta dos años aquí, 123 más de dos años, 129 más de cinco años, 99 más de diez años, 42 más de veinte y siete manifestaron tener muchos años de residencia en Lima. Setenta y seis indios artesanos fueron criados aquí desde pequeños. De otro lado, 66 se reconocían como indios de la corona y sólo 324 conocían a sus caciques y encomenderos al menos de nombre; lo mismo que 123 sólo conocían a su cacique y 57 sólo a su encomendero. Muy pocos pagaban sus tributos a los caciques o a sus encargados que llegaban a Lima para la cobranza.

Hacia 1613 la población indígena limeña estaba compenetrada con la sociedad y economía urbanas. Ese año la inmen-

sa mayoría vivía en casas de no indígenas como dependientes o arrendatarios. Sólo un 13% de los adultos seguía dedicándose a actividades rurales, en tanto que un 64% a las actividades transformativas urbanas y un 23% a los servicios. La ocupación con mayor número de cultores fue la sastrería (334 o el 29% de los adultos), seguida por la servidumbre doméstica (225 o el 19%), la zapatería (140 o el 12%), el agro (69 o el 6%), la pesca (60 o el 4%). No puede afirmarse que estaba asimilada a la cultura hispana, pero su cotidianidad la vinculaba de hecho a patrones occidentales (Cook 1968 *passim.*; Charney 1988: 13, 16 y 27).

En total he contabilizado a 776 ocupados en las artesanías (780 si se consideran las cuatro indias costureras). Para una población indígena censada de 1930, los artesanos constituyeron con sus familias, sin duda, la mayoría.

La cifra de 90 maestros puede resultar engañosa. Sólo he considerado a quienes figuraban trabajando en forma independiente en tiendas o talleres domésticos. Pero no a aquellos que fueron encontrados en cuartos alquilados. De todos modos, la mayoría trabajaba como oficiales y aprendices de maestros artesanos de otras castas o indígenas.

El cuadro a continuación muestra las condiciones en que residían en Lima esos indios.

Cuadro. Productores indios. Lima 1613

Oficios	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
sastres	38	212	84	120	206	8	53	24	134	23
zapateros	22	89	29	41	99	-	20	18	51	9
silleros	9	14	7	10	20	-	4	2	14	4
sederos	7	42	12	27	34	-	7	2	24	4
cuelleros	4	8	2	3	11	-	2	1	3	1
soleteros	4	1	-	4	1	-	-	1	3	-
botoneros	2	15	6	7	16	-	9	1	7	2
bordadores	1	7	3	4	7	-	-	1	2	4

sombrereros	1	15	14	6	23	1	5	1	11	1
talabarteros	1	2	-	1	2	-	-	-	3	-
violeros	1	1	2	-	4	-	-	-	1	-
cardadores	-	25	-	14	10	1	5	-	17	1
rastreros	-	25	-	12	12	1	4	5	14	12
estereros	-	12	-	4	7	1	-	-	9	-
pintores	-	7	3	2	8	-	5	-	3	4
olleros	-	6	-	3	2	1	-	-	5	-
albañiles	-	5	-	3	2	-	1	-	2	3
ladrilleros	-	4	-	4	-	-	-	-	3	-
carpinteros	-	4	3	-	7	-	-	-	4	1
empedradores	-	4	-	4	-	-	1	-	4	2
canasteros	-	3	-	1	2	-	-	-	2	-
calceteros	-	3	1	1	3	-	-	1	2	1
boneteros	-	2	-	1	1	-	1	-	-	1
pergamineros	-	2	-	1	1	-	-	-	-	1
herreros	-	2	-	-	2	-	1	-	1	1
curtidores	-	1	-	-	1	-	-	-	1	-
pasamaneros	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-
pasteleros	-	1	-	-	1	-	-	-	1	-
escultores	-	-	1	-	1	-	1	-	-	-
cerrajeros	-	-	1	-	1	-	-	-	1	-
gorreros	-	-	1	-	1	-	1	-	-	-
plateros	-	-	1	-	1	-	1	-	-	-
devanador seda	-	-	1	-	1	-	1	-	-	-
cajeteros	-	-	1	-	1	-	1	-	-	-
confiteros	-	-	1	-	1	-	-	-	1	-
costureras	-	-	-	-	4	-	-	-	1	1
totales	90	513	173	274	493	13	123	57	324	76

Las cifras significan: I, maestros; II, oficiales o peones; III, aprendices; IV, casados; V, solteros; VI, viudos; VII, indios que conocían al menos de nombre a su curaca; VIII, su encomendero; IX, a ambos; y X, pertenecían a la corona.

Fuente: Cook 1968. Elaboración del autor.

En pos de los extranjeros

La política restrictiva de España buscó impedir que extranjeros pasasen a sus dominios americanos. Las normas en este sentido eran muy estrictas pero dejaban abiertas algunas ventanas para su incumplimiento.

En realidad, la prioridad de la corona estuvo en la seguridad de sus colonias. Los extranjeros podían convertirse en una especie de cabecera de puente para una potencial invasión foránea. Además, los europeos provenientes de países que habían abrazado el protestantismo podían difundir las llamadas sectas religiosas, en especial, los ingleses y los flamencos (pichilingües), cuando estuvieron en guerra contra España y durante las correrías de corsarios por los mares americanos.

Por otro lado, los extranjeros llegaban a dedicarse a actividades que eran desdeñadas por los locales. Su presencia era especialmente útil en la marina. Las excepciones permitieron una presencia de extranjeros más que extraordinaria. Las necesidades financieras de la Corona hicieron el resto. A los extranjeros les cobraron un monto de dinero para regularizar su ingreso clandestino y darles carta de naturaleza. Esas amnistías fueron las llamadas *composiciones* de extranjeros ilegales que, inclusive, fueron complacientes para con los pobres (BNM. Ms. 2989. p. 39).

En circunstancias políticas críticas se exigía no admitir a más extranjeros y enviar a España a los *compuestos*. Las pesquisas secretas no dieron los resultados esperados por la Corona. Los extranjeros siguieron en el país confundidos con los naturales en las diversas ocupaciones (BNM. Ms 2989. p. 312, 326).

La Real Audiencia limeña respondió en 1608 a una consulta real indicando que eran muchos los extranjeros en el Perú y cada día entraban más en los galeones y flotas como marineros. Se casaban con lugareñas y se quedaban. Mayormente eran portugueses, corsos, muchos griegos sujetos a la República de Venecia y hasta turcos. Se acomodaban en oficios mecánicos, la

agricultura y el comercio minorista. Algunos llegaban a tener grandes caudales. Aunque había algunos italianos, franceses, flamencos e ingleses, eran muy pocos. Los de caudal ya estaban *compuestos*. Los pobres, no. Resultaba costoso y difícil ubicarlos para echarlos. La Audiencia afirmaba que los pobres no eran un peligro. Más bien era gente humilde y no se le había notado faltas en la fe católica. El rey determinó castigar a los extranjeros provenientes de la Europa norteña y protestante.

Precisamente, la Real cédula del 2 de octubre de 1608 estableció que si un extranjero deseaba naturalizarse a fin de comercializar en las Indias, debía haber vivido 20 años continuos en ellas (de ellos al menos 10 años con casa y bienes raíces) y ser casado con natural o hija de extranjero nacida en Indias. Dado que muchos extranjeros se valían de testigos falsos en las probanzas (sobre todo de bienes raíces), el rey especificó en octubre de ese año que los bienes debían sumar no menos de 4,000 ducados y que todo debía constar por escrituras públicas (BNM. Ms 2989 p. 426, 499, 1152).

Luego de la ingrata visita de Spilbergen de 1615, hacia 1618 el rey mandó que se procurase que los extranjeros vivieran tierra adentro (AGI. Indiferente 428 L. 32 fols. 318v-320).

A pesar de esas experiencias y las expresiones de rigurosidad con que se revestían las órdenes para sacar a los extranjeros, las propias autoridades coloniales estaban interesadas en la permanencia de ciertos extranjeros. El propio virrey Esquilache informó al rey en 1620 que había tres tipos de extranjeros. Primero, los ocupados en la mar y servicio. A estos no se les debe expulsar sino *“regalarlos y acariciarlos”* por la falta que hay de este género de gentes y porque sería de mayor daño su ausencia que su presencia. Segundo, los solteros comerciantes. *“Estos son dañosísimos y sólo sirven de chupar la sangre y se responden con extranjeros por mano de españoles y son espías y enemigos domésticos y lo que peor es, se suelen ganar algunas amistades con regalos y otros medios para conservarse y hazer su negocio, a estos tales conviene grandemente expelerlos guardando las*

órdenes dadas". En tercer término, los casados o que viven la tierra dentro cultivando o poblando.

El rey volvió a mandar que se vigilase en Indias y no en España, como las autoridades peruanas lo exigían, dado que los extranjeros se embarcaban precisamente en la península. El rey tampoco aceptó prohibir que los hijos de extranjeros actuasen como grandes comerciantes trasatlánticos (cargadores) como pretendían los comerciantes del flamante Tribunal del Consulado de Lima. Reiteró en 1621 que la prohibición se entendía con los extranjeros comerciantes y no con los pilotos, marineros y oficiales mecánicos por ser "*útiles a la república*" (BNM. Ms. 2989 pp. 1035, 1036, 1037, 1100-1104).

Remuneración

Los trabajadores limeños tenían una remuneración compleja. Esta podía ser en servicios, especie, dinero o en diversas combinaciones de estos tres elementos. La mayor presencia de alguno o algunos de ellos estuvo en función de la *calidad* de la persona que se contrataba o que era asentada con un maestro. Dependía de su condición de oficial o aprendiz, de su experiencia previa en el oficio, de su extracción étnico-cultural (blanco, indio, indio ladino, negro o mulato), de su condición jurídica (libre o esclavo, indio encomendado, menor de edad), del *padrinazgo* que presentase, del momento en que se produjese el contrato, entre otros factores.

Los tratos debían ser asentados en escrituras públicas, principalmente desde la década de 1570, en que la escasez de indígenas provocó un mayor celo sobre su uso por parte de particulares. Así, las autoridades vigilaban los contratos (procuradores, alcaldes, protectores, etc.) (Prot. 117 fol. 25; Prot. 33 fol. 214). Los protocolos correspondientes a esa década y a la siguiente están llenos de contratos de locación de servicios de indios e indias.

El pago en dinero por trabajo existió, aunque en su mayor

parte fuese acompañado de otras formas de remuneración. Las referencias al dinero sirvieron, en mucho, como una medida para cancelar el trabajo en otros efectos o servicios, para medir el nivel de endeudamiento entre el trabajador y el empleador, etc.

La forma principal y a veces única de pagar a los aprendices era instruyéndolos en un oficio. Esta fue evidentemente la motivación más importante para que un niño o mozo ingresase al taller de un maestro, de su voluntad o llevado por otra persona, generalmente su padre, madre viuda, tutor, amo o alguna autoridad de la ciudad. Los aprendices residían en casa de sus maestros mientras regía el período de aprendizaje. Estaban de servicio todo el día y todos los días y tenían a su cargo también otras tareas domésticas. A los oficiales también se les podía pagar dándoles dónde dormir.

Aunque escasamente, la curación de enfermedades era parte de la remuneración (sólo ocho días, por lo general). Un elemento adicional en la remuneración era el compromiso de tratar bien a los dependientes, darles *buena vida*, se decía entonces, enseñarles buenas maneras y costumbres (*buena policía*).

Especial atención se prestaba a la instrucción de los dependientes indígenas en los preceptos de la religión cristiana. En tal sentido, el maestro actuaba en la ciudad como el encomendero en el campo. Aunque en menor escala, esto también se menciona en contratos de mestizos, negros y hasta españoles. Sólo en dos oportunidades he hallado que en el siglo XVI se añadiese a otras formas de remuneración la alfabetización del pupilo.

La alimentación de los trabajadores dependientes corría en la gran mayoría de los casos por cuenta de los empleadores. He encontrado en la documentación casos que ilustran tanto el acceso de los aprendices y oficiales a la mesa de su maestro, como también su discriminación. En el primer caso, al menos puede suponerse que compartieran la comida proveniente de una misma paila u olla y el infaltable vino si se trataba de la

mesa de un español. En el segundo caso, se usaban mesas y ambientes u horarios distintos para la merienda.

El vestido está presente en la mayoría de los contratos de locación de servicios. El pago consistía en dos tipos de vestimenta: de diario y de fiesta. La primera era la ropa común o de faena y hay muy pocas referencias sobre ella. El traje y la ropa de diario muestran con claridad los patrones estamentales que se tenían en la remuneración. Una forma de pago relativamente rara en la documentación, pero que reviste mucho interés, fue en herramientas de trabajo. Así, el flamante oficial podía independizarse.

Contados fueron los asientos en que se establecía un pago exclusivamente en dinero. En los contratos donde figura el dinero como forma de pago se incluyen también otras formas. Aún cuando el pago, o parte de él, estuviese estipulado en valores monetarios, las más de las veces no hacía otra cosa que reemplazar el pago en especie o servicios. Especialmente cuando se refería al pago de los aprendices y sirvientes. En numerosas cartas de contrato esto estaba explícitamente señalado. Se justificaba el pago en dinero "*para que de ellos se vista*". En dinero se pagaba también cuando quien realmente cobraba era otra persona, fuese libre o esclavo el trabajador. En numerosas ocasiones eran familiares o tutores quienes recibían el importe de los *salarios* de los oficiales y aprendices. Desde la octava década del siglo XVI se estableció que el trabajo de los indios fuese remunerado con 12 pesos de a nueve reales y dos vestidos de indios (algodón) por año, disposición que se encuentra acatada en 164 contratos, en tanto que en 59 la remuneración no alcanzó esa cantidad y en 83 la sobrepasó. Esto último obedeció a que se trataba de oficiales o aprendices con alguna calificación previa.

Por razones evidentes, el pago en servicios era efectuado (o se suponía era efectuado) en forma permanente (habitación, instrucción, buenas maneras, adoctrinamiento, etc.), o cuando se le requiriese (curación). De otra parte, la alimentación también debía ser constante. Pero no así las medicinas, ni la vesti-

menta y herramientas. Los dos últimos rubros se pagaban generalmente al finalizar el período de trabajo.

En lo que atañe al dinero, el orden podía ser muy variado. Se encuentra un pago adelantado que pudiera interpretarse como un mecanismo de enganche o el resultado de un pedido del trabajador para cubrir alguna urgencia. La variante opuesta consistió en pagar el dinero sólo al finalizar el contrato. Inclusive si estaba pactado a dos, tres o más años. Una fórmula muy común fue el pago "*como los fuere sirviendo*", lo cual iba acompañado de la otra fórmula "*... y pidiendo*". Es decir, por partes no especificadas, con el propio trabajador recordando al maestro el vencimiento de los plazos. Común fue también el pago "*por tercias*" o "*por medias partes*". El más frecuente fue el primero y consistía en ir abonando al trabajador cada cuatro meses lo que le correspondía por esa tercera parte del año. Más escasos fueron los pagos por semestres. Aunque se tasase con frecuencia el pago por día (jornal), se verificaba al finalizar la semana o el mes.

Para incentivar el incremento de la productividad del trabajo, algunos empleadores otorgaban un pago adicional a sus dependientes. Era el pago llamado para tabaco, aguardiente u otros efectos los días domingo. También las horas extras y el cumplimiento de tareas adicionales (Quiroz 1993).

BIBLIOGRAFÍA

Angulo, Domingo.

1935 "El barrio de San Lázaro de la Ciudad de Lima", *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, Concejo Provincial de Lima, t. II pp. 89-168, Lima.

Bowser, Frederick P.

1977 *El esclavo africano en el Perú colonial (1524-1650)*, México, Siglo XXI, México.

Bromley, Juan y José Barbagelatta.

1945 *Evolución urbana de Lima*, Lumen, Lima.

Bronner, Fred.

1979 "The population of Lima: 1593-1637. In quest of a statistical bench mark", *Ibero-Amerikanishes Archiv*, 5 h. 2 pp. 107-119.

Caravantes, Francisco López de.

1985 *Noticia general del Perú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 292.

Cárdenas, Mario.

1989 *La población aborigen del valle de Lima en el siglo XVI*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Cobo, Bernabé.

1956 *Historia del Nuevo Mundo. Fundación de Lima*, Biblioteca de Autores Españoles, 1956 t. 91 y 92, Madrid.

Cook, Noble David.

1968 *Padrón de los indios de Lima 1613*, Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Cook, Noble David.

1985 *Numeración general de todas las personas de ambos sexos*,

edades y calidades que se ha hecho en esta ciudad de Lima, año de 1700, COFIDE, Lima.

Córdova Salinas, Diego de.

1957 *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, Academy of American Franciscan History, Washington.

Charney, Paul J.

1980 *The Urban Indian: A Case of Study of the Indian Population of Lima in 1613*, M.A. Thesis, University of Texas, Austin.

Charney, Paul J.

1988 "El indio urbano. Un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613", *Histórica* vol. XII n. 1 pp. 5-33, PUCP, Lima.

Harth-Terré, Emilio.

1960 *El indígena peruano en las bellas artes virreinales*, Garcilaso, Cuzco.

Harth-Terré, Emilio.

1973 *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*, Juan Mejía Baca, Lima.

Harth-Terré, Emilio y Alberto Márquez Abanto.

"El artesano negro en la arquitectura virreynal limeña", *Revista del Archivo Nacional del Perú* (Lima) 1961 t. XXV, entrega II pp. 360-430.

Harth-Terré, Emilio

1962 "Perspectiva social y económica del artesanado virreynal en Lima", *Revista del Archivo Nacional del Perú*. XXVI, entrega II pp. 353-446, Lima

VVAA

1935 *Libros de cabildos de Lima*, Municipalidad Provincial de Lima, Lima.

VVAA

Libros de cédulas y provisiones de Lima, AHML, Lima.

Lizárraga, Reginaldo de.

1968 *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Biblioteca de Autores Españoles, t. 216. Madrid.

Lockhart, James.

1982 *El mundo hispanoperuano. 1532-1560*, Fondo de Cultura Económica, México.

Meléndez, Juan.

1681 *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran provincia de san Juan Bautista del Perú de el orden de predicadores*, 2 ts. Imprenta de Nicolás Angel Tinasio, Roma.

Murúa, Martín de.

1962 *Historia general del Perú. Origen y descendencia de los incas*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1962. 2 ts, Madrid.

Protocolos notariales, siglo XVI. AGN, Lima.

Quiroz Chueca, Francisco.

1993 "Formas de remuneración: artesanos, Lima siglo XVI", *Cuadernos de Historia Numismática* vol. V pp. 41-59, Lima.

Quiroz Chueca, Francisco

1995 *Gremios, razas y libertad de industria. Lima colonial*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Quiroz Chueca, Francisco

1997 "Un palenque llamado Lima", *Alma Mater* 1997 n. 13-14 pp. 3-15, Lima.

Quiroz Chueca, Francisco y Gerardo Quiroz Chueca.

1986 *Las ordenanzas de gremios de Lima (siglos XVI-XVIII)*, Artesdiseñográfico, Lima.

- Salinas y Córdova, Buenaventura de
1957 *Memorial de las historias del Nuevo Mundo. Pirú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957, Colección Clásicos Peruanos, vol. I, Lima.
- Tord, Javier y Carlos Lazo.
1980 "Economía y sociedad en el Perú colonial", *Historia del Perú*, Juan Mejía Baca, 1980, t. IV pp. 339-572; t. V pp. 9-328, Lima.
- Vázquez de Espinoza, Antonio.
1969 *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Biblioteca de Autores Españoles, t. 231 Madrid.
- Velasco, Juan López de
1971 *Geografía y descripción universal de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, t. 248, Madrid.
- Vergara Ormeño, Teresa.
1990 *La inserción de los pueblos de indios en el sistema colonial: las reducciones*. Memoria de bachiller en Humanidades con mención en Historia. PUCP, Lima.
- Vergara Ormeño, Teresa
1995 *Hombres, tierras y productos. Los valles comarcanos de Lima (1532-1650)*, Instituto Riva Agüero, Cuadernos de Investigación 2, Lima .

La situación del indio de obraje en la ciudad de Quito según la visita realizada en 1743 por el presidente José de Araujo.

Luis Ramos Gómez
Universidad Complutense

Como ya hemos indicado en otro lugar (Ramos Gómez ms.2), los textiles producidos en los obrajes de la sierra de la Audiencia de Quito, tanto en el ámbito rural como en el urbano, eran el capítulo más destacado de sus exportaciones y, por tanto, de atracción de moneda. El producto estaba realizado por mano de obra india, siendo válido en los años 30 del siglo XVIII lo afirmado en 1681 por el presidente de Quito, Lope Antonio de Munibe, en escrito al rey: *"No se ha visto trabajar en ellos [-en los obrajes- a] españoles y mestizos mezclados con indios, ni se aplicarán a esta ocupación por tenerla por más a propósito para los indios, habiéndose hecho [con] sólo [...] estos naturales el trabajo en los obrajes"* (Munibe al rey, Quito 30 de julio de 1681, publicado como documento 32 por Landázuri 1959, p. 140). Esta mano de obra india fue contratada y mitaya hasta la aplicación de la real cédula de 31 de diciembre de 1704, ya que a partir de entonces todo trabajador debía ser voluntario por quedar prohibida esa mita¹.

1.- Las ordenanzas de obrajes vigentes en Quito en 1743

La circunstancia de que se emplease mano de obra india y

1 En ella se ordenó *"que absolutamente se quite el servicio personal de los indios para los obrajes de cualquier calidad que sean, sin permitir haya mitas en ellos, ni más indios para su beneficio que aquellos voluntarios que espontáneamente quieran asistir"* (Documentos, 1937; trata de ella Zavala, 1980, t. III, p. 4).

la importancia económica de la producción textil hicieron que el obraje, el trabajo, el salario, la fabricación y el producto estuviesen reglamentados por las pertinentes ordenanzas desde los años 70 del siglo XVI. En el momento que nos ocupa, las que estaban vigentes eran las particulares para Quito, que en 1621 había promulgado el visitador Matías de Peralta y Cabeza de Vaca, con la salvedad de que su aplicación era *"en el entretanto que por su majestad y señores virreyes o por la Real Audiencia que reside en la ciudad de San Francisco de Quito, en su real nombre otra cosa se provea"*², lo que había sucedido en dos ocasiones más en el siglo XVII. Efectivamente, tanto el virrey Diego Benavides y de la Cueva, alias conde de Santisteban del Puerto, como Melchor de Navarra y Rocafull, alias duque de La Palata, habían promulgado respectivamente en 1664 y 1687 sendas ordenanzas que afectaban a los obrajes quiteños, pero que no habían sido puestas en vigor en ese espacio.

Según sabemos por el parecer que el fiscal protector de los naturales, Juan de Luján³, hizo el 22 de marzo de 1743, en fecha anterior a 1737 había solicitado la aplicación de al menos una de las ordenanzas del conde de Santisteban⁴, en concreto la duodécima⁵, y aunque consiguió que el Real Acuerdo lo decretase, sin embargo -como él mismo nos narra- el éxito fue parcial y muy corto. Fue parcial porque la cantidad de comida

2 Así se lee en el prólogo y parecido texto en el colofón de las ordenanzas, que estudió y publicó Ortiz de la Tabla (1976, p. 901 y 931).

3 Era natural de Lima y ocupó el puesto entre 1728 y 1743, en que ascendió a fiscal real (Herzog 1995, p. 99).

4 El fiscal Luján sólo conoce las ordenanzas de Santisteban, pero no las posteriores de La Palata; la causa de ello está en que no maneja disposiciones originales, sino las publicadas en el libro de Ballesteros *Ordenanzas del Perú*, que se editó en Lima en 1685, dos años antes que La Palata publicase su "Arancel de los jornales que se han de pagar a los indios", entre ellos los de los obrajes.

5 El encabezamiento de esta ordenanza -que por cierto conserva La Palata- es el siguiente: *"Que se den todas las semanas a cada indio seis libras de carne, sal y ají, y en defecto de esto un real cada día"*. Al intentar aplicar estas ordenanzas de indios de mita a voluntarios, Luján cae en un error parecido al que cometió en 1736 al pretender mejorar los sueldos de los mitayos de haciendas (Ramos Gómez ms.1).

a recibir por los indios la redujo el Real Acuerdo a la mitad. Fue muy corto porque *"a pocos días, [...] la artificiosa malicia de algunos [obrajeros ...] conmovieron el ánimo de los de este Cabildo secular"* para que suplicasen lo resuelto *"con el pretexto del bien público [6] y [de] que esta ciudad y su provincia no podía ni debía sujetarse a leyes extrañas cuando las tenían propias y muy principales"*, como eran las dadas por Peralta. Consecuencia de la súplica fue que cesase *"en el todo el estrecho orden dado para este efecto"* y que, en consecuencia, la normativa de 1621 siguiese vigente ⁷.

No fue este el único intento del fiscal Luján para que Quito se rigiese por las ordenanzas de Santisteban, pues el 25 de febrero de 1737 solicitaba su aplicación para evitar *"las calamidades, desdichas y miserias que padecen en esta ciudad [de Quito] y toda su provincia los indios que están destinados al servicio y labor de los obrajes"*, los cuales, por esa carencia, se medían por otro rasero que los del resto del Virreinato del Perú ⁸. Tras el estudio de las declaraciones hechas por diversas personas sobre los males de los indios, el fiscal reiteró su petición el 24 de febrero de 1738, sin que lograrse que el presidente Araujo las pusiese en vigor (Ramos Gómez ms.2).

6 Lo alegado parece que fue que la entrega de la media libra de carne diaria, sal y ají a los indios de los obrajes acarrearía la ruina de éstos y, en consecuencia, el de la república.

7 Parecida información en el escrito que el 25 de febrero de 1737 elevó al presidente José de Araujo y Río (Ramos Gómez ms.2).

8 Su tesis es la de que las ordenanzas de Peralta no trataban de los desafueros que se cometían con los indios, mientras que las de Santisteban de 1664 fueron dadas *"para atajar los abusos y desordenes que había introducido la malicia en perjuicio de los pobres indios, queriéndolos extirpar y arrancar de raíz; con que se sigue que no debiendo ser de peor condición los indios que trabajan en los obrajes de esta provincia [de Quito] que los otros que trabajan en los demás del reino [del Perú], se deben extender a ésta todas las circunstancias favorables que se declararon a favor de aquéllas"*.

2.- La visita realizada por Araujo en marzo de 1743 ⁹

El 16 de marzo de 1743, el presidente Araujo decidió hacer una visita a los obrajes de Quito para comprobar si era cierto que se incumplía lo legislado ¹⁰; aunque él alega que le movía la noticia de "*los muchos excesos que se practican en los obrajes de esta ciudad*", nosotros creemos que la causa de ese súbito interés por lo que sucedía en esos talleres se debía a su pretensión de acumular méritos con los que contrarrestar la reactivación de su pesquisa ¹¹. La documentación generada "*en la general visita que [se] ha hecho en todos los obrajes de esta ciudad para aliviar a los indios de las opresiones y miserias a que estaban reducidos*" (Parecer del fiscal Luján de 20 de abril de 1743) permite aproximarnos en cierta medida al sistema de trabajo en los obrajes de Quito a través de tres elementos: los abusos que Araujo quería eliminar, los datos de la propia visita en sí, y, por último, las propuestas del fiscal protector de indios para mejorar la situación, que por cierto son un buen exponente de su vocación por el puesto que desempeñaba ¹².

2a.- Los abusos que el presidente Araujo pretendía eliminar y el mecanismo de actuación en la visita

El presidente Araujo justificó el inicio de la visita en la ne-

9 La documentación generada se encuentra en AGI, Escribanía de Cámara 914c, cuaderno 14 ff. 140 y ss.

10 En el documento no se especifica a qué normas concretas se refiere, ya que todo se deja en un ambiguo "*contra lo que su majestad (que Dios guarde) tiene ordenado por repetidas reales cédulas y leyes sobre el buen tratamiento y libertad de los indios*".

11 Las acusaciones vertidas contra la actuación del presidente José de Araujo y Río desde su entrada en Quito en 1736, fueron la causa de que el 31 de diciembre de 1738 se ordenase su pesquisa. La entrada en religión de la única persona encargado de realizarla, el oidor Pedro Martínez de Arizala, y la falta de resolución de Lima provocaron que hasta el 22 de abril de 1742 no se nombrase nuevo pesquisidor, comenzando éste sus actuaciones el 30 de mayo de 1743 con la deposición del presidente (Ramos Gómez 1985 vol. I).

12 La proporción de indios de obraje en Quito era en estos momentos muy alto, pues según señala Tyrer, en un censo incompleto de 1733 sobre los

cesidad de averiguar si los obrajeros cometían dos tipos de abusos: unos relativos al reclutamiento de trabajadores y otros en relación con las condiciones de trabajo de los indios. En cuanto al primer tema, Araujo pretendía saber si había trabajadores “forzados y presos” y si “los dueños de obrajes por medio de sus mayordomos o recogedores y sin intercesión de juez competente prenden y traen forzados a los indios que huyen del mal trato que experimentan en los obrajes”. Y por lo que respecta a lo segundo -a las condiciones de trabajo-, además de ese “mal trato”, quería saber si era cierto que trabajaban “a puerta cerrada, sin darles el alimento necesario y sin llevarlos al hospital cuando enferman, de que se ocasionan muchas muertes [...; si trabajaban] mezclados hombres con mujeres, de que se siguen ofensas a Dios y, así mismo, [...] si] los dichos obrajes se hallan apestados de enfermos por la mucha inmundicia y hediondez que hay en ellos”.

Para averiguar la certeza de estos hechos, el presidente de Quito visitó por sí mismo, entre los días 16 y 21 de marzo de 1743, los distintos obrajes de la ciudad, acompañado permanentemente por Domingo López de Urquía, escribano de cabildo y de real hacienda, quien además de levantar la correspondiente acta, hacía de intérprete. También formaba parte del grupo -al menos en los dos primeros días- Agustín de Andrade, alguacil mayor, y, como mínimo en las actuaciones del día 20, el alcalde Agustín de Sandoval. A estos nombres que hemos obtenido de la documentación generada por la propia visita, debemos añadir el de José Poveda, promotor fiscal del obispado, quien al menos asistió un día, actuando en nombre del obispo para socorrer a los indios necesitados¹³.

tributarios residentes en la ciudad, “de 483 adultos varones cuyas ocupaciones fueron registradas, 262, es decir el 54%, tenían trabajos clasificados como tejedores, y otros 53 como hiladores” (1988, p. 243).

13 Sabemos que formaba parte de grupo gracias al testimonio dado por López de Urquía el 20 de marzo de 1743 sobre lo sucedido con ocho indios sacados del obraje de Micaela Herrera (AGI, Escribanía de Cámara 915A, 5º cuaderno, ff. 59 y ss.).

2b.- Los obrajes visitados y las condiciones de trabajo

El día 16 se visitaron los talleres de "*doña Micaela Gutiérrez y doña Juana Herrera, su hija, que en una misma casa tienen [obraje ...] con separados libros de socorros y rayas*", estando presente Juana ¹⁴; el de Juan de Gaínza e Isidora Ontaneda, actuándose ante el primero; y por último el de Gregoria Yépez, quien asistió personalmente. El día 20 se visitaron los de Vicente Albán, estando presente Josefa Munillo Quintana, su esposa; el de Joaquín Fuertes, actuándose ante Francisca de Soto, su esposa; el de Antonio Pastrana, denominado de La Cantera ¹⁵, estando presente el maestro, cuyo nombre no se facilita; el de Juan de Trujillo y el de Juan Vázquez Vidrieros, actuándose en ambos casos ante el propietario. También se visitó el de Ana Sotomayor, no indicándose ante quien se obró, y, por último, el de Juan de Uriarte, estando presente su esposa Josefa Herrera.

El día 21 se actuó en primer lugar en el chorrillo de José de Leyba ¹⁶, situado "*en la calle que va para el barrio de San Blas*", no indicándose ante quien se actuó; el siguiente fue el de Juan Viteri, siendo él el notificado. También se visitó el taller de Tomás de Aróstegui, ante quien se actuó; el de Francisco Piedrahita, alguacil mayor de corte, a cuyo maestro se notificó¹⁷; y, por último, el chorrillo de José Caballero, ante quien se

14 En la información realizada en 1737, Pedro Ignacio de Larrea Zurbano denuncia el hambre que pasaban en él los indios retenidos y también que se echaba del obraje a los indios incapaces de trabajar por los malos tratos recibidos, para que pidiesen limosna (Ramos Gómez ms.2). Según la visita de 1743, este obraje no había cambiado su línea de actuación.

15 Este obraje, que en la visita de 1743 es el único en cumplir todas las normas, es acusado en 1737 por Manuel Gerónimo Lacerda de suministrar a sus trabajadores carne podrida, de haber abandonado, moribundos, a dos de sus indios y de obligar a pedir limosna a los que los malos tratos habían convertido en piltrafas (Ramos Gómez ms.2).

16 Esta fecha aparece en los autos de la visita, aunque en el testimonio dado por Urquía que citamos en la nota 13, se dice que se actuó el 20.

17 Cuando Araujo llegó al obraje, éste estaba vacío, según su maestro por ser más de la cuatro de la tarde, hora en la que los indios volvían a sus

actuó. El día 22 se comenzó por el de Diego Enríquez, ante quien se obró, visitándose a continuación el de Casiano Vacaro, que estaba desmantelado por no tener licencia, reconociendo *"su señoría que ya no trabajaba ningún indio en dicho chorrillo"* ¹⁸.

En total los obrajes visitados -a los que denominaremos por el apellido del propietario- fueron 18, de los que dos -el de Gutiérrez y el de Herrera, a los que denominamos Gutiérrez-Herrera- compartían un mismo edificio, si bien tenían libros separados, y uno -el de Vacaro- estaba desmantelado por carecer de licencia, permiso que suponemos tenían todos los demás¹⁹. De éstos chorrillos, tres eran de propiedad femenina, uno mixto y el resto de varones.

En su visita de los chorrillos, Araujo no se conformó con interrogar a sus dueños o maestros, sino que vio las instalaciones y las condiciones de trabajo y los libros de socorros y datas *"donde estaban asentados los nombres de todos los indios, con lo que debían y tenían desquitados con su trabajo"* (Visita al obraje Gutiérrez-Herrera). También, chorrillo por chorrillo, fue preguntando a los indios por la causa por la que estaban en esos talleres, con el fin de averiguar si eran trabajadores voluntarios o forzados por deudas.

Teóricamente, pues, estamos ante una visita bien llevada, aunque lamentablemente los datos que nos ofrece son cortos, al ser respuesta de lo que Araujo pretendía averiguar (vid. apartado 2a).

casas. Aunque Araujo prometió que retornaría al obraje, en la documentación manejada no figura esta segunda visita.

18 Araujo *"le mandó [al propietario que] vendiera los tornos y telares que tenía, respecto de que no tenía licencia para el uso de dicho chorrillo y que de ningún modo lo volviera a entablar"*.

19 En todos los obrajes Araujo indicó que se le presentara la licencia en fechas sucesivas, pero no tenemos constancia de que así sucediera.

2c.- Las condiciones de los obrajes

Pocos datos tenemos de las características de los obrajes, si bien algunas descripciones dan buena idea de las condiciones en las que venían trabajando los indios. Ejemplo de ello es el caso del obraje Gutiérrez-Herrera, en el que se reconoció *"una insufrible hediondez causada de la mucha inmundicia que había en el corto recinto de un patiecillo, [que era] bastante para apestar y enfermar a los que habitaban en él, por su estrechez"*, no yéndole muy a la zaga lo que se dice del de Aróstegui, cuyo patio era *"muy corto y a la redonda de él estaban como piñas los hombres juntos con las mujeres trabajando, y que estaba muy hediondo por la mucha gente y poca capacidad para tantos telares y tornos"*.

El que hombres y mujeres trabajaran juntos, en las mismas oficinas, salas o patios, no debía ajustarse lo establecido, pero si atendemos al número de talleres que contravenían la orden, debemos concluir que estamos ante una norma de general incumplimiento, pues sólo uno de los centros tenía separación de sexos: el de Antonio Pastrana, donde *"había dos salones en que separadamente trabajaban los hombres y las mujeres"*.

Nada nos dice Araujo del horario de los trabajadores de los obrajes, ya que sólo tenemos el dato de que el de Piedrahita estaba inactivo a causa de *"que a las cuatro de la tarde habían acabado los indios sus tareas y se habían ido a sus casas"*. Este hecho sorprendió al presidente, quien *"dijo que volvería otro día, a hora competente para ver y examinar a los indios de la forma en que trabajaban en dicho obraje"*, mas no tenemos datos de que así lo hiciese.

2d.- El tipo de trabajadores: los voluntarios y los forzados.

La visita que manejamos no da cifras que nos permitan averiguar la proporción que había entre trabajadores voluntarios y forzados, jóvenes y adultos, u hombres y mujeres, ya que sólo tenemos algún dato concreto sobre el número total o parcial de los indios que trabajaban en los obrajes. Con respecto a los totales, sabemos que el de Caballero tenía 16 trabajado-

res, los de Trujillo y Viteri 12, y el de Vázquez -donde *"trabajaba el susodicho"*-, cuatro, todos ellos voluntarios. Este mismo tipo de trabajadores, aunque en número desconocido, era el que nutría los obrajes de Gaínza-Ontaneda, Leyva, Pastrana y, suponemos, el de Piedrahita, a cuyos indios no pudo preguntar Araujo por haberse ido a sus casas, como ya vimos.

Una parte -cuya proporción desconocemos- de los operarios de los restantes obrajes estaba constituida por trabajadores forzados, sin que se nos dé el dato de si estaban presos por deudas o por condenas. En primera instancia, Araujo localizó 40, entre *"indios, indias y muchachos"*, en el chorro de Gutiérrez-Herrera; en el de Fuertes 11; en el de Enríquez seis, y en los de Aróstegui, Sotomayor y Yépez cuatro en cada uno.

Pero no eran esos todos los indios retenidos que había en los obrajes, ya que al saberse que Araujo los liberaba, en varios de ellos se intentó su ocultamiento. Así había sucedido en el taller de Fuertes, donde en trance de abandonarlo supo que esa misma mañana cinco indios presos en muy malas condiciones de salud habían sido escondidos *"en la huerta de la casa del maestro de dicho obraje, distante de él muchas cuadras"*. A ella se dirigió Araujo aceleradamente para que no los ocultaran, hallándolos tras abrirle la puerta su dueña, Ángela Gámez.

Otro ocultamiento descubrió Araujo al salir del obraje de Sotomayor, donde supo que *"en el barrio de San Roque, en casa de una tintorera donde se teñían las bayetas del obraje de don Juan de Uriarte"*, éste había escondido a tres indios, a los que halló y libertó el presidente. No eran éstos los únicos ocultos por este obrajero, ya que al abandonar Araujo su obraje, una madre reclamó a dos hijos *"presos [...] por deuda de su padre"*, los cuales -según Josefa Herrero- habían sido trasladados aquella misma mañana a su hacienda *"y prometió que el día siguiente los entregaría a su señoría"*. Sin embargo, la realidad era otra, pues al buscar en una casa inmediata a diez indios que Araujo supo que habían escondido allí, halló a los dos muchachos supuestamente enviados a la hacienda *"y a otro indio casi moribundo que estaba confesándose actualmente con el maestro don Juan Pardo, coadju-*

tor de la parroquia del señor San Blas [...], y preguntando por los demás que habían escondido en dicha casa a diligencia del dueño de dicho obraje [Juan de Uriarte], dijeron que cada cual se habían ido huyendo como pudo de la prisión en busca de su libertad”²⁰.

2e.- Las causas de la retención de los indios: los endeudamientos

Como antes señalábamos, dos eran las causas por las que había indios retenidos en los obrajes: o porque cumplían allí alguna pena o porque eran deudores. Si bien algunas de las personas que declararon en 1737 sobre la situación de los indios de los obrajes de Quito afirman en ellos había indios condenados²¹ (Ramos Gómez ms.2), sin embargo en la visita que realiza Araujo en 1743 no se da referencia alguna a este hecho, quizá porque se cumplía la legislación²² o -más bien- porque reconocer su existencia implicaba un castigo para los jueces y un cargo en el juicio de residencia para las autoridades superiores que lo habían consentido, lo que, evidentemente, no convenía en nada al presidente Araujo.

Por la declaración de los indios deudores -muchachos y

20 En el obraje de Uriarte no sólo habían ocultado indios desperdigándolos por diversos lugares, sino que habían hecho correr la voz dentro del obraje de “*que todos los indios que estuvieron presos los habían sacado y dádoles libertad*”, seguramente para evitar que se buscara a los escondidos.

21 El mejor informante creemos que es Antonio de Vera Pizarro, que conocía el tema “*por el mando así de haber administrado justicia [...], como por haber cobrado tributos y [haber] andado en los obrajes en esta intendencia numerando la gente*”. Según él, “*por ladrones y algunos hurtos que hacen [los indios], los echan a los obrajes para que puedan pagar lo que hurtaron, como en parte de pena de los delitos cometidos*”.

22 Lo prohibía la ordenanza XXVIII de Santisteban y sobre todo la ley VIII, del título XIII del libro VI de la *Recopilación*, donde se lee: “*y ordenamos y mandamos a las justicias que no los puedan condenar ni condenen a servicios de obrajes ni ingenios por pena de ningún delito, y a los que estuvieren en ellos en ésta u otra cualquier forma, saquen y pongan en libertad, conmutándoles la pena en otra arbitraria*”, dándose diversas penas a las autoridades que lo consintieron.

adultos de ambos sexos- sabemos que unos estaban retenidos “por deudas de sus mujeres; otros por deudas de sus padres y madres; otras por deudas de sus maridos, y los demás por deudas personales” (Visita al obraje de Gutiérrez-Herrera). Desafortunadamente, en el documento de la visita no se ha copiado ninguno de los libros de socorros y datas en los que se recogían las cantidades recibidas y devengadas por los indios, siendo la única referencia concreta ²³ la correspondiente al obraje de Gutiérrez-Herrera, donde los indios “estaban empeñados en cantidades crecidas de 60, 80 y más de 100 pesos”. Evidentemente, préstamos de esta cuantía estaban prohibidos, habiendo decretado la Audiencia de Quito el 16 de mayo de 1686 que pudieran adelantarse “hasta diez pesos de a ocho reales [...] sin poderse contraer más empeños hasta devengar los dichos diez pesos” (Auto remitido por Lope Antonio de Munibe el 28 de febrero de 1687), cantidad que la cédula de 28 de agosto de 1689 rebajó a “seis pesos en cada un año, y que hasta estar satisfechos los dichos seis pesos, no se les pueda prestar cantidad alguna, y que si de hecho lo ejecutare el dueño del obraje, lo pierda” (Documentos publicado por Landázuri 1959, con los números 44 y 34).

La situación de estos deudores debía ser realmente angustiosa, ya que reconocieron a Araujo “que nunca podrían desquitar lo que debían, porque lo que cada día ganaban se lo comían, y así no tenían esperanza de su libertad” (Visita al obraje de Gutiérrez-Herrera). Y ciertamente así habría ocurrido si la actitud de Araujo para con los indios retenidos por deudas no hubiera sido tan clara y contundente como lo fue, pues ya en el primer obraje visitado -el de Gutiérrez-Herrera-, “mandó su señoría que salieran fuera las dichas cuarenta personas [retenidas por deudas], absolviéndolas de cuanto debían en dicho obraje [...] y que] trabajaran libremente en lo que quisiesen”. Aunque no se da ninguna razón en la documentación de la visita de en qué disposición se basó Araujo, es probable que fuese en la real cédula de 28 de agosto de 1689, ya citada, en la que se limitaron los préstamos

23 De los obrajes de Fuertes, Alván, Aróstegui y Yépez sólo sabemos que “estaban empeñados los indios en crecidas cantidades”.

a seis pesos, que prohibía también “prenderle [al indio] en el obraje por [la] deuda” (Landázuri 1959, documento 34).

Esta libertad de los indios deudores la aplicó Araujo a todos, los hubiera visto o no, como demuestra lo sucedido en el obraje de Uriarte, donde decretó que a los que el dueño o él habían liberado, que *“no los obligasen a volver a dicho obraje ni se les hiciese cargo de lo que debían, y si acaso los tenía escondidos en alguna parte [...], se desengañasen así la dicha doña Josefa como el dicho su marido, que no habían de volver al obraje, porque en tal caso sería demolido, y que a dichos indios que habían estado presos los absolvía su señoría de cuanto debían”*.

2f.- El aspecto de los trabajadores y lo actuado con los enfermos y famélicos

El texto de la visita a los obrajes nos señala una conexión entre la condición de los indios y su salud. Así, mientras que los trabajadores voluntarios estaban *“sanos, gordos y bien tratados”* (Visita a los obrajes de Leyva, Pastrana y Trujillo) o *“sanos y buenos”* (Visita al obraje de Vázquez), los indios presos llegan a describirse como que *“estaban desnudos, pálidos y con sola la piel y huesos que causaba horror la vista de ellos, y que el mal olor que echaban de sus cuerpos, que causaba gran fatiga”* (Visita al obraje Gutiérrez-Herrera), o que *“parecían más de la otra vida que de ésta, según lo flacos, enfermos y pálidos que estaban”* (Visita al obraje Uriarte). Evidentemente, el aspecto famélico de estos indios estaba causado por la falta de alimento, llegando a tal grado el hambre padecida que los cinco indios del obraje de Fuertes que habían sido escondidos en la huerta de la casa del maestro, cuando se les encontró *“estaban, como si fueran bestias, comiendo las yerbas que había en dicha huerta”*.

Dada la actuación que tuvo Araujo con estos tres indios, su situación debía ser extrema, ya que no sólo ordenó que los alimentasen de inmediato con *“cuatro reales de pan”* que ordenó comprar, sino que después fueron enviados *“a casa del ilustrísimo señor obispo para que los socorriera y diera de comer de la comida que diariamente se reparte a los demás pobres mendigos, y*

mandó que después que comiesen los llevaran al hospital para que fuesen curados”.

Todos los indios que Araujo encontró en malas condiciones físicas fueron remitidos a sus casas y al hospital para su cura y convalecencia, ordenando a los obrajeros que a partir de entonces hicieran lo mismo, en cumplimiento de lo legislado²⁴. Ciertamente, el hospital había sido un recurso muy poco utilizado por los obrajeros, ya que únicamente el trabajador que enfermaba en los chorros de Pastrana y Sotomayor “*se iba a curar a su casa o lo enviaban al hospital*”. La causa de no enviar a ese centro a los indios enfermos no parece que se debiera a una resistencia suya -o al menos nada se dice en la visita-, sino de los obrajeros, pues, como declaró Juana Herrera, no los llevaban allí “*por no perder lo que debían, porque luego que sanaban se ausentaban y no volvían al obraje*” (Visita al obraje Gutiérrez-Herrera).

2g.- Los procedimientos para evitar las huidas de los indios de obraje.

En los obrajes era habitual que sus puertas estuviesen cerradas y vigiladas por un portero, y así ocurría en muchos de los de Quito, puesto que únicamente tenían las puertas abiertas, con libertad para los indios de entrar y salir, los talleres de Caballero, Leyva, Pastrana, Trujillo, Vázquez y Viteri, todos ellos trabajados con indios voluntarios; caso disonante es el de Gaínza-Ontaneda, que aunque también estaba trabajado por voluntarios, tenía sus puertas cerradas. Nada dice Araujo de la causa de este hecho, que se limitó a prohibir²⁵, pero dado que la casi totalidad de los obrajes que tenían indios retenidos te-

24 En la ley XXI del título XIII del libro VI de la *Recopilación*, se ordenaba a las justicias “*la buena y cuidadosa de los indios enfermos que adolecieren en ocupación de las labores y trabajo*”, incluyéndose a los voluntarios. Las leyes XXII y XXIII, que hablan de la curación de los indios que trabajaban en las casas, nos dan idea de las obligaciones de los patronos.

25 Araujo no da el fundamento de la prohibición, amenazando con castigar la infracción con 2.000 pesos de multa.

nían sus puertas cerradas, creemos que era ajustada a la verdad la razón dada por Juana Herrera: *"porque no se huyeran los presos"*.

Pero ésta no era la única barrera establecida por los obrajeros para evitar la huida de los retenidos, ya que los talleres podían tener una infraestructura de auténticas cárceles, no sólo con cepos, cormas y grillos, sino también con calabozos. La denuncia del fiscal Luján de 1737 y las consiguientes declaraciones hablan de la existencia de estos mecanismos en los chorrillos de Quito, llegando a testimoniar el bien informado Antonio de Vera Pizarro ²⁶ que *"tal cual [indio] se ha visto paráltico por las calles"* a causa de las lesiones recibidas por la utilización de esas prisiones (Ramos Gómez ms.2). Sin embargo, y en contra de lo anterior, nada se dice en la visita de Araujo sobre este tema, aunque el fiscal Luján aplaude al presidente por la eliminación de estos locales e instrumentos (vid. apartado 3b).

Otra prueba indirecta de que sí que existían en Quito calabozos y prisiones la tenemos con lo sucedido con ocho indios presos en la cárcel por deudas tributarias, que había *"vendido en cincuenta pesos el doctor don Francisco Piedrahita, alguacil mayor de corte"*, quienes, atados, eran llevados a una hacienda de Catocolla. Si bien en un primer momento quienes articulaban la visita creyeron que eran indios del obraje de Micaela Herrera a los que se trataba de ocultar, y así se les preguntó a los apresados, del texto del documento cabe deducir que sólo debían haber pasado allí la noche, posiblemente por las medidas de seguridad carcelaria que tenía el obraje²⁷.

26 Da datos personales relacionados con su actividad *"de haber administrado justicia [...], haber cobrado tributos y [haber] andado en los obrajes en esta intendencia, numerando la gente"*.

27 El lastimoso aspecto en el que estaban los indios hizo que fuesen remitidos al fiscal protector para que *"reconociese y viese si los dichos ocho indios se hallaban en estado y capaces de poder pagar tributos, y de hallar que los podían pagar, se entregasen al dicho mayordomo"*. Tras verlos, el fiscal indicó

Para evitar la pérdida definitiva de los indios que conseguían huir de los talleres, los obrajeros de Quito -salvo Caballero, Leyva, Sotomayor, Vázquez y Viteri- tenían unos empleados a los que denominaban "recogedores", cuya existencia prohibió Araujo amenazando a quienes ejercían el oficio con la pena de "200 azotes por las calles públicas y acostumbradas"²⁸. Según lo que se dice de los que había en el obraje de Fuertes, estos recogedores a "los indios que se huían y ausentaban, [...] los traían presos de su propia autoridad y sin mandato de juez para que trabajasen forzados", buscando también a los que no comparecían al obraje. Si bien los documentos de la época califica a estos recogedores de hombres crueles que llevaban a los indios atados o agarrados por los cabellos y les azotaban sin piedad, nada se dice al respecto en la visita realizada por Araujo; pero no es esto todo lo chocante, ya que a lo anterior debemos añadir también la amable función del recogedor del obraje de Antonio Pastrana, quien "sólo servía para avisar a los indios la hora en que se habían de recoger al trabajo en dicho obraje".

3.- El parecer de Juan de Luján de abril de 1743

Finalizada la visita, Araujo decretaba el 31 de marzo que el testimonio de lo obrado pasase al fiscal protector para que informase del asunto, lo que éste hizo el día 20 de abril de ese año de 1743. Este parecer del fiscal puede dividirse en dos partes; en la primera sitúa la visita en su momento histórico y hace una serie de referencias a medidas por él propuestas o que deberían tomarse, y en la segunda puntualiza algunas de las decisiones de Araujo.

que lo que procedía era "que se pusiesen en libertad y pudiesen dichos indios recobrase y convalecer por tiempo de dos meses sin que ninguna persona fuese osada a cogerlos" (AGI, Escribanía de Cámara 915A, 5º cuaderno, ff. 59 y ss.).

28 La existencia de recogedores o *guatacos* estaba prohibida en la ordenanza XXVI de Santisteban, donde se les castigaba con esa pena.

3a.- El marco de la visita y las medidas propuestas por Luján

Según diversas fuentes del momento, 1743 era un año de hambre en la sierra, faltando -al menos en la ciudad de Quito- tanto los alimentos vegetales como la carne, lo que había favorecido la aparición de una epidemia que había provocado una considerable mortandad en las capas más desfavorecidas. Bajo esta óptica ve Luján la visita de los obrajes realizada por Araujo, indicando que, de no haber aplicado medidas como las impuestas²⁹, *"debía recelarse justamente quedaría asolada y extinguida toda la gente india que habita esta ciudad"*. Araujo, pues, había conseguido salvar a los indios de la ciudad de Quito, por una parte porque había evitado que *"se continúe tan lamentable peste en los vivientes, atajando su contagio"* y por otra porque había logrado que *"en adelante no incurra la impiedad de los obrajeros en los rigores y prisiones con que han vejado hasta aquí a esta miserable gente"*, que en buena parte era causa de su muerte. Bajo el supuesto de lo que Araujo había conseguido, no puede extrañar que la ciudad de Quito le aclamase como *"verdadero padre de la Patria"*.

Luján achacaba *"la miseria y suma indigencia que ha visto y reconocido vuestra señoría [...] en la presente visita"* a la aplicación de las ordenanzas de Peralta, por lo que solicitaba su derogación -lo que según él ya había hecho el rey en 1680³⁰- y la implantación de las de Santisteban en general y la doce en par-

29 Según el fiscal habían consistido en dar libertad a *"los que se hallaron como esqueletos vivos, [...] que más parecían de la otra vida que de ésta"*; ordenar que los enfermos fuesen al hospital; prohibir las cárceles, los calabozos, las puertas cerradas, los recogedores y las deudas de más de diez pesos. A ellas añadía Luján la del control de las licencias de obrajes.

30 Indica el fiscal que las ordenanzas de Peralta *"se hallan en el todo anuladas y desaprobadas por su majestad en una real cédula expedida a este fin el año de 1680, impresa, que para en poder de vuestra señoría, la cual vio y reconoció el fiscal protector al tiempo del ingreso de vuestra señoría en esta ciudad"*, hecho éste que se produjo en diciembre de 1736.

ricular -aunque rebajada la libra de carne, sal y ají a la mitad-, a la que ve como clave para corregir los padecimientos de los indios. Aunque el fiscal no deja de aplaudir lo dispuesto por Araujo por ser *"muy arreglado y conforme a las ordenanzas y leyes de este reino"*, también le recuerda que él, *"fundado en ellas, pidió algunos años ha se publicasen por bando público en esta ciudad"* las 39 ordenanzas de Santisteban en general y sobre todo la duodécima, recordando que lo rechazó la Audiencia antes de 1737 (vid. apartado 1); ciertamente el presidente Araujo tampoco había hecho caso de sus peticiones en 1737 y 1738, pero silencia el fiscal este hecho sin duda porque sabía que se complicaría la vida si señalaba con el dedo acusador al *"verdadero padre de la Patria"*.

Pero no sólo pedía el fiscal la entrega graciosa de la media libra de carne y sal y ají correspondientes, *"como se acostumbra y practica generalmente en todos los demás obrajes del reino, en que no se les carga en cuenta este alimento"*, sino también el aumento de los salarios *"conforme a la gran carestía que hoy se está experimentando en todos los alimentos y que sin duda ha de continuar por mucho tiempo"*. Según el fiscal, en ese momento, el maíz había subido de tres a 28 reales y la cebada de real y medio o dos reales a 20, precios imposibles de pagar por los indios de obrajes, cuyo sueldo proponía triplicar, pasando el hilador a ganar real y medio diario; el vergueador, cardador e imprimidor tres reales y el tejedor, *"por una pieza de bayeta de 120 varas con una de ancho"*, debía percibir 60 reales sin que le aumentasen las varas, como venía sucediendo³¹.

31 Estos sueldos no coinciden exactamente con los que el fiscal declara como vigentes en 1737, cuando dice que *"se ha introducido y está en actual práctica que a los hiladores se les den 24 pesos por año; a los tejedores a razón de dos pesos y cuatro reales por cada pieza de bayeta de 120 varas, aunque en esto reconoce el fiscal protector alguna tiranía, pues debiendo ser sólo de las dichas 120 varas, se ha introducido el que las fabriquen de 140, pero aún siendo así, todavía le sale al indio por año su salario por más de 50 pesos; a los vergueadores dos pesos al mes, que hacen 24 pesos, [y] a los emprimadores un real al día, que hacen 45 pesos por año"* (Luján a Araujo, 25 de febrero de 1737. Vid. Ramos Gómez ms.2).

La aplicación de esta medida era para Luján ineludible, por lo que no debía tomarse en consideración el seguro clamor de los obrajeros a un aumento como el que proponía, solventando la posibilidad de que algunos no pudieran abonar las cantidades señaladas con la drástica solución de *"que [esos obrajeros] no tengan dichos obrajes, sino [que] sólo [los tengan] aquéllos que tuvieran caudal con que cómodamente puedan sustentar y alimentar a los indios que en ellos trabajan"*³². Evidentemente, con esta medida el fiscal protector de los naturales alimentaría a algunos indios y mataría de hambre al resto.

También pedía el fiscal que los préstamos y socorros recibidos por los indios no fuesen mancomunados con *"sus mujeres e hijos pequeños"*, para evitar que, por muerte del deudor, los débitos los paguen los *"que no han participado de la utilidad o provecho"* del préstamo. Por ello solicitaba *"que se les lleve cuenta y razón a cada uno en particular, dándoles con separación los socorros para que cada uno se mantenga de su trabajo, y sin que recaiga la deuda del padre anciano en el hijo tierno, ni al contrario"*.

3b.- La matización de las medidas tomadas por Araujo.

La actitud del fiscal protector de los naturales para con las medidas tomadas por Araujo en la visita a los obrajes es ciertamente desconcertante, porque por una parte aplaude una disposición inexistente y por otra rechaza algunas de las que Araujo dio en aplicación de la ley. La medida aprobada por Luján y a la que no se refieren los autos de la visita es la relativa a ordenar *"que no haya en dichos obrajes prisiones ni calabozos ni azotes"*³³, para cuya vigilancia pide el fiscal que haya fre-

32 No se plantea aquí Luján lo que ocurriría con los indios que trabajaban en los obrajes si éstos cerraban, ni tampoco lo que sufriría la tierra con la merma de este renglón, y eso que en un momento dado reconoce que de ellos nacía *"el único trato y comercio que tienen los vecinos para atraer algún dinero de la de Popayán y Barbacons"*. Sin embargo, por otro hecho sí caerá en la cuenta de las posibles consecuencias, como veremos.

33 Así se mandaba en la ordenanza XXVIII de las de Santisteban.

cuentas visitas por parte "de los corregidores y otros jueces"³⁴, con asistencia y concurrencias del fiscal protector".

Pero no todas las medidas arbitradas por Araujo fueron aplaudidas por Luján, ya que puso algunas en cuarentena con la siguiente justificación: que su aplicación acarrearía la desaparición de los obrajes, lo que no sólo causaría la pobreza de la república al cesar "los tratos y contratos" que generaban esos productos, sino que provocaría que la ciudad se llenase de "holgazanes" y aumentasen los "robos y hurtos", con lo que no habría "vecino que pueda vivir con sosiego y quietud en su casa".

La primera medida cuya derogación solicita Luján es la relativa a la obligación de que las puertas de los obrajes estuviesen abiertas, orden que el fiscal veía imposible de cumplir, dada "la innata propensión que [los indios] tienen al hurto", y al "modo y maña" con que ejercían esa actividad, como demostraba el hecho de que se apropiasen de los bienes que "se hallan debajo de cuatro y cinco llaves" sin que lo "pueda evitar la más viva diligencia y cuidado de los dueños de obrajes". Curiosamente, se olvidaba el fiscal de que en su petición de 1737 había dicho que "es también en gran manera perjudicial a la libertad y alivio de los indios que trabajan en dichos obrajes, el que sus puertas estén siempre cerradas y que haya para ellas portero o alcaide como en las cárceles públicas", señalando que lo prohibía la ordenanza 25, que resume³⁵.

Tampoco veía factible el fiscal algo por lo que había clamado en 1737: la desaparición de los recogedores que "junten y congreguen" a los trabajadores, y que prohibía taxativamente la ordenanza XXVI de Santisteban, porque dada la "natural desidia y negligencia [de los indios] y la ninguna aplicación al trabajo sino es violentados a él [...], no habrá ninguno que voluntariamente quie-

34 No indica a quiénes se refiere, pero lógicamente se trata de los oidores.

35 Ciertamente ni el resumen de Luján ni en el texto de la ordenanza se lee tal cosa, sino que las autoridades indias accedan libremente al obraje para ver a los indios de mita o voluntarios.

ra ir y sujetarse a él, como lo tiene mostrada la continua experiencia". En razón de ello y de que, según él, lo permitía la cédula sobre el servicio personal de 1609³⁶, solicitaba que se mantuvieran los recogedores, quienes deberían actuar sin maltrato ni injuria a los indios, que serían llevados "suavemente al trabajo", debiendo celar los ministros de justicia "que no se les haga la menor extorsión ni agravios en sus personas" a estos indios.

Tampoco veía factible Luján que se mantuviese "la exigua cantidad de diez pesos que se ha servido vuestra señoría poner de tasa para que no se exceda de ella en los socorros y débitos que contraen para su manutención y paga de tributos", silenciando que no había sido Araujo quien la había impuesto, sino la Audiencia por auto de 16 de mayo de 1686. La causa invocada por el fiscal era la de que los indios necesitaban disponer de mayor cantidad para afrontar los gastos, tanto "de bebezonas y priostasgos, como [los] de casamientos y bautismos, en que son interesados los curas"; si bien estos gastos a él le parecían "superfluos", reconocía que para los indios eran -y suponemos que también para los curas- "urgentísimas necesidades", tan importantes que si los dueños de los obrajes no les prestaban esas cantidades, "habían de perecer irremediamente". Por eso, tanto en razón de que esas necesidades quedasen cubiertas, como de "refrenar en algún modo sus excesos de bebidas y fiestas", proponía el fiscal aumentar ponderadamente el monto de la cantidad fijada por Araujo, subiéndola a 25 pesos.

36 Según el fiscal, aunque la real cédula ordenaba "que no deben ser llevados a trabajo ninguno personal con violencia [...], sin embargo permite que se les pueda obligar a congregarse en las plazas públicas de las ciudades a que se alquilen para el servicio de las haciendas y demás ministerios públicos [...] para] beneficio propio de ellos, para que no estén ociosos y ceda su trabajo en bien de la causa pública [...], sin que por esto se entienda vulnerárseles ni disminuirseles la natural libertad de que deben gozar [...], que es lo mismo que sucederá por medio de estos recogedores, que [ejercerán su oficio] no maltratándolos ni injuriándolos, sino conduciéndolos suavemente al trabajo".

4.- El resultado de la visita

Aunque el 25 de abril de 1743 Araujo decretó que los autos de la visita y el parecer del fiscal pasasen al Real Acuerdo³⁷ y que esos documentos y lo resuelto se remitiese al virrey de la Nueva Granada y al rey para su conocimiento, creemos que nada de esto se cumplió por haberse truncado el normal desarrollo de la actuación. La causa de ello estuvo en el cambio que sufrió la administración quiteña a partir del 29 de mayo, fecha en la que llegó la real cédula de 22 de abril de 1742, que encomendaba al oidor Manuel Rubio de Arévalo la pesquisa sobre el presidente Araujo, que era depuesto de inmediato.

En consecuencia, los indios de los obrajes veían que, por segunda vez en cinco años, se frustraba una actuación que podría haberles significado una mejora en sus condiciones de trabajo. Si para ellos el resultado era el mismo que el de 1737, sin embargo las causas que lo habían generado eran muy distintas, ya que en 1738 la culpa había sido del presidente Araujo, quien había aprovechado el expediente sobre los obrajes con fines partidistas y en 1743 la causa fue la deposición de Araujo, que significó el bloqueo de la actuación comenzada.

Así, los indios de los obrajes de Quito se vieron condenados a esperar mejor ocasión para salir de la situación en la que se encontraban.

37 Suponemos que en el Real Acuerdo expondría Araujo *"las demás providencias que dijo iba a meditar en favor de los indios y en la destrucción o arreglamiento de este y otros obrajes"* (Visita al taller de Gutiérrez-Herrera), y que no hemos visto reflejadas documentalmente en el expediente de la visita.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Ballesteros, Tomás de

1685 *Tomo primero de las Ordenanzas del Perú ... recogidas y coordinadas por el licenciado Don ...* Lima 1685.

Documentos

1937 "Documentos sobre supresión de las mitas de obrajes en el reino de Quito, 1704 a 1735". En *Revista del Archivo de la Biblioteca Nacional* [del Ecuador], año I, n° 1, Quito.

Herzog, Tamar

1995 *Los ministros de la Audiencia de Quito (1650-1750)*. Libri Mundi. Quito

Landázuri Soto, Alberto

1959 *El régimen laboral indígena en la Real Audiencia de Quito*. Madrid.

Ortiz de la Tabla, Javier

1976 "Las ordenanzas de obrajes de Matías de Peralta para la Audiencia de Quito, 1621. Régimen laboral de los centros textiles coloniales ecuatorianos". En *Anuario de Estudios Americanos*, XXXIII. Sevilla.

Ramos Gómez, Luis

1985 *Época, génesis y texto de las "Noticias Secretas de América", de Jorge Juan y Antonio de Ulloa*, 2 vols. CSIC, Madrid.

ms.1 "Dos pareceres sobre el salario de los mitayos en Quito en 1735: el informe a la Audiencia de Martínez de Arizala, visitador de Cuenca, y el parecer del fiscal Luján". En prensa en *Histórica*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

ms.2 "Algunos datos sobre los abusos e injusticias padecidas en 1737 por los indios de los obrajes de la ciudad de Quito". En prensa en *Revista Española de Antropología Americana*. Madrid.

Tyrer, Robson Brines

1988 *Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito. Población indígena e industria textil (1600-1800)*. Banco Central del Ecuador. Quito

Zavala, Silvio

1980 *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVIII)*, tomo III. El Colegio de México, México.

Las islas de litoral peruano*

María Rostworowski
Instituto de Estudios Peruanos

Las islas a lo largo del litoral peruano se caracterizan por su escasez de agua que las torna inhabitables para una población permanente. Estas formaciones rocosas, batidas por los vientos, rodeadas por corrientes y contracorrientes que producen un fuerte oleaje, sólo son morada de lobos de mar y de aves marinas.

A través de este trabajo hallamos que las islas formaban un todo con el continente, no sólo por la utilidad del abono que guardaban, sino por el significado que se les atribuía, tanto religioso como mítico. Para los antiguos habitantes de la costa, las islas representaban personajes encantados, señores y divinidades bajo un aspecto áspero y rocoso.

La belleza de las islas, sus escondidas caletas o sus profundas grutas y sus rocas de formas caprichosas que emergen de un mar agitado, les confieren un extraño encanto y una sensación de misterio se percibe en medio de las nubes de aves que anidan en ellas y revolotean en torno a los soleados y toscos barrancos.

Si bien las islas han sido objeto de numerosos estudios so-

* Según el *Lexicón* de fray Domingo de Santo Tomás Quillayraca - Quilla - luna; raca - coño de la Luna Urpayguachaca - paridero de aves (paloma) Churuyoc - marisquería de choros.

bre la producción y extracción del guano, no cuentan con investigaciones históricas y por ello hemos tratado de suplir esta omisión guiando nuestros esfuerzos hacia las noticias más antiguas contenidas en crónicas y documentos inéditos.

Se nos revela así un universo palpitante de vida, cargado de tradiciones y de leyendas que forma parte del acervo cultural del ámbito andino.

El recurso natural renovable de las islas: el guano

Un tema interesante es el de los fertilizantes y abonos empleados en tiempos prehispánicos, acerca de los que se encuentran noticias diseminadas en crónicas y documentos de archivos.

Estos recursos tuvieron una gran importancia desde antes de la invasión europea, pues eran utilizados para aumentar la producción agrícola. Nuestros conocimientos sobre fertilizantes se relacionan con los hábitos costeños. Los señoríos serranos del sur obtenían abonos a través de sus enclaves situados en la costa, pero ignoramos lo que sucedía en otros lugares del territorio (Julien 1985, N° 9).

Tres fueron los tipos de abono usados en las regiones costeras. Cieza de León (Crónica 1941, cap. LXXIII) señala la siembra en la costa de una o dos cabezas de sardinas junto con cada grano de maíz, hecho que Cobo extiende a todo el litoral (1968, t. 1, lib.7, cap. XXIII; Vázquez de Espinoza 1948, párrafo 1332).

En las pinturas murales que adornan el Templo Pintado del Santuario de Pachacamac, descubierto por Giesecke en 1938 con ocasión del Congreso Panamericano, los andenes estaban adornados con pinturas que representaban plantas de maíz que brotaban de unos pequeños peces. Estos dibujos confirman el empleo de pececillos para el cultivo de este importante grano (Muelle y Wells 1939; Bonavia 1974).

El segundo fertilizante usado en la costa consistía en hojas semidescompuestas de algarrobos y guarangos. En aquella época, la costa poseía numerosos bosquecillos de estos árboles y al pie de ellos se amontonaban y descomponían las hojas, en una capa de varios "codos" (Cobo 1968, t. 1, lib. 2, cap. XVII). Con este producto abonaban las plantas, sobre todo el maíz.

El tercer fertilizante conocido fue el estiércol de aves marinas, que por millares anidan en las islas y en los farallones cercanos al litoral. Las principales aves guaneras son, ante todo, el *guanay* (*phalaacrocoray bougainvilli*) que se alimenta de anchovetas (*engrautis ringens*). Estas aves son características de la Corriente Peruana o de Humboldt. Le sigue el *Piquero* (*Sula varieta*) y, por último, el pelícano o alcatraz (*pelecanus thagua*), una especie endémica de la costa peruana (Koepke 1964).

Algunos cronistas como Cieza de León (Crónica 1941, cap. LXXV) en sus recorridos por el país mencionan el empleo del guano por los naturales, pero quizá más interesante es la declaración del curaca de Guamán "en el valle de Chimo" que afirmó ante el visitador González de Cuenca en 1565 que él y sus indios tenían por costumbre ir a las islas a extraer guano:

"porque dellos tenemos trato e rescate y aprovechamiento de que sacamos con que pagar nuestro tributo e nos sustentamos" (AGI-Justicia 456, fol. 1871).

Se trata de una noticia importante porque demuestra no sólo el conocimiento y el empleo del recurso, sino que su explotación servía para "rescatar", o sea, trocar.

Los habitantes del pequeño curacazgo de Guamán son señalados en varios documentos como pescadores, expertos conocedores del mar, circunstancia que los calificaba para ir y venir a las islas. El nombre de Guamán fue impuesto por los incas después de la conquista cuzqueña, pues su apelativo anterior era el de Chichi (Rostworowski 1989: 133).

Los mitos

Catherine Julien (1985, N° 9) al tratar sobre el guano en el sur, señala la corta información existente sobre este abono, cuyas noticias están diseminadas en unas cuantas crónicas, y manifiesta que no se dispone de información acerca de su extracción en tiempos prehispánicos. Para llenar aunque sea parcialmente este vacío de información, recurrimos a los mitos que muestran las creencias en torno a la obtención del recurso.

Los cronistas Calancha (1977, vol. III, cap. XI) y Arriaga (1968, cap. V) se refieren a la costumbre de los pescadores de ofrecer sacrificios al dios del guano, a quien un autor llama como *Guamancantac* o el otro como *Guamancanfac*. Decían que, antes de arriesgarse a la mar, los indígenas imploraban al dios del guano para pedir su autorización para la empresa que iban a iniciar.

No sabemos el aspecto que tenía esa divinidad y posiblemente la representaban como un ave ornitomorfa; podemos suponer así que *Guamancanfac* era reproducido en la iconografía. ¿En qué forma imaginarían a *Guamancanfac* o *Guamancantac*? Como hipótesis de trabajo sugerimos que este personaje no podía ser un ave productora de guano porque la primera parte de su nombre *guamán* significa halcón; por tanto, puede haber sido representado como un ave de rapiña (González Holguín 1952).

Evidentemente, se trata de una traducción del idioma mochica al quechua; sin embargo, queda la segunda parte del nombre, es decir *canfac* o *cantac*, difícil de traducir por no existir un diccionario de voces mochica. Yacovleff (1932) demostró la importancia del águila pescadora en la iconografía moche (*pandion haliartus carolimensis* GMEL; María Koepke 1964), lo que nos hace suponer que se trata de esta ave.

Las dádivas y los sacrificios de los pescadores consistían en un ayuno que se prolongaba durante dos días, sin comer ají (*capsicum sp*), ni sal ni tener acceso a sus mujeres. Antes de ha-

cerse a la mar, vertían un poco de chicha a la playa. A su retorno, cargados de guano, también ayunaban otros dos días y sólo después celebraban su retorno con bailes y festejos.

Otro mito narrado por Calancha (Ibid) se refiere a la lucha entre el dios Pachacamac y su hermano Vichama (ver Rostworowski 1992). Este último personaje y el Sol, su padre, exterminaron a toda la población costera en represalia por no haber impedido la muerte de la madre de Vichama. Sin embargo, no tardaron en arrepentirse pues habían suprimido a los hombres que les rendían culto y sacrificios. Decidió entonces Vichama honrar a los antiguos curacas y señores transformándolos en islas del litoral. Así, una nueva generación de habitantes los adorarían como sus huacas.

El mito muestra que las islas no eran para los indígenas formaciones rocosas, áridas y sin vida, sino que representaban a personajes importantes del pasado, a divinidades y a señores encantados a los que había que venerar con ofrendas y celebraciones.

Arriaga (ibid.) aumenta la información sobre las islas al decir que los costeños creían que a ellas se dirigían los difuntos llevados por los lobos de mar llamados *tumi*. En el *Lexicón* de fray Domingo de Santo Tomás (1951) se halla la voz *thome* para señalar a estos mamíferos marinos, dato que relaciona las islas con lugares de entierro. Estas noticias, junto con la sacralización de los antiguos señores y divinidades bajo el aspecto de islas, les confiere singular importancia en la mitología *yunga*.

Para los pueblos prehispánicos, el mundo natural palpita de vida y ahí donde nuestros ojos sólo ven estériles y desoladas islas, ellos percibían a sus antiguos señores y a dioses transformados bajo el aspecto de islas y farallones. De allí que los *yunga* acudieran a las islas para celebrar a sus huacas y a sus difuntos en una época del año que quizá coincidía con la extracción del guano.

Las islas norteñas

En el siglo XIX, cuando se inició la campaña para extraer el guano de islas, todas se hallaban bajo una abundante capa de estiércol. Es posible que durante el virreinato, debido a la tremenda baja demográfica, no se explotara este recurso sino en muy pequeñas cantidades, a diferencia de lo que ocurrió en el sur del país donde se mantuvo una mayor continuidad en su explotación.

Isla de Manabí

Cuando se inició en época republicana la explotación del guano, se hallaron numerosos restos arqueológicos y González La Rosa asumió la tarea de dirigir, entre 1869 y 1872, unos cuestionarios sobre el tema arqueológico a los diferentes gobernadores de las islas guaneras. En las distintas capas de guano se encontraron vasijas de barro de varias dimensiones con figuras de aves, también "figuras de oro", máscaras del mismo metal y gran cantidad de piezas de algodón, además de numerosas "momias, todas sin cabezas - y del sexo femenino". Los tripulantes tomaron los objetos de oro y tiraron a las momias fuera de la borda (González La Rosa 1908).

Isla de Guañape

Lo mismo que en Manabí, en Guañape se hallaron vasijas y planchas de oro y plata, herramientas, instrumentos para tejer, largas "franjas de plata", muy delgadas con animales en relieve, piezas de cerámica, maíz, textiles en pedazos, huevos petrificados, esqueletos de aves y de lobos de mar (González la Rosa, 1908).

Gracias a informaciones procedentes de archivos disponemos de otro tipo de noticias, tales como que durante los siglos XVI y XVII se desató, especialmente en la región de Trujillo, una fiebre por buscar los tesoros de las huacas. En lo relativo a

Guañape tenemos la noticia de que el corregidor del valle de Santa, un tal Cristóbal de Santillán, se puso a excavar en la isla para descubrir los tesoros de su huaca.

No fue Santillán el único que buscó oro y plata en las islas. Anteriormente, un personaje llamado Luis Rodríguez obtuvo en préstamo una pequeña embarcación de Alonso Losano, encomendero de Guañape, para "*dirigirse a las islas de Malabrido de Macabí para abrir una guaca*" (ADL-Protocolos Notariales-Juan de la Mata, año 1570, fojas 12 y 13).

El corregidor del Valle de Santa necesitó de mano de obra para lograr su objetivo y solucionó su problema obligando a la población masculina del pueblo de Guañape a embarcarse para la isla, situada a dos leguas mar afuera, a fin de llevar a cabo la excavación del Santuario.

Como otros españoles, Santillán debió seguramente suscribir un contrato de explotación de la huaca ante escribano, pues son numerosos los documentos de esta índole que se hallan en los archivos. En el expediente que hemos revisado no hay una acusación contra el corregidor por su pesquisa del tesoro, ya que el procurador de los naturales que reunió las protestas de los indígenas se limitó a manifestar la falta de remuneración por el trabajo realizado y la obligación que existía de cumplir con el salario ofrecido.

La arbitrariedad del corregidor perjudicó grandemente a los naturales, porque les restaba el tiempo que destinaban a cumplir con diversos trabajos a fin de reunir el dinero necesario para pagar sus tributos. Entre los deberes del pescador de Guañape se le exigía ser *chasqui*, es decir llevar y traer el correo oficial en un determinado trecho.

Según el testimonio de los indígenas que presentaron sus quejas, los principales no fueron exceptuados del trabajo y fueron forzados a ir a las islas; hasta las mujeres y las niñas debieron acarrear agua y leña durante todo el tiempo que duró la

búsqueda del tesoro (ADL-Corregimiento-Legajo 268-Exp. 3159).

El manuscrito no menciona si llegaron a descubrir el oro de la huaca. Sólo sabemos que el trabajo fue arduo y que duró varios meses. Carecemos de noticias sobre el paraje del santuario, pero la zona debió quedar disturbada, lo que hace difícil hacer cálculos sobre la estratificación de las capas de guano.

La existencia de un santuario en la isla de Guañape había traído como consecuencia que en cierta fecha la población costera se dirigiera a la isla a rendir culto a su divinidad y se formara una romería de los habitantes del litoral.

Otras islas con historia

a) *Don Martín*

La isla frente a Carquín en la costa norcentral del valle de Huaura figura en algunos mapas actuales con el nombre de "San Martín". Sin embargo, nada tiene que ver este nombre con el del Libertador, pues en efecto los mapas antiguos señalan la isla como "Don Martín", nombre que corresponde al del primer encomendero de Huaura. El repartimiento fue otorgado en calidad de depósito por Francisco Pizarro a Martín Lengua, natural de Poechos (Rostworowski 1978a:131).

Este curioso personaje, junto con Felipillo, fue un intérprete de la conquista, y en 1537 por sus múltiples servicios a la Corona, el marqués solicitó al Consejo de Indias y al rey que se le concediese el uso del "don", partícula muy preciada en aquellos tiempos, y que fuese armado caballero pues "lo era en su nación". Además, recibió la encomienda de Huaura y tomó el apelativo de Pizarro, no obstante lo cual la mayor evidencia de su aculturación fue su matrimonio con una española llamada Luisa de Medina (Cedulario del Perú, tomo II: 340-341, Pórras Barrenechea 1948).

Cuando el alzamiento de Gonzalo, su devoción a la familia Pizarro lo llevó a seguir al caudillo rebelde. Al ser derrotado Gonzalo, Martín sufrió las consecuencias de su lealtad y fue deportado a Panamá. Luego consiguió viajar a España y murió poco después.

En páginas anteriores mencionamos la información que aporta Calancha acerca de cómo se convirtieron los antiguos curacas en islas y gracias a este dato podemos señalar que la mayor de las islas del mar de Huaura llevaba por nombre el del cacique Anat. De ese modo, tendríamos una sucesión de distintos apelativos para una misma isla, primero el nombre prehispánico de "Anat", luego el colonial de "Don Martín" y, por último, el republicano evidentemente equivocado que debería ser rectificado.

b) *Islas de Chincha*

Las islas de Chincha situadas en la costa sur-central son tres: del Norte, del Centro y del Sur.

En un documento referente a la extirpación de las idolatrías entre los naturales de la región andina, campaña realizada en Pisco por el religioso Alonso Osorno en 1620, éste manifestó que las tres islas de Chincha eran consideradas como huacas que tenían por nombres los de: *Urpayhuachaca*, *Quillayraca* y *Churruyoc1* (Rostworowski 1977 y 1989).

Albornoz (1967), importante investigador de las campañas de extirpación de la religión indígena en el siglo XVII, también nombra para Chincha a la isla *Urpay Huachaca*. Ahora bien, se trataba de una divinidad costeña, propia de los pescadores y a la que se atribuía ser la responsable de la existencia en el mar de los peces y de las aves marinas. Según Ávila (Taylor 1987), *Urpay Huachac* era una esposa del dios Pachacamac y su culto estuvo muy extendido (Rostworowski 1983).

c) *Isla de San Lorenzo*

La isla de San Lorenzo, situada frente al puerto del Callao, ha merecido trabajos arqueológicos efectuados por Max Uhle alrededor del año 1906. Entre sus hallazgos figuran numerosos objetos. Más de dos mil o tres mil tumbas fueron excavadas, según su entonces ayudante Carlos Romero (1942). Posteriormente, Marcela Ríos y Enrique Retamozo (1978) estudiaron un grupo de objetos de plata procedentes de las excavaciones realizadas por Uhle, que habían quedado depositados en el Museo Nacional de Antropología y Arqueología de Lima. En un apéndice de su artículo publicaron el catálogo de las piezas conservadas en el Museo, que comprende cerámica, textiles, objetos de madera y de piedra, conchas y animales momificados.

Los artefactos hallados en el guano

Durante la fiebre del guano en el siglo XIX, varios artefactos arqueológicos fueron recuperados de entre las capas de estiércol. Es posible que la mayor parte de los objetos encontrados no fueran manifestados, tanto por ignorancia como por el deseo de apropiárselos. Además durante el virreinato los hispanos buscaron incansablemente los tesoros en todo el país, ya fuesen ellos de los difuntos o de huacas, práctica que era común y muy extendida en los siglos XVI y XVII y de la cual no se libraron las islas (Zevallos Quiñones 1994).

Para determinar el fechado de los artefactos encontrados entre el guano, enfrentamos el problema de las fluctuaciones existentes en la producción del estiércol, que aún hoy día es resultado de un delicado equilibrio entre diversos factores climáticos. Importantes son las temperaturas bajas o altas del mar y la estabilidad de la corriente fría peruana. La intromisión de la corriente cálida de El Niño proveniente del norte tiende a ahuyentar hacia el sur los cardúmenes de anchovetas, lo cual afecta profundamente las colonias de aves guaneras que se alimentan de dichos peces. Los vientos alisios que soplan

del sur y del sureste garantizan la normalidad de la corriente fría, pero un cambio en el régimen de los vientos afecta el clima y ocasiona trastornos en cadena. Todos estos factores que se repiten en el tiempo tienen una marcada importancia en la población de aves y de peces y, por lo tanto, en la disminución o aumento del estiércol en las islas.

Es patente la fragilidad de este equilibrio, por lo que resulta difícil calcular la edad de las capas de guano, dado que, como hemos dicho más arriba, el volumen de los depósitos de estiércol varía según las situaciones climáticas.

Durante un largo período la Compañía Administradora del Guano mantuvo estadísticas respecto del número de aves y la producción guanera, y en los boletines se observa un registro de las fluctuaciones a las que es sometido el recurso, con una disminución o un aumento del estiércol. De estas estadísticas se desprende, por ejemplo, que la producción se incrementó notablemente entre los años 1909 a 1939, en los que se produjo la cifra récord de 168,000 toneladas de guano, pero a partir de entonces se observa un notable descenso a consecuencia de la mortandad de las aves (Llosa Belaúnde 1949, julio, vol. XXI, N° 7:200).

Con estas reflexiones sobre las oscilaciones que se presentan en la producción guanera y las perturbaciones de los buscadores de tesoros, es arriesgado emplear la profundidad de las capas de guano, como hizo Kubler (1948), para fechar los artefactos hallados en el estiércol, puesto que la producción de abono no se forma de manera regular ni continua en períodos de igual duración. La mayoría de los objetos encontrados han desaparecido a la fecha.

En su artículo Kubler nombra varios objetos hallados en el espesor del estiércol y fecha los artefactos de Chíncha como perteneciendo a los siglos XIII y XIV, mientras los de las islas de Guañape y Macabí pertenecían a los siglos VII al XI. Siempre, según el mismo autor, la representación de personajes des-

nudos o con la soga al cuello indicaría una presencia mochica en el sur.

Para mayor información veamos lo que dice González La Rosa sobre las islas de Chincha, en las que la profundidad del guano alcanzó de 100 a 200 pies y es mayor el número de objetos hallados. Swayne envió a Squier ocho láminas de plata repujada que representaban peces y le escribió informándole acerca de cómo fueron encontradas por el capitán italiano Juan Pardo. Este personaje vio sacar el cuerpo sin cabeza de una mujer y a cierta distancia fue descubierta una cabeza, sin especificar si pertenecía al cuerpo señalado. Los operarios se repartieron el oro o lo vendieron quizá a los capitanes de los buques que cargaban el guano, en tanto que a la momia la arrojaron al mar.

Según González La Rosa (1908), los artefactos hallados en Chincha provenían del Chimú y de Chincha, pero claro está que en dicha época no se conocía nada de los mochicas y no existía arqueología.

Las diversas profundidades a que fueron hallados los objetos entre las capas de guano y la inseguridad y contradicciones de la información hacen difícil fechar los objetos sin verlos, más aun porque no se puede definir con exactitud la producción sistemática del estiércol, que varía según las condiciones climáticas.

La extracción del guano de las islas realizada en el siglo pasado se hizo en ausencia de personas interesadas en el pasado, situación que ocasionó la pérdida irrecuperable de la información. En ese entonces no se podía pensar en la intervención de un arqueólogo, pues aún no los había en el país, pero la riqueza del antiguo Perú en oro y plata fue tan abrumadora que no podían faltar los tesoros en las islas, depositados como ofrendas a las huacas y a los difuntos.

Recapitulación

Las islas del litoral formaban parte del acervo cultural de los antiguos pobladores de la costa. Sus mitos y leyendas hacían de ellas antiguas divinidades o bien señores encantados bajo un aspecto rocoso. Al igual que las *guanca* o piedras sacralizadas presentes en todo el ámbito andino, semejantes a los *apus* de los cerros nevados, las islas encarnaban a seres tutelares a quienes se ofrecían sacrificios, y eran también lugares apacibles para el descanso de los difuntos.

Ahora las islas han perdido su magia y sortilegio; en ellas sólo vemos formaciones rocosas, solitarias, batidas por las olas, barridas por los vientos, habitadas por lobos de mar y aves marinas. Desgraciadamente, la ignorancia y la incuria han destruido para siempre la posibilidad de conocer su pasado.

Documentos citados

Archivo Departamental de la Libertad (Trujillo) (sigla usada ADL)

Corregimiento: Legajo 268 - Exp. 3159

Protocolos Notariales: Juan de la Mata, año 1570, fojas 12 y 13.

Archivo General de Indias - Sevilla (sigla usada AGI) Justicia 456, fol. 1871.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Albornoz, Cristóbal

- 1967 La Instrucción para descubrir las Guacas del Pirú y sus Camayos y Haciendas / fines del siglo XVI, *Journal de la Société des Américanistes*, París.

Ávila, Francisco

Ver Taylor

Benson, Elizabeth P.

- 1995 *Art, Agriculture, Warfare and the Guano Island, en Andean Art: Visual Expression and its Relation to Andean Beliefs and Values*, Penny Dransart, ed., *Archaeology Series 13* Avebury, Aldershot, Worldwide, England.

Bonavia, Duccio

- 1974 *Ricchata Quellccani. Pinturas murales prehispánicas*, Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima.

Calancha, Fray Antonio de la

- 1975-1978/1638 *Crónica Moralizada*, edición de Ignacio Prado Pastor, 6 tomos, Lima.

Carrera, Fernando de la

- 1644 *Arte de la Lengua Yunga de los valles del Obispado de Truxillo del Perú, con un confesionario y todas las Oraciones traducidas en la lengua y otras cosas*, impreso por José Contreras, Lima.

Cedulario del Perú

- 1948 Siglos XVI, XVII, XVIII, 1534-1538, publicado por Raúl Porras Barrenechea, Colección de documentos inéditos para la historia del Perú.

Cieza de León, Pedro

- 1941 *Crónica del Perú*, Espasa Calpe, Madrid.

- Cobo, Fray Bernabé
1968/1653 *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- González Holguín, Diego
1952/1608 *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú. La amada Quechua*, Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional de San Marcos, Lima.
- González La Rosa, M.
1908 "Estudio de las antigüedades peruanas halladas bajo el huano", *Revista Histórica* N° 3, Lima.
- Julien, Catherine J.
1985 Guano and Resource Control in Sixteenth Century Arequipa, en Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris, eds., *Andean Ecology and Civilization, an Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*, University of Tokyo Press.
- Koepke, María
1964 *Las aves del Departamento de Lima*, edición particular, Lima.
- Kubler, George
1948 Towards absolute time: Guano Archaeology, *Memoirs of Society for American Archaeology* N° 4, Salt Park City.
- Llosa Belaunde, Carlos
1949 *Boletín de la Compañía Administradora del Guano*, Vol. XXI, N° 7, Lima.
- Muelle, Jorge y Robert Wells
1939 "Las pinturas del Templo de Pachacamac", *Revista del Museo Nacional*, Tomo VIII, N°3, Lima.
- Porrás Barrenechea, Raúl
1948 Ver Cedulaario del Perú.

- Ríos, Marcela y Enrique Retamozo
1978 "Objetos de metal procedentes de la Isla de San Lorenzo", *Arqueológicas* 17, Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.
- Romero, Carlos
1942 El Callao desde sus orígenes más remotos hasta el siglo XVI, *Revista Histórica*, tomo XV, Entrega III, Lima.
- Rostworowski de Diez Canseco, María
1977 Etnia y Sociedad Costa Peruana prehispánica, Instituto de Estudios Peruanos.
- 1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1983 *Estructuras andinas del poder, Ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1989 *Costa peruana prehispánica*, Segunda edición de Etnia y sociedad, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Santo Tomás, Fray Domingo
1951/1563 *Lexicón*, Edición facsimilar Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Taylor, Gerald
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Uceda, Santiago y Elías Mujica (eds.)
1994 *Moche*, Propuestas y Perspectivas, Universidad Nacional de La Libertad, Trujillo.

Vásquez de Espinoza, Antonio
1948/1629 *Compendium and Description of the West Indies*,
Smithsonian Miscellaneous Collection, Washington.

Yacovleff, Eugenio
1932 Arte antiguo peruano, las falcónidas en el arte y en
las creencias de los antiguos peruanos, *Revista del
Museo Nacional*, tomo 1, N° 1, Lima.

Zevallos Quiñone, Jorge
1994 *Huacas y huaqueros en Trujillo durante el virreinato
(1535-1835)*, Trujillo.

*ACTAS DEL IV CONGRESO
INTERNACIONAL DE ETNOHISTORIA
TOMO I*

Se terminó de imprimir en el mes de julio de 1998, en los talleres gráficos de Editorial e Imprenta DESA S.A. (Reg. Ind. 16521) General Varela 1577, Lima 5, Perú.

