



ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL

ETNOHISTORIA

TOMO II

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL DE
ETNOHISTORIA
TOMO II

ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL DE ETNOHISTORIA

TOMO II



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo II

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 Miro 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 Gherzi
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 II

ETNICIDAD

1. Los procesos de desintegración sociocultural indígena durante el siglo XVI y comienzos del XVII en el sur del Brasil y Río de La Plata.
Leonel Cabrera Pérez, Isabel Barreto 15
2. Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: El Cacicazgo de Codpa, 1650-1780.
Jorge Hidalgo, Alan Durston 32
3. Chuchos o curis y otros nacimientos.
Ladislao H. Landa V. 76
4. Las comunidades indígenas de Cajatambo
Ricardo Portocarrero Grados 107
5. Reconstitución de linajes andinos coloniales.
Gerardo Quiroz. 131
6. Forasteros en Lima: Los "huidos" y las relaciones con sus pueblos de origen.
Teresa Vergara Ormeño 148
7. Los pueblos de indios de Jujuy y la Rioja a través del análisis de una visita (fines del siglo XVII).
Roxana Boixadós, Carlos Zanolli 150

FRONTERAS ÉTNICAS Y TERRITORIALIDAD

1. Los mitmakuna en la frontera Septentrional del Tawantinsuyu

	<i>Cora Bunster</i>	155
2.	Relaciones interétnicas: Fronteras y territorialidad entre los Soras del macizo de Charcas. <i>Mercedes Del Río</i>	157
3.	Territorialidad discontinua y permanencia de etnias en Arequipa: La chimba de Tiabaya, entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVIII. <i>Luis Daniel Huamán Asillo</i>	159
4.	El Tucumán colonial y charcas. Nuevos aportes. <i>Ana María Lorandi</i>	184
5.	Niveles de integración y fronteras étnicas en Huarochiri: nuevos datos en relación al anónimo del siglo XVII. <i>Juan Ossio Acuña, Guillermo Astete, Ana Lecaros</i>	205
6.	Etnohistoria en el área centro-sur. <i>Luis Carlos Parentini</i>	207
7.	Relaciones costa sierra a través de la memoria oral andina. <i>Liliana Regalado de Hurtado</i>	235
8.	El surgimiento de hombres poderosos en las sociedades segmentadas de la Frontera Inca: El caso de Machimolonko. <i>Oswaldo Silva Galdames, Cristiana Farga Hernandez</i>	255
9.	Territorio y etnicidad en los pueblos Mesoamericanos durante la época colonial. <i>Marina Zuloaga</i>	266

METODOLOGÍA Y FUENTES

1.	La difusión de las noticias sobre el descubrimiento del Perú a través de las ediciones italianas <i>Concepción Bravo Guerreira</i>	287
2.	Escritura y habla en el siglo XVI: Un proceso de textualización en la crónica y la reelección copiosa y verdadera de los Reinos de Chile (1558). <i>Patricio Cisterna</i>	303
3.	Visões da conquista: verso e reverso (Pela construção da etno-história do Guarani colonial).	

	<i>Maria Leônia Chaves de Resende</i>	328
4.	Los historiadores Lambayecanos y su aporte a la historia regional. <i>Pedro Delgado Rosado</i>	342
5.	Testamentos de indios del noroeste argentino. <i>Margarita E. Gentile</i>	344
6.	Hacia una nueva historia ambiental del extremo del norte del Perú: Aportes para la descentralización y el desarrollo sustentable. <i>Anne Marie Hocquenghem</i>	355
7.	La historia oral en Bolivia: perspectiva de estudio. <i>Juan H. Jáuregui, Mariana Peres Velasco</i>	357
8.	El doctor Barros de San Millán defensor de los "señores naturales" de los Andes. <i>John V. Murra</i>	359
9.	O conceito de negritude como violentação da lingua, manifesto num racismo anti-racista. <i>Evandro Oliveira de Brito</i>	378
10.	Las acllas: la formación de una categoría. <i>Franklin Pease G.Y</i>	390
11.	La deformidad y las prácticas discursivas sobre la otredad en el encuentro entre andinos y europeos. <i>Verónica Salles-Reese</i>	403
12.	The maximist and minimalist bias in andean scholarship: 20 th Century trends. <i>Richard P. Schaedel</i>	425
13.	La cultura andina y Las Casas <i>Hidefuji Someda</i>	436
14.	Después d ela etnohistoria: Desencuentros y encuentros entre dicurso antropológicos e históricos. <i>Mark Thurner</i>	459

PIZARRO

1.	La encomienda del Inca. <i>Catherine Julien</i>	489
2.	Cómo Francisco Pizarro se apoderó del Perú. <i>John H. Rowe</i>	517

3. Las encomiendas de Hernando Pizarro.	
<i>Rafael Varón Gabai</i>	535

ETNICIDAD

Coordinador: Juan Ossio

Los procesos de desintegración sociocultural indígena durante el siglo XVI y comienzos del XVII en el Sur del Brasil y Río de La Plata

Leonel Cabrera Pérez

Isabel Barreto

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Introducción

En los territorios atlánticos de la América del Sur comprendidos entre los 28° y los 36° de latitud sur, el conquistador del siglo XVI encontró diferentes grupos humanos, algunos de los cuales culturalmente pueden ser incluidos dentro de un formativo generado en la región durante los últimos 3,000 años. Los procesos desencadenados directa o indirectamente por el arribo del europeo llevan a profundas modificaciones en demográficas, sociales y económicas, debido a lo cual declinaron y desaparecieron las sociedades más complejas en forma casi vertiginosa, y perduraron por más tiempo sólo los grupos cazadores de tipo pampeano, con estructuras socioculturales mucho más distantes del sistema introducido por el conquistador.

La historiografía regional no reparó, hasta épocas muy recientes, en estas sociedades Formativas, dejando enteramente de lado los complejos procesos de relaciones interétnicas desencadenados. Las ideologías dominantes, sumadas a los procesos históricos ocurridos en el área, explican por qué sólo a partir del abordaje arqueológico de la región, extremadamente reciente, comenzaron a visualizarse tales sociedades, las que, alcanzando los tiempos históricos, resultaron desconocidas para los enfoques historiográficos. (Bracco Boksar, R. 1992; Cabrera Pérez, L. 1992; López Mazz, J., 1992). Una relectura de tales testimonios históricos tempranos ha permitido hoy aproximar-

se a los intrincados desarrollos y a las modalidades de relación, integración y exterminio ocurridos en la región (Cabrera Pérez, L. & Femenías, J. 1991; Cabrera Pérez, 1993).

Los territorios aludidos incluyeron, a través del tiempo, diversos grupos humanos que mostraron diferentes adaptaciones al medio y estructuras socioculturales. Hacia el arribo del europeo (S. XVI), el área en estudio se encontraba limitada por dos desplazamientos tupiguaraníes diferentes. Por un lado, en el oeste, los que habían descendido por los ríos Paraná y Uruguay en una época reciente, alcanzando el Río de la Plata. Estos guaraníes del Delta del Paraná habían ejercido diferentes grados de influencia sobre los grupos locales. Por otro, en el este, sobre la costa Atlántica, desplazamientos tupiguaraníes con mayor antigüedad que los anteriores habían alcanzado los territorios algo más al sur de Santa Catalina, generando igualmente, a través de diferentes procesos de relación, pacíficos o no, diversos grados de "guaranización" dentro de las poblaciones locales. Estos grupos "guaranizados" del este mostraban una estructura formativa y se extendían por el sur del Brasil hasta la boca del Río de la Plata. Recibieron diferentes denominaciones, pero fueron englobados frecuentemente por los informantes tupiguaraníes bajo el nombre genérico de "tapuias". Dichos tapuias del sur mostraban, aparentemente, una estructura sociocultural no demasiado diferente a la de sus vecinos tupiguaraníes en sus aspectos económicos y políticos, aunque con claras diferencias en lo que respecta a lo supraestructural.

En las áreas intermedias -las regiones llanas centrales de la antigua Banda Oriental- se localizaban bandas nómades o seminómades de cazadores de tipo pampeano, que a partir del Río de la Plata se extendían hacia el norte por las amplias llanuras: charrúas, minuanes, guenoas, yaros y bohanes, quienes ostentaban estructuras socioculturales muy distantes del conquistador y por lo tanto formaban contingentes humanos en principio difíciles de introducir en el sistema socioeconómico invasor. Permanecieron inicialmente alejados del proceso desencadenado y pudieron sobrevivir por mayor tiempo, al menos hasta una segunda etapa de conquista, que implicó la ocupación real y directa del territorio.

Se pueden diferenciar distintas etapas dentro del proceso general de relaciones europeo-indígenas en la región sur de Brasil y Río de la Plata:

a) Ausencia de ocupación directa del área por parte del europeo, salvo en forma esporádica. Implica fundamentalmente la utilización del área como territorio de paso, con contactos fortuitos reducidos en general a la costa atlántica y del Río de la Plata. Cronológicamente, podemos ubicar esta etapa aproximadamente entre el 1500 y el 1550.

b) Sin ocupación directa del territorio. Con excepción de la segunda fundación de Buenos Aires (1580), se generan grandes transformaciones sociodemográficas que incluyen el despoblamiento de la región, en particular la del este, a través de nuevas enfermedades introducidas indirectamente en el continente y fundamentalmente a causa de la extracción masiva de la población indígena para ser usada como elemento esclavo. Se ubica a partir del 1550 y alcanza el segundo tercio del siglo XVII.

c) A partir de 1680 comienza la ocupación directa del territorio y su explotación a través de su riqueza ganadera generada recientemente. Los indígenas sobrevivientes han transformado sus patrones culturales en un intento de adaptación a las nuevas condiciones del área. Se tornan ecuestres, cambiando su economía, armamento y movilidad en función de los nuevos tiempos. Inicialmente, fueron aliados del colonizador en las tareas de matanza o arreadas de ganado. Luego, frente al surgimiento de la propiedad privada, se transformaron en un factor de desorden y se promovió su neutralización y aniquilamiento.

En el presente trabajo nos concentraremos fundamentalmente en las poblaciones "guaranizadas" del sur del Brasil y del este del territorio uruguayo, estos tapuias del sur que sufrieron en poco más de 50 años una vertiginosa disminución demográfica hasta su aniquilamiento total. Dichas poblaciones muchas veces no se habían aún enfrentado directamente con el europeo y otras ni siquiera habían alcanzado a verlo, cuando las nuevas estrategias economico-sociales fueron determinando indirectamente su

aniquilamiento debido a las nuevas enfermedades y las capturas masivas de estos antiguos pobladores del área, que por más de 3,000 años habían desarrollado en la región sociedades de relativa complejidad sociocultural.

Los primeros contactos interétnicos

La falta de interés inicial en el territorio lleva a un contacto muy furtivo y esporádico con los indígenas de la región. Primero, en la búsqueda de un pasaje hacia las Molucas, el Río de la Plata atrajo a los navegantes, quienes rápidamente comprobaron que, si bien no conectaba con el Pacífico, sus pobladores nativos daban testimonios de cuantiosas riquezas que fueron despertando nuevos intereses. El territorio adquiere así un papel distinto: el de tierra de paso hacia el interior del continente, cuyas supuestas riquezas fueron aportando topónimos que demuestran el interés por la tierra bajo la óptica mercantilista dominante. Los territorios del este de todas formas seguían siendo una mera región de paso "sin provecho" alguno, reduciéndose los contactos a algunos puntos del litoral y en general ocasionados por hechos fortuitos: temporales, naufragios, falta de alimentos, etc.

A pesar de la situación general reseñada, ciertas áreas, en particular aldeas tupiguaraníes con ubicaciones estratégicas, se transforman en informantes, intérpretes, guías, proveedores de alimentos, mano de obra pesada, etc. Santa Catalina, por ejemplo, se convirtió en un centro de información donde se tomaban lenguaraces que oficiaban de guías. Ellos nos legaron su visión del mundo circundante de la época, de su gente, su flora o fauna, testimonios que nos han llegado a través del relato, muchas veces despreocupado, que el cronista tomó de su boca.

En general, los procesos de relación fueron pacíficos, salvo excepción, a pesar del acoso que soporta el indígena local, ya sea en la obtención de recursos para el conquistador o en las indagaciones sobre la existencia de "riquezas" en la región. Los asentamientos son transitorios y se relacionan con el control de lugares específicos con valor estratégico o próximos a las rutas

principales que debían llevar a los tesoros del continente. A pesar del escaso contacto, las poblaciones locales sufren disminuciones notorias, debido a las epidemias que diezman principalmente a aquellos grupos que habitan en aldeas más próximas a los lugares donde moran los europeos. La viruela, por ejemplo, según el relato de Anchieta y documentos que hemos ubicado, causó numerosas muertes poco después de la fundación de Sao Paulo. (Buarque de Holanda, S., 1966:72; A.N.M. Clero-Jesuitas. Leg. 97 N 8-3). El sarampión, aunque benigno para los blancos, también los afectaba y se extendía con gran pestilencia entre los indígenas que, carentes de protección hereditaria, morían sin remedio (Reis de Queiroz, S.R. 1992:99). El uso de mujeres indígenas como concubinas y de jóvenes y niños como personal de servicio o en las tareas de cultivo resultó muy frecuente, lo que constituyó otro factor importante de desintegración, aunque sólo afectó áreas muy localizadas (Roulet, F. 1993:187).

El indio como fuente de recursos

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, una vez establecidos algunos centros poblados en las costas atlánticas del Brasil, la situación cambió radicalmente. Ya en 1532 se había fundado San Vicente, al que le habían seguido otros intentos poblacionales, entre los cuales destacan Iguapé, Cananéia, Itanhaém, pero sólo el primero alcanzó ciertos niveles de prosperidad como cabeza de capitania. Su fundador, Martim Alfonso de Souza, llevó de la isla de Madeira el cultivo de la caña de azúcar, que luego prosperaría sobre todo en el norte, al constituirse en un motor fundamental en los procesos socioculturales. En 1554 se funda Sao Paulo, centro urbano que se transformó en el asentamiento más importante de la región de la Piratininga y en el cual se protagonizó la gran aventura del "bandeirismo".

Mientras el norte desarrolló el monocultivo de caña de azúcar en régimen de gran propiedad trabajada bajo la masiva incorporación de negros africanos, San Vicente evolucionaba por diferentes factores ambientales y políticos hacia una economía de subsistencia basada en la mano de obra indígena:

"Tanto negros como indios eran esclavos, pues los intereses de la colonización mercantil exigieron el renacimiento de la esclavitud, un fenómeno históricamente nuevo, característico de la edad moderna. Al contrario que en la antigüedad, no surge naturalmente sino impuesta por un orden de acontecimientos que se inaugura en el siglo XV con los grandes descubrimientos ultramarinos y pertenece enteramente a ella". (Reis de Quiroz, S.R. 1992:82.)

El disponer de mano de obra en gran número era fundamental para atender las actividades económicas, la guerra y la defensa de los habitantes locales. Para ello eran necesarios fuertes contingentes de naturales, los cuales inicialmente fueron provistos por las poblaciones próximas. (A.N.M. Sec. Cle-ro-Jesuitas. Leg. 97 N 8-3). Dada la disminución constante y vertiginosa de los indígenas a causa de la desintegración social generada fundamentalmente por las epidemias y los trabajos forzados, se promovió la expansión cada vez más hacia el oeste de las relaciones comerciales con fines de captura. Así, se alcanzaron áreas distantes, utilizándose las poblaciones locales en un comercio básicamente costero pero penetrando con sus consecuencias, profundamente, el continente. Este comercio de "rescate", como se lo conoció en la época, que implicaba la captura y la esclavización del indígena, luego de agotado el litoral atlántico, con un costo muy bajo, se orientó en una segunda etapa hacia el interior y dio lugar, hacia fines del primer tercio del siglo XVII, a los enfrentamientos entre bandeirantes y misioneros, con consecuencias demográficas y culturales muy significativas.

Si bien no es fácil calcular hoy la población indígena de estas regiones al comienzo del proceso de conquista, las fuentes parecen coincidir en señalar para el siglo XVI la existencia de áreas densamente pobladas. A manera de ejemplo, Hernandarias informaba al rey que los indios de la costa atlántica:

"...son muchos y solo entre santa catalina y el rrio grande se entiende ay mas de çien mil naturales lo cual he creydo porque auriendome ynformado en diferentes ocasiones y de muchos años a

esta parte siempre an concordado los que tienen notiçia desto en decir ay mas desta quantidad". (R.B.N.1937 1(1):590).

Ruy Díaz de Guzmán afirmaba a su vez que sólo en las riberas de la laguna del Mbiaça (Río Grande del Sur) había poblados más de 20,000 arachanes (guaranizados) (1914:10). Para la región interior, entre el río Uruguay y el litoral atlántico, Meliá (1986:61) calcula que la población debió ser de unos 60,000 individuos. Esta demografía original, como veremos, disminuyó rápidamente.

En San Vicente, el indio fue esclavizado desde la llegada del blanco hasta el punto que la región fue conocida como Puerto de Esclavos y al indígena se lo llamaba en la documentación de la época "*el negro de la tierra*". En 1548, antes de la fundación de Sao Paulo, la capitanía contaba con 3,000 indios apresados para una población de 600 habitantes (Prado, P. 1972:48), lo cual nos muestra claramente una situación que luego se incrementó notoriamente. En 1616 Sao Paulo contaba, según un testimonio de la época, con "*ochocientos vecinos y tres mil hombres blancos de ttomar Armas y quinse mil yndios*" (A.H.S.P.1949:112-114). El indio, además de servir a las necesidades de la villa, constituía también una mercancía susceptible de ser vendida a las regiones que la solicitasen, en particular a partir de la ocupación holandesa en el norte, al desorganizarse el tráfico negrero desde África, para lo cual se recurrió con mayor énfasis a los proveedores paulistas.

Hacia 1570, siendo el despoblamiento tan notorio ya en algunas regiones de la costa del Brasil, las prácticas de "rescate" habían alcanzado tal desarrollo que el rey don Sebastián intentó reglamentar la situación en función de los abusos que se cometían con la población indígena. Señalaba que: "... *tendo eu informado dos modos ilicitos que setemnas parte do Brasil emcativar os Gentioz dezdas partes edosgrandes inconvenientes q. dittonascem assy poras consciencias das persoas queos cativao q. los ditos modos como para aquetoo ameuservicio...*" se prohibía la capturas de indígenas en adelante "*salvo aquelles queforem tomados emguerra justa que os Portugueses fiserem aosditos gentios com autoridade elicença minha, ou domeu Gov.or dasdittas partes ouaquellas que costumao saltear os Portugueses ou aotros gentios para os comerem...*" , debiéndose en este caso

denunciar e inscribir a los cautivos en los libros de las proveedurías correspondientes. (A.T.do T.: Manuscritos da Livreria. Assuntos do Brasil. L.169-3.f166). Las posibilidades que ofrecía Albalá de seguir cumpliendo tales prácticas bajo un aparente marco legal, sumadas a los intereses económicos y la situación particular que se generó a partir de 1580 con la unión de las coronas ibéricas en la figura de Felipe III y la consecuente disminución de las tensiones en el área de frontera, llevarán en los hechos a una total libertad del empresario paulista en su accionar.

Señalaba el padre Jerónimo Rodrigues en 1607:

"E estas sao as consciencias dos brancos que cá vêm. Mas de que nos espantamos? pois os religiosos e vigairos e administrador e governador de rio etc. mandan cá e com esta capa se defendem os que cá vêm, dizendo que têm mulher e filhos, e que, se os sobreditos cá mandan, quanto mais eles!...e por esta causa nos pareceu in Domino nao se poder fazer nada com estes, assim pela pouca ajuda que dos brancos temos, antes muita desajuda, como por estes estarem tao metidos nestas vendas e cobiças, e nao termos força para os podermos sujeitar à lei de Deus, o que se pudera facilmente fazer se tiveram de quem haver medo, por ser gente coitada e acanhada". (Leites, 1940:245.)

Las poblaciones indígenas sufrieron un proceso de desintegración intenso y quedaron de hecho a merced de los empresarios lusitanos, lo que afectó amplias zonas del continente a través del comercio de "rescate". Tal término "rescate" llegó a tener un uso amplio, designando tanto a la mercancía misma, su precio, el acto de vender o comprar, etc., pero *"su sentido predilecto en el lenguaje del tiempo, familiar, histórico, jurídico, fue el de comprar indios esclavos a los mismos indios"*. (Salaberry, J.F. 1926:132.)

El procedimiento era más o menos el siguiente: *"... entravam portugueses em navios pequenos, deixando os grandes em alto mar..."* (Porto, 1943:38). Las embarcaciones llegaban a lugares acostumbrados y de allí salían los recados para el interior, corriéndose la voz de la presencia de los lusitanos:

"Tanto que chegam os correios ao sertao, de haver navio na barra, logo mandam recado polas Aldeias pera virem ao resgate. E pera isso trazem a mais desobrigada gente que podem, scilicet, moços e moças órfas, algumas sobrinhas, e parentes, que nao querem estar com eles ou que os nao querem servir, nao lhe tendo essa obrigação; a outros trazem enganados, dizendo que lhe farao e acontecerao e que levarao muitas cousas; e outros muitos vêm por sua própria vontade, com suas peles, redes, e tipóias, pera resgatarem com seus parentes o que tem necessidade. E a estes tais em pago de lhes trazerem de tao longe (que muitas vezes com a fome e cansaço morrem) ofio, redes, tipóias, e pelejos, vendem..." (Leites, 1940:244.)

El pago se hace generalmente con ropa:

"calções de damasco, raxetas, meias de agulha, camisas, chapéus forrados, aneis, cadeias de tiracolo de alquimia e todo género de ferramentas, contarias e resgates". (Idem. :243.)

Se cubrían áreas muy distantes: *"... estao tao longe os Arachás, aonde vai este recado, que as vezes poem, em ir e vir, três, quatro meses"* (Leites, 1940:243.), mientras los blancos esperaban en la costa. El Río Grande del Sur se transformó desde temprano en un centro de captura importante. En 1599 el gobernador de Buenos Aires, don Diego Rodríguez de Valdez, informa al rey que el año próximo pasado "en el puerto del Biaza que por otro nombre llaman el río de Patos allo un barco con soldados de la dicha Captanía de san Bicente y orden del capitian y de los de la camara della para rescatar en el dicho puerto yndios de los que alli residen". (A.G.I. Audiencia de Charcas 45. 74-4-30).

Las consecuencias

La desintegración social consecuencia de los procesos de relaciones planteados es notoria y hacia comienzos del siglo XVII alcanza un ritmo vertiginoso. Diferentes testimonios nos muestran una dramática situación. Cuando el padre Roque González entró en el Tape, las poblaciones habían disminuido notoriamente. Lozano atribuía tal disminución de un territorio que consideraba

como populoso el comercio que sus "vecinos" hacían de esclavos con los portugueses y mamelucos que entraban en lanchones y botes por el "Iguaí", es decir el Guaíba. (Lozano, 1873:32.). El padre J. Rodríguez en 1607 señalaba igualmente que los indígenas del área atlántica "*... sao já muitos poucos, e parece nao durarao muito, conforme a pressa que os brancos lhe dao*". (Leites, 1940:229.. Hacia 1609, el entonces gobernador de las Provincias del Plata, Hernandarias, se refería a las entradas continuas y despoblamiento que hacían los paulistas, "*... los que se van llevando tanta gente desta provincia del bíaça (Ibíaça) al Brasil mediante rescate y por la fuerza de las armas, los que son retenidos entre ellos y vendidos como esclavos*". (Porto, 1937:54.) Nicolás del Techo resumía la situación señalando que las bandeiras paulistas "*llevaban la devastación desde el río Amazonas hasta los treinta grados de latitud meridional*". (1897,IV:47.)

Hacia fines del primer tercio del siglo XVII, los territorios próximos a la costa atlántica lucen prácticamente despoblados. Los antiguos tapuias del sur ya han desaparecido y le será necesario al empresario paulista abordar otras poblaciones del interior para poder satisfacer las crecientes demandas que la economía requería. Los pueblos misioneros de Guairá, Itatim y Tape, donde los jesuitas españoles habían concentrado a millares de indios, representaban un blanco fácil y tentador. Los indios ya pacificados y habituados a las actividades agrícolas, pastoriles y artesanales, eran mucho más rentables desde el punto de vista económico que el indio aún por domesticar, carente de hábitos de trabajo y de convivencia compatibles con el sistema occidental. Se entabla así una lucha a muerte entre jesuitas y bandeirantes respecto de la esclavización indígena, la que tendrá resonancias mayores en el ámbito hispano-lusitano, por diferentes factores, de lo que el tema había tenido hasta ese momento. La difusión y el tratamiento del hecho que hace la orden jesuítica, como forma de defensa de un sistema ya próspero o con grandes perspectivas, así como el interés "restaurador" separatista de las cortes lusitanas a partir de 1640, entre otros hechos, conformaron una situación notoriamente diferente de la ocurrida durante el siglo XVI y primeros años del XVII, al momento del despoblamiento del área atlántica.

El comercio de rescate implantado significó la caza del in-

dígena por el indígena, lo que creó situaciones extremadamente complejas de relaciones intergrupales, alteró las formas de convivencia y generó nuevas situaciones en lo económico, en las guerras intertribales, en el uso de prisioneros, en los lazos de parentesco, etc. El conquistador manipuló las situaciones sociales con resultados diferentes, lo que ahondó las crisis estructurales puestas de manifiesto. El padre Jerónimo Rodrigues (1605-1607) señalaba:

“... vem a venderem-se uns aos outros com tanta crueldade, sem terem respeito às pessoas, que vendem serem suas parentas ou nao. E assim vendem a varejo quantos podem, scilicet, sobrinhos, sobrinhas e até alguns rapazes de menos de 15 anos têm ousadia para venderem. Depois que aquí chegamos, té houve índios que venderam seus próprios enteados, a própria mulher, outros vendem as verdadeiras sobrinhas porque nao querem andar com elas, outro por se contentar de uma mulher casada, pera a haver, vendeu-lhe o marido. Outro pobre moço, estando pescando, vem outro por detrás e dá com ele no navio...” (Leite, S. 1940:234.)

El resultado fue el rápido despoblamiento del área, ya que si bien inicialmente los indígenas de la costa por situaciones de “pactos” comerciales cazaban indios en el interior o traían prisioneros de guerra, como acabamos de ver, en función de la creciente demanda, las reservas disminuyen rápidamente a causa de los trabajos forzados, desconocidos totalmente para la población indígena, las nuevas enfermedades introducidas y el bajo costo inicial de reposición. Luego, los “cazadores”, se transformaron frecuentemente en “cazados” y, dado el alto grado de desintegración sociocultural operado hacia dentro de las poblaciones del área, donde debieron sumarse diferentes factores de distorsión, se alcanzó en muy poco tiempo el aniquilamiento completo de las poblaciones.

Entre los factores distorsionantes cabe mencionar los movimientos de población voluntarios hacia el interior del continente, donde el proceso de captura no había aún alcanzado la intensidad de las áreas costeras. Señalaba Irala en 1556 que la costa atlántica *“...han la despoblado los portugueses que estan en sant vicente con los*

dichos yndios topis llebandolos muchos dellos con engaños metiendolos en los navios y vendiendolos en todos los pueblos que tiene poblados el sermo. rrey de portugal (...) e los mas de los yndios que vibian en la dicha costa han entrado la tierra adentro treinta y quarenta leguas por miedo de los dichos portugueses". (R.I.P.1901.3(30):28-29.)

De hecho, dichas prácticas de comercio y esclavización de indígenas habían resultado bastante frecuentes, incluso en relación con las poblaciones españolas, durante el siglo XVI. Diego Téllez de Escobar denunciaba en su *Memorial* que durante el gobierno de Irala había venido "un portugues de la costa del brasil que truxo algund hierro y herramientas para contratar en la tierra y el mesmo domingo de yrala le dio yndios e yndias de la tierra a trueco de aquel hierro que el traia y dio lugar que sacase del pueblo e de la tierra yndios e yndias para llevar al brasil a tierra del Rey de portugal donde los Registraron e quintaron y los tenian por esclavos..." Rulet nos informa cómo del puerto de San Vicente provenía buena parte del lienzo, el metal y algunas de las armas usadas en el Paraguay, y la forma habitual de pago era con indígenas cedidos como esclavos. (1993:191.) En 1553, escribiendo a España desde la costa del Brasil, el capitán Juan de Salazar informaba que:

"a la hecha desta an llegado de la çiudad de la hasunçion algunos portugueses de los que binieron con don pedro de mendoça para yr a portugal traen yndios de aquella tierra y de otras a donde an ydo a hazer entradas a solo para hazer esclavos para su serviçio y para venderlos como lo hazen aqui a trueco de lo que an menester para su matalotaxe y flete de su pasaxe y algunos lleban para bender en portugal".

Rulet incluye numerosos ejemplos tanto de la situación de dependencia del indígena en Asunción, dentro de la población hispana, como de su uso en relación con los portugueses de San Vicente (1993:190).

Hacia mediados del siglo XVII imperaron nuevos factores en la región. Sólo sobreviven los grupos cazadores de tipo pampeano: charrúas, minuanes, etc., por cuya estructura sociocultural no habían sido de fácil utilización como mano de obra, en particular

cuando habían elementos más provechosos y con un rendimiento mayor como lo eran guaraníes y guaranizados. Por otro lado, los otras territorios de "paso", en función de la procreación ganadera se transforman ahora en territorios de "provecho", los que verán hacia fines del siglo XVII el paulatino afincamiento directo del colono, transformando el área en "frontera" disputada enérgicamente por los reinos ibéricos, territorios además en los que la codicia de otros imperios europeos ya habían reparado. Surgirán nuevas formas sociales adaptadas a una economía pastoril-ganadera primaria, que de alguna forma moldeará el futuro de la región. Las situaciones socioculturales anteriores se desdibujan totalmente.

* * *

Los antiguos tapuias, que a lo largo de miles de años habían estructurado su sociedad a un entorno biogeográfico particular, alcanzando niveles organizativos de relativa complejidad, tales como un cierto grado de sedentarismo, de jerarquización social intragrupal, un notorio aumento demográfico y una buena adaptación en relación a los recursos del medio, han desaparecido. En pocas décadas de contacto con el europeo, tales grupos humanos se desintegran vertiginosamente y su memoria prácticamente se extingue en el registro historiográfico que pretende reconstruir el pasado nativo. Los propios cronistas de los siglos XVIII y XIX reducen generalmente el pasado indígena de la región a los escasos "pampas" sobrevivientes, los legendarios charrúas que hacia finales del primer tercio del siglo XIX, disminuidos a unos pocos centenares de individuos, fuertemente aculturados, son definitivamente exterminados.

El Río de la Plata se transforma en un territorio de "europeos", en un país "transplantado" (Ribeiro, D. 1975.), mucho más en la memoria, en la ideología que en su sangre, sin desconocer que en forma ampliamente mayoritaria su población proviene de un aluvión migratorio europeo que a lo largo del siglo pasado se fue afincando en el país. El indígena pasa a ser un mito, lejano, exótico, casi abstracto, reducido a unas pocas "rarezas" de su

forma de vida "primitiva", "salvaje" y "bárbara". (Cabrerera Pérez, L. & M. Curbelo, 1992). En todo caso, su memoria se limita exclusivamente a las poblaciones indígenas de los siglos XVIII y XIX, sobre las que historiografía sólo marginalmente reparó en ellos debido a factores ideológicos dominantes. No hubo aquí otros "indios" que esos pueblos nómades y numéricamente reducidos que habitaban las llanuras.

Sólo a partir del desarrollo de enfoques arqueológicos en el área, a mediados de la década de los 80 del presente siglo, que repararon inicialmente en las construcciones rituales de grupos prehistóricos de la región, con cronologías recientes ("Cerritos de Indios"), comienza a perfilarse la compleja realidad sociocultural del área y los procesos de relaciones interétnicas desarrollados a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Diferentes archivos encerraban, asimismo, testimonios de estos tapuios del sur y de su proceso de desintegración social vertiginoso, en función de los factores socioeconómicos imperantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bracco Boksar, R.

1992. "Desarrollo Cultural y Evolución Ambiental en la Región Este del Uruguay". En: *Ediciones del Quinto Centenario, Universidad de la República*. 1:43-73. Montevideo.

Buarque de Holanda, S.

1966. "Movimentos da população em Sao Paulo no século XVIII". En: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Nº 1. Sao Paulo.

Cabrera Pérez, L.

1992. "El Indígena y la Conquista en la Cuenca de la Laguna Merín". En: *Ediciones del Quinto Centenario*. Universidad de la República. 1:97-122. Montevideo.

Cabrera Pérez, L.

1993. *Situaciones de Contacto y Políticas Indígenas Coloniales para el Area Uruguaya y Surbrasileña. Anales del III Congreso Internacional de Etnohistoria*. Universidad Nacional de Chile. Santiago. (En prensa).

Cabrera Pérez, L. & C. Curbelo.

1992 "Patrimonio y arqueología en el Uruguay: hacia el reconocimiento de un pasado olvidado". En: *Arqueología en América Latina hoy*. pp.45-56. Bogotá.

Cabrera Pérez, L. & J. Femenias.

1991 "Etnohistoria y Arqueología de la Cuenca de la Laguna Merín: Hacia la Revisión de los Modelos Generales del Área". En: *Estudios Ibero-Americanos*. PUCRS, 17(1): 79-92. Porto Alegre. Brasil.

Díaz de Guzmán, R.

1914 "Historia del descubrimiento, población y conquista de las Provincias del Rio de la Plata". En: *Anales de la Biblioteca*. T.IX. Buenos Aires.

- Leites, S.
1940. *Novas cartas jesuíticas*. Brasil.
- López Mazz, J.
1992. "Aproximación a la Génesis y Desarrollo de los Cerritos de la Zona de San Miguel. (Departamento de Rocha)". En: *Ediciones del Quinto Centenario*. Universidad de la República, 1:76-96. Montevideo.
- Lozano, P.
1873. *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires.
- Melia, B.
1986. *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria*. Asunción.
- Porto, A.
1937. *Terra Farroupila*. Porto Alegre. Brasil.
- Prado, P.
1972. *Paulística*. Rio de Janeiro.
- Reis de Queiroz, S. R.
1992. Sao Paulo. Madrid.
- Ribeiro, D.
1975. *Configuraciones Histórico-Culturales Americanas*. Montevideo.
- Roulet, F.
1993. *La resistencia de los guaraní del paraguay a la conquista española (1537-1556)*. Posadas. República Argentina.
- Salaberry, J. F.
1926. *Los Charrúas y Santa Fe*. Montevideo.
- Techo, N.
1897. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. T. IV. Asunción.

Repositorios documentales y series documentales publicadas

- A.G.I. - *Archivo General de Indias*. Sevilla.
A.H.S.P. - "Bandeirantes no Paraguay Século XVII. (Documentos Inéditos). Publicacao do Divisao do Arquivo Histórico de Sao Paulo. 1949.
A.N.M. - *Archivo Nacional de Madrid*. Madrid.
A. T. do T. - *Archivo Torre do Tombo*. Lisboa.
R.B.N. - *Revista de la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires.
R.I.P. - *Revista del Instituto Paraguayo*. Asunción.

Reconstitución étnica colonial en la sierra de Arica: El Cacicazgo de Codpa, 1650-1780¹

Jorge Hidalgo² y Alan Durston³

Es un lugar común de la etnohistoria andina decir que el régimen colonial llevó a la descomposición de las formaciones políticas prehispánicas. Esto parece un resultado lógico e inevitable de la imposición, en distintos niveles, de nuevas jurisdicciones administrativas, fiscales y doctrinales, y de la reubicación masiva de la población efectuada por el programa de reducciones. Estos procesos significaron la reorganización del paisaje étnico según principios de territorialidad continua y la formación de unidades de población autocontenidas y adscritas a una localidad determinada. Thierry Saignes habla de *"procesos... de fragmentación territorial, cada unidad local emancipándose de conjuntos mayores"* (Saignes 1991: 93), mientras que Frank Salomon resume la situación en términos de un *"juego de fuerzas [que] produjo constelaciones sucesivas cada vez más desfavorables a la organización supra-regional"* (Salomon 1991: 13).

El desarrollo de la población étnica de la zona de Arica (valles de Lluta, Azapa y Chaca-Codpa, con sus cuencas serra-

1 Este estudio forma parte del proyecto FONDECYT número 1960234, "Historia de los pueblos andinos de Arica, Tarapacá y Atacama. Etnicidades y conflictos coloniales", dirigido por el primer autor. Debemos expresar nuestra deuda con Gilles Riviere, quien nos proporcionó importantes antecedentes inéditos sobre la presencia caranga en Arica.

2 Académico de la Universidad de Tarapacá, la Universidad de Valparaíso y la Universidad de Chile.

3 Candidato a Magister en historia, Universidad de Santiago de Chile.

nas) durante el período colonial a la vez ejemplifica y obliga a reconsiderar estas percepciones. Los antecedentes etnohistóricos del siglo XVI, junto a algunos datos arqueológicos, revelan un paisaje étnico heterogéneo y fragmentado, ejemplo clásico de patrones de interdigitación y complementariedad vertical. La población yunga, identificada en las escasas referencias documentales como camanchacas, se había replegado hacia la costa ante una colonización altiplánica que ocupó enclaves estratégicos en la sierra y en los valles bajos (Hidalgo y Focacci 1986, Hidalgo 1986, Durston e Hidalgo Ms.). Para el momento de la rebelión de Túpac Amaru este territorio era ocupado, por lo menos formalmente, por una sola organización política, el cacicazgo de Codpa, que aparece misteriosamente a mediados del siglo XVII, basado en un pueblo que originalmente era un enclave del cacicazgo vecino de Tacna. La población estaba concentrada en una hilera de pueblos serranos cuyos habitantes fluctuaban entre los 40 y los 400, pero a la vez el cacicazgo controlaba un espacio altiplánico de gran extensión, además de enclaves en los valles de Azapa y Lluta, un sector dominado por pequeñas haciendas asociadas al puerto de Arica.

Queda claro que este cacicazgo fue formado por grupos altiplánicos, principalmente caranga, que se desprendieron de sus centros de origen, siguiendo una dinámica generalizada en el sur Andino, que resultó de los nuevos "cortes" administrativos del régimen colonial (Saignes 1991). Es una unidad pequeña en comparación con los señoríos de los que se desprendió - su población nunca supera 4,000- y en el ámbito suprarregional es otro ejemplo de la fragmentarización. Sin embargo, es importante constatar que en el nivel local ocurre un proceso de aglomeración y que surge una nueva unidad étnica ya muy entrado el período colonial.

Mas allá de su relevancia regional, el caso de Arica es ejemplar en el sentido de que los procesos de "desestructuración" colonial llegaron aquí a una expresión máxima, lo que no impidió que las poblaciones étnicas de la zona se reorganizasen eventualmente y lograsen un grado significativo de estabi-

lidad y autonomía en el siglo XVIII. El objetivo principal de este estudio es entregar un ejemplo de cómo poblaciones desprendidas de sus formaciones étnicas de origen se reconstituyen en un vacío político creado por el régimen colonial.

1. Procesos étnicos previos

Al momento de la llegada de los españoles, la presencia altiplánica en Arica aparece asociada mayoritariamente al señorío caranga, sobre el cual disponemos de algunos antecedentes gracias a los estudios de Gilles. Riviere. La intromisión caranga en la zona corresponde al caso "II" de archipiélago vertical de la tipología de Murra, ejemplificado por el señorío lupaqa. Se trata de sociedades de gran escala que tienen sus "núcleos de población y poder" al rededor de los 4,000 metros de altitud, y que controlan enclaves productivos complementarios en pisos ecológicos de sierra y valle por medio del establecimiento de colonias permanentes (Murra 1975: 79-80). El señorío caranga es bastante menor que el lupaqa (ca. 35.000 versus ca. 100.000 personas), pero comparte las características esenciales en términos de base ecológica y la distancia considerable que media entre los núcleos y las islas. El modelo de organización étnica de los caranga también es similar al de los otros grandes señoríos y federaciones del Altiplano. La población se divide en unidades segmentarias de distintos niveles, las que se organizan en una compleja jerarquía atravesada por principios de posición (¿oposición?) dual. En la cima de la pirámide se ubican los dos caciques máximos o malkus, y en cada nivel inferior aparece una nueva división dual en parcialidades hasta llegar a las unidades segmentarias mínimas, que Riviere identifica como los "ayllus" en sentido estricto (Riviere 1982: capítulo 1).

Al momento de la conquista los carangas controlaban enclaves de producción de maíz en Cochabamba y en los valles de la vertiente pacífica de los Andes (Arica y Tarapacá). Un testimonio administrativo de 1569 declara que "tenían puestos sus mitimaes en las cabecadas e altos de aquellos valles [de

Arica] para hazer sus sementeras e mayz"⁴. Encontramos antecedentes sobre una relación núcleo-colonia específica en un documento posterior: en 1612 los caciques del pueblo caranga de Turco reclamaron su control sobre el pueblo de Belén en la sierra de Arica, el que aún entonces opera como una colonia altioplánica oficialmente reconocida en plena jurisdicción de un corregimiento costero⁵.

Es probable que Turco, también conocido como Hatun Carangas, fuera el principal centro desde el cual se manejaban las colonias transcordilleranas. En el siglo XVI Turco se encontraba en las faldas del cerro Capurata, cerca de Guallatiri (Riviere Ms.) y era el centro caranga más cercano a los valles occidentales. Era además uno de los dos pueblos controlados directamente por los caciques máximos, quienes a su vez manejaban las islas de valle (Riviere 1982: 43). En 1540 todas las colonias carangas en Arica estaban sujetas a uno de estos mallkus, Chuquichambi, sin intermediación de ninguna otra autoridad o unidad política altioplánica.

A partir de las cédulas de encomienda que datan de esta fecha⁶, es posible inferir algunos rasgos estructurales de la organización política del archipiélago caranga en Arica. Se distinguen tres niveles principales:

- a) Los centros primarios. Este escalón corresponde a los núcleos altioplánicos (principalmente Turco) y al nivel máximo de autoridad dentro del señorío.
- b) Los centros secundarios. Se trata de pueblos permanentes de considerable tamaño (más de cien "indios") en sectores de sierra, principalmente Socoroma y Belén. Estos operan principalmente como sitios redistributivos y de control estratégico, pero a la vez funcionan como centros de pro-

4 Reales cédulas sobre la jurisdicción de la audiencia de Charcas en Arica -1568 y 1569- AJI Charcas 418.

5 Petición del cura y caciques de Hatun Carangas -1612- AGI Charcas 49.

ducción de maíz. En este escalón se ubica Cayoa, un cacique caranga sujeto directamente a Chuquichambi y que está a cargo de la mayor parte de los mitmaqkuna caranga en Arica.

- c) Los centros terciarios. Son poblados menores (de entre 10 y 30 "indios") establecidos desde los centros secundarios con funciones estrictamente productivas. Las autoridades de estos grupos son identificadas como "principales" en las cédulas y forman un tercer nivel en la escala política, ya que están sujetas a los caciques de los centros secundarios y sólo indirectamente a los malkus altiplánicos. No ha sido posible determinar los sitios exactos de estos centros, pero como regla general se ubicarían bajo los 2,500 msnm, en el piso de valle y en las cabeceras de los valles. Este esquema de "verticalidad escalonada" implica el desdoblamiento de todas las estructuras verticales: la relación entre el centro primario y el secundario es reproducida en la relación de centro secundario y centro terciario. Las colonias son ellas mismas las generadoras de relaciones de verticalidad, estableciéndose como centros en relación con otras colonias.

El escalonamiento es un rasgo estructural que se asocia con la envergadura de los archipiélagos caranga y su grado de centralización, o sea, el nivel de organización étnica en el que son manejados. Dada la distancia entre los núcleos altiplánicos y las colonias en los valles bajos, se hace necesario que las colonias serranas formen un nivel intermedio de control. La centralización se manifiesta en el hecho de que la mayor parte de la población que hemos identificado en Arica estaba sujeta a uno de los malkus de todo el señorío por intermedio de Calloa, cacique establecido en una de las colonias. Los vínculos entre el archipiélago y los centros de origen se limitan a las autoridades del más alto nivel, lo que implica que no se mantiene relaciones de dependencia directas con unidades altiplánicas de nivel menor, como ayllus y pueblos. De ser estas unidades menores las que controlan las colonias (como ocurre con los archipiélagos chupáychu, caso I de Murra), la jerarquía de autori-

dad centralizada que existe en los archipiélagos sería redundante.

Las colonias caranga en Arica son grupos autocontenidos con sus propias autoridades locales, capaces de actuar como núcleos por su propia cuenta. Los rasgos de escalonamiento y centralización forman un potencial de autonomía en estas colonias que será decisivo para su destino bajo el régimen colonial. No sólo se trata de que las colonias dispongan de su propio aparato administrativo y de complementariedad, sino que también parecen carecer de lazos directos con unidades étnicas conmensurables en el altiplano.

El proceso de asimilación de la población caranga en Arica a una jurisdicción local se inicia con las primeras encomiendas a mediados del siglo XVI, y se intensifica con su incorporación al corregimiento de Arica, y, consecuentemente, a la Audiencia de Lima. Los núcleos caranga del altiplano formaron un corregimiento separado adscrito a la Audiencia de Charcas. Ya en 1560 Juan Polo de Ondegardo declaraba que, como resultado de la consolidación del sistema de repartimientos, "los yndios carangas se quedaron sin las tierras y mitimaes en la costa... los cuales fueron repartidos a la ciudad de Arequipa" (cita en Wachtel 1982: 232). Es difícil determinar cómo estos cortes afectaron los lazos entre las colonias y los centros de origen: parece claro que tales lazos podían mantenerse a pesar de las adscripciones definidas por el régimen colonial. A la larga, sin embargo, el reconocimiento administrativo de los archipiélagos era fundamental para su sobrevivencia, especialmente a partir de la visita general en la década de 1570, que buscó constituir a los repartimientos en unidades étnicas autocontenidas.

La mayor parte de la población del área fue adscrita al repartimiento de Lluta (también conocido como el repartimiento de Lluta y Azapa) con una reducción en la parte baja del valle de Lluta (San Jerónimo, en Poconchile) (Relación 1925: 172-173). La extensión geográfica de este repartimiento es incierta. Por el norte habría limitado con el repartimiento de

Tacna, siguiendo la frontera chileno-peruana moderna, y por el sur probablemente se extendió hasta la quebrada de Camarones. Hacia el oriente, el corregimiento de Arica lindaba con el de Carangas siguiendo una línea definida en 1578 que coincide con la frontera chileno-boliviana (Amojonamiento 1878: 52). En teoría, el repartimiento de Lluta abarcaba un territorio transversal que incluía las faldas orientales de la cordillera y un sector del altiplano de Carangas. Sin embargo, queda claro que gran parte de este espacio no fue integrado efectivamente al repartimiento de Lluta durante el siglo XVI: como el mismo nombre lo indica, era una unidad administrativa que operaba prioritariamente en los valles.

En teoría, la reducción de San Jerónimo agrupó a toda la población del repartimiento (785 personas), lo que implicaría bajar grupos establecidos prioritariamente en la sierra a un sitio de valle bajo. No puede descartarse la posibilidad de que esto se haya hecho efectivo durante un tiempo con parte de la población serrana. Los procesos globales en el Sur Andino evidencian desplazamientos masivos para formar las reducciones, seguidos por un proceso de abandono gradual y parcial. Sin embargo, es probable que la reducción toledana de Lluta sólo haya abarcado la población establecida en los valles.

En cuanto a las grandes formaciones étnicas, está claro que la reducción fue un factor de fragmentación, creando centros de control que separaron las colonias aymaras de valle de sus centros de origen altiplánicos, ya que los insertaba en una estructura política, fiscal y doctrinal autónoma. A la vez, si enfocamos un nivel de organización étnica local, de valle, la reducción probablemente fue un factor decisivo en la consolidación de organizaciones políticas propias. Una reducción entregaba una base de orden y legitimidad a líderes étnicos locales enfrentados a la tarea de integrar poblaciones heterogéneas y fragmentarias.

Las normativas toledanas redujeron considerablemente los poderes de los líderes étnicos tradicionales por medio de la creación de un cabildo en cada reducción. El cabildo estaba

compuesto por dos alcaldes y cuatro regidores que eran elegidos cada año por el cabildo anterior. Los alcaldes tenían jurisdicción sobre los pleitos menores que se dieran entre los indios y sobre la distribución de las tierras del común. A la vez eran responsables de imponer una variedad de normativas de moral doméstica. Los caciques y principales (en otras palabras, las autoridades hereditarias) tenían la responsabilidad primordial de recolectar el tributo o tasa que pagaba cada indio casado menor de 50 años. También estaban a cargo de los "repartimientos", las levas de mano de obra para obras específicas como la construcción de iglesias y caminos, y del cumplimiento de las diversas mitas impuestas para beneficiar las operaciones mineras y agrarias del sector hispano.

En general, los caciques eran los representantes principales de la "república de indios" ante las autoridades coloniales, y a la vez eran los encargados de mantener esta república, sujetando sus "cargos" al régimen reduccional y apoyando la evangelización⁷.

Consciente de que el poder verdadero seguiría en manos de las autoridades tradicionales al margen de la definición legal de sus funciones, el régimen colonial buscó introducir a los caciques en relaciones de dependencia y complicidad con las autoridades hispanas. Se les otorgó un conjunto de privilegios fiscales, legales y suntuarios con los que se buscaba convertir a los caciques en un estamento nobiliario similar al que existía en España, e igualmente dependiente de los oficiales de la Corona. Algunas de las prerrogativas tradicionales de los dirigentes étnicos fueron refrendadas por el régimen colonial, pero ahora definidas como mercedes reales, como ocurrió con las prestaciones laborales (Spalding 1984: 220-221).

6 Lucas Martínez Vegazo (Barriga 1955: 18) y Lope de Mendieta (Riviere 1982: 21-22). Para un análisis más detallado de estas cédulas y de la presencia caranga en Arica en general, cf. Durston e Hidalgo Ms.

7 Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios - 1575- Lohman Villena 1986 II.

Con la documentación disponible no hay manera de determinar en qué medida este sistema de gobierno se impuso en Arica durante el siglo XVI. Sólo sabemos que hasta las primeras décadas del siglo XVII la reducción de San Jerónimo fue la sede de los caciques principales del repartimiento. Cuando se llevaba a cabo la visita general, este puesto era ocupado por un Juan Tauquia⁸, quien según Cúneo Vidal se desempeñaba como cacique aún en 1596. Su sucesor alrededor de 1629 era Pedro Calisaya, pero en esta fecha el pueblo de San Jerónimo estaba en pleno proceso de abandono⁹. En adelante, no tenemos antecedentes de caciques residentes en Lluta. Resulta difícil determinar el estatus étnico de estos caciques tempranos, pero sus apellidos permiten atribuirles un origen altiplánico (Calisaya era el apellido de uno de los principales de Urco en 1612) y parece probable que se hayan desprendido de alguna de las colonias carangas en la zona. A la vez, no puede descartarse que parte de la población asociada con la reducción toledana perteneciera a la población "yunga" de origen local.

Las referencias a la organización étnica del repartimiento entre la visita general y la creación del cacicazgo de Codpa son escasas y tangenciales. En 1618 Antonio Vázquez de Espinosa hizo un recorrido de los pueblos de indios que pertenecían al repartimiento, entre los que menciona a Lluta. Socoroma, Putre, Tocaroma (Belén), Saxamar, Tímar, Codpa, Esquiña, Pachica, Umagata, Cahpiquña y Azapa (Vázquez de Espinosa 1948: 481). Este testimonio deja en claro que los principales centros poblacionales, que más tarde formarían el cacicazgo de Codpa, están en plena existencia, con la diferencia de que aún hay una fuerte presencia andina en los valles bajos, focalizada en la reducción de San Jerónimo y en un pueblo establecido en el sector de San Miguel de Azapa (Durstón e Hidalgo Ms.).

El aparato político y doctrinal del repartimiento estaba

8 Pleito sobre tierras en Ocurica -1655- AJA 189-8 ff 18-20

9 Composición de las tierras del Maestre de Campo Mateo de Villasante en los valles de Lluta, Azapa y Ocurica por Melchor de Castro -1620- ANA 2 ff 341 y 345.

centrado en los dos pueblos de valle, mientras que algunos de los pueblos de la sierra seguían operando como manejados desde los centros caranga y quizá (en el caso de Codpa) desde Tacna. Según testigos caranga de comienzos del siglo XVIII, varios pueblos serranos como Socoroma, Tignamar y Pachica eran doctrinados por el cura de Turco a comienzos del siglo XVII (Riviere Ms.), lo que implica que los habitantes de aquellos pueblos seguían adscritos a este núcleo altiplánico. La petición de 1612 de los caciques de Turco-Hatun Carangas confirma este testimonio. La población caranga que habitaba los "altos y valles de Arica" desde antes de la visita general (es decir, los colonos originales) debía ser reducida al pueblo de Belén, "el cual está sujeto al corregidor de Carangas i a os caciques del pueblo de Turco". Es curiosa esta identificación de un pueblo que está plenamente dentro del territorio de Arica como perteneciente al corregimiento de Carangas -al parecer, los caranga habían logrado que las autoridades hispanas reconocieran al pueblo de Belén como un enclave¹⁰.

La desintegración de este *estatus quo* es efectiva ya a mediados del siglo XVII: un proceso de abandono de los pueblos de valle coincide con la desaparición del control político caranga en la sierra .

Existe información documental que consigna el abandono de la reducción de Lluta antes de 1657 y la pérdida masiva de tierras por parte del pueblo de Azapa también a mediados de siglo¹¹. No es posible aseverar llanamente que los hacendados hayan expulsado a los indios de los pueblos de Lluta y Azapa, pero las pérdidas de tierras seguramente fueron un factor decisivo en el proceso.

En cuanto al debilitamiento del control de los centros

10 Petición del cura y caciques del pueblo de Hatun Carangas -1612- AGI Charcas 49 f. 7.

11 Venta de censo de tierras de Mollepampa en Lluta y Cofradía -1657 y 1692- ANA 12 ff 327-343 ; Hidalgo, Marsilli y Ruiz 1990 : 193.

altiplánicos en la sierra, poseemos antecedentes menos ciertos. Nuevamente se trata de información entregada por testigos caranga a comienzos del siglo XVIII. Estos testigos hablan de un cataclismo devastador: la erupción de un volcán cercano obliga el abandono de Turco-Hatun Carangas, mientras que una gran peste deja casi despoblada la sierra de Arica (Riviere Ms.). No poseemos antecedentes que permitan fechar con certeza estos eventos, pero se puede inferir que ocurren después de 1620¹².

Estos procesos deben enmarcarse en la dinámica global de la lucha entre las autoridades coloniales del altiplano y las de Arica por el control de la mano de obra de origen altiplánico. La petición de los caciques de Turco refiere que los colonos originales que debían ser reducidos en Belén se encontraban "alzados" bajo el amparo de los corregidores de Arica, y de esta manera eludían la mita de Potosí, a la que estaban sujetos los tributarios de Carangas pero no los de Arica. A esta población se añade un importante flujo de tributarios que huían a las jurisdicciones de valle para escapar a la mita. Los corregidores y oidores de la Audiencia de Charcas intentaban obligar a esta población a retornar a sus reducciones, mientras que los corregidores de Arica buscaban retenerla y naturalizarla para suplir necesidades locales de mano de obra.

El conflicto de intereses entre las autoridades de Arica y Carangas se expresó con violencia ya en 1612, cuando el Presidente de la Audiencia de Charcas, Alonso de Maldonado, despachó a un juez para sacar y reducir a los caranga que se encontraban en los Altos de Arica, lo cual fue resistido por el corregidor de Arica, quien envió una expedición armada que obligó al juez a huir del corregimiento¹³.

El punto álgido en estos conflictos se alcanzó en vísperas

12 La petición de 1612 de los caciques de Hatun Carangas debe ser anterior al cataclismo, al igual que la visita de Vásquez de Espinosa a los pueblos de la sierra en 1618, ya que no hace mención de un despoblamiento

13 AGI Charcas 49.

de la formación del cacicazgo de Codpa. Hacia mediados del siglo XVII el corregidor de Pacajes (provincia vecina a la de Carangas) despachó a un juez de reducción para que hiciera retornar a los tributarios altiplánicos de la sierra de Arica a sus corregimientos de origen. Según el Protector de los naturales de la Ciudad de Arica, este juez invadió su jurisdicción con un ejército de 300 indios armados y secuestró 120 indios "nacidos y criados en aquella jurisdicción y naturalizados en ella de más de cincuenta años". Las autoridades de Arica esgrimían una ordenanza que permitía la permanencia de los forasteros que llevaran más de diez años en sus jurisdicciones de acogida, los que se convertían en "forasteros agregados"¹⁴.

Esta "ley de los diez años" facilitó considerablemente la incorporación de forasteros altiplánicos a la jurisdicción de Arica. Es probable que la pérdida de control caranga en la sierra de Arica se deba a una iniciativa de los corregidores locales por consolidar su jurisdicción sobre el territorio que les correspondía según los deslindes toledanos, y así aumentar la mano de obra a su disposición. En 1678 el Protector de los Naturales de Arica aprobó la asignación de una mita a una hacienda en el valle de Azapa, que incluía a los forasteros, señalando que:

*"regularmente hablando los indios forasteros no están obligados a los servicios y mitas personales de los pueblos donde asisten sin embargo están sujetos a ellas como los naturales de dichos pueblos cuando están casados y an ganado vecindad de mas de diez años en ella y se les a dado solar en que viuir y tierras en que sembrar"*¹⁵.

El hecho de que la densidad poblacional en la sierra de Arica fuese muy baja a lo largo del siglo XVII fue un factor clave en la "agregación" de grandes números de forasteros, ya que permitía su acceso a tierras de la comunidad. Es probable

14 Expediente sobre recuperación e indios huidos de Pacajes y Carangas en los Altos de Arica -1661- ANB E, 1661-16 ff 47v-49.

15 Sucesión de la mita de la hacienda de San Juan Bautista de Azapa -1704-AJA 130-7.

que este proceso también fuera acelerado por el hecho de que muchos de los nuevos migrantes provenían de los mismos centros de origen que los "originarios" descendientes de los antiguos mitmaquna. Compartían por lo tanto una herencia de identidad y de prácticas culturales, y quizá incluso lazos de parentesco o segmentarios que facilitaban considerable su integración en los pueblos de acogida.

La desaparición de los lazos políticos formales entre la población altiplánica en la sierra de Arica y sus centros de origen no impidió que se mantuvieran relaciones subrepticias pero poderosas. Saignes ha argumentado en diversos estudios que la huida de tributarios a los corregimientos "libres" y su consecuente desinscripción oficial escondía el hecho de que los dirigentes de sus grupos de origen siguieron ejerciendo su autoridad sobre ellos como "sus" sujetos (cf. Saignes 1985: 16).

2. La constitución del cacicazgo y el linaje Cañipa

La constitución del cacicazgo de Codpa vino a llenar el vacío político en que vivía la población de origen altiplánico que se concentró en la sierra de Arica hacia mediados del siglo XVII. No disponemos de documento alguno que se refiera directamente a este proceso (y quizá no lo haya), pero es indudable que la definición del cacicazgo refleja una estrategia de los corregidores de Arica, quienes por medio de una unidad política local podrían consolidar y legitimar su control sobre una población cuya pertenencia étnica y jurisdiccional era dudosa.

La sierra de Arica era percibida como un espacio particularmente ingobernable. Su población carecía de unidades segmentarias y autoridades "naturales", ya que estaba compuesta principalmente por forasteros desprendidos de las grandes formaciones étnicas del altiplano. Incluso la población de larga permanencia mantenía patrones de movimiento constante, dada la pobreza y escasez de tierras cultivables en la sierra. Aún en pleno siglo XVIII el cura de Codpa se quejó de la dificultad de sujetar a la población del cacicazgo a la doctrina:

"por no haber padrones por donde llamarlos por ser un repartimiento donde no hay aillos y llamarse Codpa corrupto el vocablo de Corpa que quiere decir peregrino o huesped en la lengua general quechua que por esto o por otras razones que no se han podido aberiguar se andan estos indios de unos pueblos en otros sin que se les pueda a los más reconocer por originarios" (Hidalgo 1978: 26-27)

Esta situación debió estar incluso más exacerbada a mediados del siglo XVII, lo que hizo urgente la constitución de una estructura política que estabilizara a la población serrana y permitiera sujetarla a las exacciones tributarias y laborales del régimen colonial.

Desde sus inicios hasta su descomposición a fines del siglo XVIII el cacicazgo de Codpa fue gobernando por el linaje de los Cañipa en una sucesión patrilineal ininterrumpida de siete caciques, lo que de por sí representa un logro significativo, dada la inestabilidad de la situación étnica y política en Arica a lo largo de este periodo. Cúñeo-Vidal declara que los Cañipa eran los sucesores de los caciques Tauquia y Calisaya de Lluta (Cúñeo-Vidal 1977: 373). Varias décadas después de la fundación del cacicazgo de Codpa, los Cañipa seguían legitimando su poder en términos de una continuidad con el repartimiento toledano, proclamándose caciques de Lluta aun cuando la reducción de San Jerónimo se encontraba completamente abandonada. En 1702 José Cañipa fue empadronado como originario, pero no natural, de Lluta, lo que significa que sus antepasados en tiempos toledano fueron incorporados al repartimiento de ese nombre¹⁶. En 1714 un indio de 80 años residente en Belén presentó el siguiente testimonio sobre el bisabuelo de este mismo cacique: *"oyó a su padre y a otros mayores que Don Diego Cañipa... fue gobernador de los pueblos de Lluta, Azapa, Socoroma, Tocaroma"*. Otro testigo de 70 años repitió esta descripción¹⁷.

16 Sucesión de la mita de la hacienda de San Juan Bautista de Azapa -1704-AJA 130-7.

17 Pleitos por el cacicazgo de los Altos de Arica -1715-1721-ANA 13 ff 193-195.

Diego Cañipa (nacido ca. 1600) fue el "fundador" del linaje, y los testimonios sugieren que logró integrar los principales pueblos de sierra y valle hacia mediados del siglo XVII, y antes del establecimiento del cacicazgo en Codpa.

Otra interrogante se refiere a los lazos de los Cañipa con Umagata, un pueblo demográficamente insignificante en la quebrada de Azapa. Felipe Cañipa, el segundo del linaje, recibió tierras de reparto en 1659 como miembro del común de Umagata, y su nieto y sucesor José nació en Umagata en 1671¹⁸.

A comienzos del siglo XVIII uno de los títulos más repetidos en la documentación era "el cacicazgo de Lluta, Umagata y Codpa". Esta evidencia sugiere que Umagata fue durante un período la base desde donde los primeros Cañipa intentaron consolidar su control en la zona. Presentaría la ventaja estratégica inicial de estar en un punto de paso entre la sierra y los pueblos de Lluta y Azapa mientras éstos aún subsistían. Por otra parte, Umagata está en línea directa al puerto de Arica, ubicación estratégica para manejar relaciones con las fuerzas políticas y económicas del sector hispano.

Parece probable que Codpa sólo se haya consolidado como centro del cacicazgo hacia fines del siglo XVII, a pesar de que la doctrina se estableció ahí ya en 1660 (vial 1984: 32). Un factor importante fue la interrupción del gobierno de los Cañipa, que se extendió desde la muerte de Felipe Cañipa antes de 1659, hasta alrededor de 1700, debido a que Diego, el hijo de Felipe, murió antes de cumplir la mayoría de edad. Es sólo en la visita de 1704 que José Cañipa aparece como residente en Codpa, adscrito al ayllu Collana, aunque su hermano seguía residiendo en Umagata¹⁹. La casa "edificada de pared

18 Pleito por tierras del común de Umagata en Azapa -17115-1719- ANA 13 f. 110v.

19 Sucesión de la mita de la hacienda de San Juan Bautista de Azapa -1704-AJA 130-7.

con sus puertas y ventanas" que Ignacio Cañipa tenía en Codpa en 1750 fue construida por su padre José (Hidalgo 1978: 29), probablemente el primer Cañipa en establecer su residencia en Codpa.

La elección del pueblo de Codpa como sede es uno de los principales misterios que rodean la constitución del cacicazgo. Las primeras referencias identifican el pueblo como un enclave étnico sujeto al cacicazgo de Tacna, y como tal se incluyó en la encomienda de Pedro Pizarro. No obstante, vivía en él una pequeña población de colonos caranga, que mantuvieron un estatus jurisdiccional separado (Trelles 1983: 175-176; Riviere 1982: 21). Durante la visita general, Codpa ("San Martín de Copa") fue definido como una de las tres reducciones que formaban el repartimiento de Tacna (Relación 1925: 173).

En 1588 el principal de Tacna, Diego Caqui, menciona a los indios de Codpa en su testamento para excluirlos de ciertos beneficios que dispuso para el resto de sus sujetos (Pease 1981: 221)²⁰. El gesto de Caqui podría reflejar un proceso de distanciamiento que culminaría con la formación del cacicazgo de Codpa. El hecho de que los dos ayllus o parcialidades del pueblo de Codpa en el siglo XVIII -Collana y Capanique- tengan homólogos entre los ayllus de Tacna del siglo XVII sugiere un grado de continuidad poblacional.

En cuanto a su definición como sede del nuevo cacicazgo, Belén habría sido una opción más apta en el sentido de que era el mayor de los pueblos serranos y estaba ubicado en el centro geográfico de los Altos de Arica. Dos factores vienen a la mente para explicar la elección de Codpa. El hecho de que era la única reducción oficial de los Altos probablemente tuvo importancia para prestarle legitimidad al cacicazgo. Por otra parte, la

20 No se menciona en este testamento que Diego Caqui sea cacique de Tacna, pero los testimonios posteriores de los caciques Aras y Queas lo nombran como el primero de su linaje.

fuerza de los lazos de Belén con los centros caranga habría impedido el establecimiento del cacicazgo en ese pueblo.

Es probable que el establecimiento de la sede de la doctrina en Codpa a mediados del siglo XVII haya sido otro factor decisivo. Desde la perspectiva de los curas del repartimiento, que hasta entonces habían residido en Arica,²¹ Codpa presentaba la ventaja de un clima templado y un acceso relativamente fácil desde la costa. El valle de Codpa era además un importante enclave de producción agrícola, que combinaba cultivos de valle y sierra. Esta característica motivó el establecimiento de una población mestiza en Codpa durante el siglo XVII, población que en 1773 llegaba a las 100 familias²². Codpa era así el más hispano de los pueblos de la sierra de Arica.

Las autoridades hispanas de Arica obviamente desempeñaron un papel central en estas decisiones. Más allá de las consideraciones de explotación de mano de obra, los corregidores y protectores de indios debieron esforzarse por constituir un centro de poder geográficamente accesible que operara simultáneamente como sede doctrinal y política. Aunque sólo podemos especular acerca del papel que desempeñaron en la consolidación de los primeros dos Cañipa como caciques del repartimiento a mediados del siglo XVII, sí conocemos su papel en la restauración del linaje alrededor de 1700. El corregidor se entrevistó en Arica con tres candidatos al puesto de gobernador -José Cañipa, Diego Limache y Juan Azango- y determinó que los dos últimos eran "de menos ynteligencia" en un informe que decidió el otorgamiento definitivo del cacicazgo a José Cañipa por el virrey²³.

No tenemos aún una curva demográfica confiable para los

21 Visita de la doctrina de Codpa y Azapa y sus anejos -1650- AArA Arica-Codpa 1560-1891 f. 7.

22 Revista de los Altos de Arica por Demetrio Egan -1773- ADT Serie Corregimiento Legajo 1 C. 8.

23 Pleitos por el cacicazgo de los Altos de Arica -1715-1721- ANA 13 f. 183v.

Altos de Arica en el siglo XVII y las primeras décadas del XVIII. En la revisita del Duque de la Palata según el contador de retasas en Lima los tributarios llegan a 372, sin que se distinga entre originarios y forasteros. La revisita de 1703 entrega los primeros datos generales sobre el cacicazgo. Sorprendentemente, los únicos "originarios" registrados son el cacique José Cañipa y algunos familiares -el resto de la población estaría compuesta por forasteros de distintos corregimientos altiplánicos. En 1739 la población de tributarios originarios censados en el cacicazgo era de 228 (lo que es coherente con la cifra de La Palata tomando en cuenta la epidemia de 1715-1720). En 1750 la cifra oficial de tributarios originarios aumentó a 690 y en 1773 a 774²⁴.

Los resultados de la revisita de 1703 son altamente improbables -es importante señalar que nos llegan en un expediente presentado por José Cañipa en 1704 para liberar a sus sujetos de la mita de Azapa. En la revisita de 1750 se constató que *"nunca ha habido thestimonio ni razón alguna de la última revicita que se hizo en este repartimiento"* (Hidalgo1978:20). Sí queda claro, sin embargo, que el cacicazgo de Codpa durante la segunda mitad del siglo XVII y comienzos del XVIII estaba compuesto principalmente por población clasificada como forastera.

El repentino crecimiento de la población originaria durante la primera mitad del siglo XVIII debe atribuirse a la naturalización de los inmigrantes altiplánicos. Como vimos anteriormente, los forasteros que llevaban más de diez años residiendo en un repartimiento se convertían en "agregados", y de esta manera asumían todas las obligaciones y privilegios de la población originaria, salvo que pagaban una tasa menor. Un factor clave fue la inexistencia de padrones oficiales en el

24 Averiguación por Francisco Fernández Cornejo de los anexos que tiene el curato de Codpa Altos de Arica y la feligresía que cada anexo tiene - 1739- Aara Arica-Codpa 1650-1890 legajo único; Hidalgo 1978; Revisita de los Altos de Arica por Demetrio Egan -1773- ADT Serie Corregimiento Legajo 1 C. 8.

cacicazgo antes de la revisita de 1750. En ese momento Ignacio Cañipa declaró que:

"en la cobranza de tributos se a gobernando por la costumbre y práctica antigua que ha havido en este repartimiento y es la misma que observó Don Joseph Cañipa casique y gobernador que fue de este repartimiento padre de dicho Don Ignacio y que según ella ha cobrado seis pesos corrientes... a cada tributario así originario como forastero" (Hidalgo 1978: 20-21)

Esta política evidencia y perpetua la ausencia de una separación clara entre la población originaria y forastera, facilitando el paso de la segunda categoría a la primera.

La extensión geográfica del cacicazgo -en otras palabras, los pueblos que estaban sujetos a él- sólo se consolidó definitivamente a comienzos del siglo XVIII. Desde sus inicios abarcaba los principales pueblos de Lluta, Azapa, Umagata, Codpa, Socoroma y Tocaroma "y demás pueblos de los Altos". Según los deslindes toledanos, el repartimiento que se estableció en Codpa debía abarcar también un importante sector de altiplano. En la revisita de 1703 se menciona por primera vez una localidad altiplánica sujeta al cacique de Codpa ("*los indios forasteros que abitan sobre los pastos de Caquina*") sin hacer referencia a los principales pueblos de este sector del altiplano: Parionacota y Choquelimpie²⁵. En 1720 José Cañipa pronunció la lista completa y definitiva de los pueblos que componían su cacicazgo "*para que en cualquier tiempo no se vuelva a inovar*". Nombra los pueblos serranos de Codpa, Belén, Socoroma, Putre, Esquiña, Pachica, Timar, Ticnamal, Saxamar y Pachama; los pueblos altiplánicos de Parionacota, Choquelimpie y Guayatiri; y los pueblos de valle de Sora, Umagata, Livilcar, Lluta y Azapa (estos dos últimos ya habían desaparecido para entonces)²⁶.

25 Sucesión de la mita de la hacienda de San Juan Bautista de Azapa -1704-AJA 130-7.

26 Pleitos por el cacicazgo de los Altos de Arica -1715-1721- ANA 13 f. 211.

La visita eclesiástica de 1739 aclaró que los pueblos altiplánicos eran habitados exclusivamente por forasteros, y es sólo en la revisita de 1750 que esta población se define como originaria del cacicazgo. La altitud no permitía la agricultura, ni la población subsistía de la ganadería, lo que aumentaba su movilidad, resultando en una "frontera" bastante permeable. A la vez, los pueblos altiplánicos del cacicazgo de Codpa tenían importantes yacimientos minerales que se explotaron intensivamente a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Su incorporación al cacicazgo de Codpa sin duda estaba asociada con el crecimiento de estas actividades, que caían bajo la jurisdicción de las Cajas Reales de Arica.

Múltiples factores que emergen de la documentación a lo largo del siglo XVIII sugieren la existencia de dos "bloques" de pueblos al interior del cacicazgo, que se manifestaron tardíamente en la creación de la doctrina de Belén. Los grandes pueblos de la sierra septentrional de Arica (Belén, Socoroma, Putre y Pachama), junto a los asentamientos del valle de Lluta y todos los pueblos altiplánicos del cacicazgo, se escindieron en 1777 de la doctrina de Codpa, aunque permanecieron adscritos al cacicazgo hasta ca. 1790. Belén era la principal colonia caranga en Arica antes de la conquista, y a lo largo del siglo XVIII su población era la mayor del cacicazgo -414 personas en relación con las 369 de Codpa en 1750 (Hidalgo 1978). A comienzos del siglo XVIII, como se verá a continuación, Belén fue el centro de oposición a los caciques Cañipa. Por motivos geográficos (la ubicación de Codpa en el extremo meridional de la sierra de Arica) la base efectiva del poder de los Cañipa se encontraba en un bloque de pueblos de sierra cercanos a su sede (Pacica, Esquiña, Timar y Saxamar) y en los pueblos de la quebrada alta de Azpa (Umagata y Livilcar) donde se habían establecido originalmente.

3. Las unidades internas

La formación del cacicazgo de Codpa representa un intento de agrupar las unidades étnicas menores que se habían ge-

nerado previamente y que el régimen colonial reconocía como "pueblos" en ausencia de formaciones segmentarias. La capacidad de las antiguas colonias caranga de constituirse en unidades políticas propias debe explicarse en términos del "potencial de autonomía" que implicaba la estructura de archipiélago escalonado. Tal potencial se habría desarrollado particularmente durante el periodo anterior a la formación del cacicazgo de Codpa, cuando la pertenencia étnica y jurisdiccional de los pueblos serranos estaba en duda y debían valerse de medios propios para su organización interna y para relacionarse con las autoridades hispanas del puerto de Arica.

Cada uno de los 17 pueblos que componían el cacicazgo a mediados del siglo XVIII había adquirido el estatus de "común", entidad terrateniente que poseía una organización política interna modelada en los cabildos reduccionales. A lo largo del siglo XVII la población serrana fue representada antes las autoridades coloniales por "alcaldes", cargo que al parecer se había generado espontáneamente en los pueblos. Spalding identifica el mismo fenómeno en Huarochirí después de la dispersión de las reducciones: *"Even villages consisting of a few families were representes by an alcalde from among their number"* (Spalding 1984: 216).

En 1677 el corregidor de Arica intentaba organizar una mita par una hacienda en Azapa y citó a los alcaldes de Codpa, Umagata y Socoroma, y al alguacil mayor de Belén. En 1679 la concesión de la mita fue declarada al alguacil, al alcalde ordinario y a dos principales de Belén; a un alcalde, a tres "caciques ilacatas y mandones" de Codpa; y a autoridades análogas en Socoroma²⁷.

Los pueblos eran regidos por dos clases distintas de autoridades: los alcaldes, que presuntamente eran autoridades electas, y los "principales" e "hilacatas". Tales cargos hereditarios

27 Sucesión de la mita de la hacienda de San Juan Bautista -1704- AJA 130-7.

normalmente se asociaban con formaciones segmentarias como ayllus y parcialidades, las que al parecer eran inexistentes en estos pueblos. Otro problema se refiere a cómo se diferenciaban los alcaldes de los principales en términos de sus funciones y atributos, tema que no puede ser resuelto con la documentación disponible. Por lo general son los alcaldes quienes aparecen representando a sus "comunidades" ante las autoridades hispanas. En 1752 el alcalde de Livilcar pidió la terminación de la mita de la hacienda de San Juan Bautista de Azapa, representando no sólo a su pueblo sino también a los demás pueblos que estaban sujetos a la mita (Pachica, Timar, Belén, Putre y Pachama). El año anterior el alcalde de Timar fue enviado a devolver los mitayos a sus pueblos para que fuesen empadronados (Hidalgo, Farías, Guzmán y Arévalo 1988-89: 73, 75).

Por contraste, los principales nunca aparecen en la documentación como los "abogados" de sus pueblos ante el sector hispano, quizá porque su estatus de dirigentes étnicos no era reconocido por las autoridades coloniales. A la vez, puede sugerirse que alcaldes y principales cumplían funciones indiferenciadas y que juntos formaban una misma elite dirigente dentro de los pueblos de indios. Los cargos municipales eran electivos y cambiaban cada año, pero es probable que recayeran en un mismo grupo de familias en cada pueblo. En 1793 un visitador observó que en los pueblos de indios "*los cargos públicos recaen siempre en los de aquella clase [de los principales]*"²⁸. Esta clase se definía en primer lugar por el estatus de originario y se distinguía del resto de las familias originarias de un pueblo por el hecho de que se rotaban entre sí los cargos municipales. Puede sugerirse que el estatus de "principal" no significa un cargo vitalicio, sino que era el título que asumían los miembros de la elite dirigente de un pueblo cuando el cargo de alcalde no recaía en ellos.

Los pueblos de mayor peso demográfico y político en el

28 Visita del Partido de Arica por Antonio Álvarez y Jiménez -1793- en Barriga 1948: 105.

cacicazgo son los únicos que desarrollaron divisiones segmentarias internas. Este es el caso de Codpa, por lo menos desde el principio del siglo XVIII, donde existían dos ayllus o parcialidades denominados "Collana" y "Capanique". En la revisita de 1772 el pueblo de Belén aparece repentinamente con una separación interna en Aransaia y Mancasaia, cada parcialidad liderada por su propio principal²⁹. Se trata de la clásica división dual en parcialidades (sayas) que se generó espontáneamente en el pueblo, quizá como resultado del crecimiento demográfico.

Estos desarrollos evidencian la capacidad de los pueblos serranos de regenerar una organización étnica autónoma que se adaptaba a las nuevas encrucijadas políticas, estableciendo cargos de origen hispano que pudieran negociar con el sector español, y a la vez desarrollando formas de organización y liderazgo estrictamente andinas y que reflejaban sus orígenes en formaciones mucho mayores, como el señorío caranga.

Este dinamismo interno de los pueblos serranos se expresa particularmente en una recuperación del acceso del archipiélago a las tierras de valle durante el siglo XVIII (Durston e Hidalgo MS.). Hacia fines del siglo XVIII Belén controlaba una colonia permanente en el sitio de la antigua reducción en Poconchile, en la parte baja del valle de Lluta. Los tributarios de Socoroma y Putre tenían tierras en el tramo medio del mismo valle, en el sector de Sora y Churiña, donde pasaban la mayor parte del año cultivando maíz, trigo y alfalfa. Estos pueblos disponían de territorios nucleares en torno del asentamiento serrano, y simultáneamente controlaban terreno de valle a tres o cuatro días de camino, y que en algunos casos ni siquiera están en la misma cuenca. Tales puntos de acceso eran verdaderas "islas" de presencia andina, rodeadas por un mar hostil de terratenientes hispanos.

29 "Revisita de los Altos de Arica por Demetrio Egan" -1772- ADT Serie Corregimiento Legajo 1 C. 8.

El establecimiento de estos archipiélagos tardíos desde comienzos del siglo XVIII probablemente respondió a una acelerada recuperación demográfica. Ya en 1739 el cura de Codpa declaraba que los indios de su doctrina *"no tienen tierras bastantes en que sembrar y así no han dexado pedazo de tierras ni en laderas ni en quebradas ásperas que haian podido aprovechar que no haian cultivado"*³⁰. No existen antecedentes acerca de cómo se logró esta recuperación del acceso a tierras de valle en sectores dominados por pequeños hacendados, pero queda claro que el acceso fue administrado individualmente por las autoridades de los pueblos involucrados.

4. Las fuerzas disgregadoras

Al dinamismo interno de los pueblos serranos como unidades políticas y productivas autónomas se unen las presiones ejercidas desde los antiguos centros de origen altiplánicos para dificultar la constitución del cacicazgo de Codpa como una formación étnica más o menos estable y coherente.

Tales presiones se manifiestan claramente en la crisis de 1716. En una petición de 1720 José Cañipa alegó que había sido depuesto por Pascual Mollo, *"yndio particular forastero de la prouincia de Cranagas"*, por medio de un proceso judicial en el que tuvo el apoyo de su corregidos³¹. En una fuente independiente de 1719, un hacendado de Azapa negó la autoridad de José Cañipa para representar al común de los indios de Umagata en una composición de tierras, ya que había sido depuesto de su cacicazgo *"por auer cometido un delicto grauíssimo criminal contra Don Pascual Mollo a quien siendo principal lo azotó"*³².

30 Averiguación por Francisco Fernández Cornejo de los anejos que tiene el curato de Codpa Altos de Arica y la feligresía que cada anejo tiene - 1739- Aara Arica-Codpa 1650-1891.

31 Pleitos por el cacicazgo de los Altos de Aica -1715-1721- ANA 13 f. 210.

32 Pleito por tierras del Común de Umagata en Azapa -1719- ANA 13 f. 129.

Se hace aparente que Pascual Mollo se había instituido como principal en algún pueblo serrano por virtud de la vigencia de lazos políticos con el altiplano. A raíz de un conflicto de autoridad José Cañipa se vio obligado a "reprender" a Pascual Mollo por medio de un castigo público. Esto desató una crisis en la que los pueblos de los Altos se encontraban "*casi leuantados*", en particular Socoroma y Belén, que desconocieron la autoridad de José Cañipa y se rehusaron a pagar sus tasas. Según José Cañipa, el objetivo de Pascual Mollo era nada menos que "*leuantarse con la mitad de mis pueblos, tierras y pastos*",

*"influyendo su mal costumbre a todos mis súbditos en sus enbriayagueses continuos de suerte que se an amotinados todos sus parciales siendo unos forasteros huidos y agrigados a estos dichos altos de diferentes prouincias por su deprauado mal natural negando la obediencia a sus caziques naturales por no ir a la mita de Potosí"*³³.

Se trata claramente de un intento tardío de las autoridades caranga por reintegrar la población de origen antiplánico en la sierra de Arica. No puede ser coincidencia que esta intervención ocurra el mismo tiempo que la epidemia de 1715-1720, que causó un nuevo colapso demográfico en el altiplano³⁴. Las autoridades tanto hispanas como andinas del corregimiento de Carangas habrían renovado sus esfuerzos por recuperar sus antiguos tributarios para paliar los efectos de este descenso.

El proceso judicial que entabló Pascual Mollo se hizo en el corregimiento de Carangas, donde citó a sus "parciales" establecidos en el cacicazgo de Codpa. José Cañipa identifica estos parciales como "*forasteros huidos y agrigados*", a quienes no se les podía permitir "*quitar el derecho y axción a los naturales*", incluso cuando los forasteros eran de tercera generación³⁵. Como

33 Pleitos por el cacicazgo de los Altos de Arica -1715-1721- ANA 13 f. 210.

34 Saignes 1991: 115. Ya en 1722 se anunció una nueva revisita en Carangas porque los padrones anteriores quedaron cotrovertidos por los estragos de esta epidemia (ANA 4 ff 4-5)

35 Pleitos por el cacicazgo de los Altos de Arica -1715-1721- ANA 13 f. 211.

ya se mencionó, esta dicotomía entre forasteros y naturales no era operante en el cacicazgo de Codpa, donde la vasta mayoría de la población era de origen altiplánico, fuese reciente o no.

Para alcanzar un cuadro más completo de esta crisis, se hace necesario acceder a documentación expedida en el altiplano.

En 1715 un cacique gobernador de Turco demandó a José Cañipa por haberle usurpado tierras en Pachica, Esquiña y otros puntos de los Altos de Arica. Estas tierras eran cultivadas por los tributarios del cacique, apoyados por títulos que databan de los tiempos de Toledo (comunicación personal de Brigitte de Gonneville). Tal episodio pone en evidencia la continuación de patrones macroverticales, aunque en esta época los *"mitmaqkuna tardíos"* se confunden fácilmente con los huidos, forasteros agregados o incluso con los *"originarios"* del repartimiento de Codpa.

Riviere constata la existencia de una serie de pleitos llevados por la comunidad de Turco contra la jurisdicción de Arica a comienzos del siglo XVIII para reivindicar su autoridad sobre pueblos del cacicazgo de Codpa, que incluían Pachica, Esquiña, Guallatiri, Pucyo, Timar, Tignamar y Belén. En una ocasión el cacique de Codpa (seguramente José Cañipa)

"trajo dos medidas de arina de maíz a este pueblo de Tímar para que las viudas le hicieran chicha y habiéndole sabido el jilakata Bernardo Puma se las volvió diciéndole no ser de la jurisdicción de estos parajes sino del pueblo de Turco a que no le hallaron más palabras" (Riviere 1982: 22, 24).

Estos testimonios reafirman la impresión de que, aún en el siglo XVIII, la población serrana se encontraba en una zona gris donde se sobreponían dos bloques de afiliación étnica. En el caso citado, un Cañipa intentó consolidar su autoridad sobre uno de sus pueblos por medio de un gesto ritual, rebatido por el hilacata, quien proclama el estatus de Tímar como colonia caranga.

Hasta 1720 hay una clara continuidad con el archipiélago prehispano, el "centro primario" sigue siendo el pueblo de Turco, aunque ahora tenga una ubicación más oriental. Al interior de algunos pueblos serranos subsisten poblaciones que permanecen plenamente adscritas a los grupos altiplánicos y que cultivan tierras propias. En otras palabras, la vigencia de los lazos verticales varió considerablemente en cada pueblo, según se tratara de esta clase de colonos tardíos o de poblaciones de origen caranga que ya no mantenían lazos formales con los centros de origen. Los conflictos de la segunda década del siglo XVIII probablemente resultaron de los esfuerzos de José Cañipa por eliminar tales lazos formales, esfuerzos que al parecer tuvieron éxito.

La crisis fue resuelta en 1720, cuando José Cañipa recuperó el apoyo del corregidor de Arica. Es significativo que la nueva toma de posesión (ya la tercera en la carrera de este cacique) se haya hecho en Belén y no en Codpa. A partir de este momento, los caciques caranga no pudieron seguir ejerciendo un poder político directo sobre los Altos de Arica. Aquellos sujetos que habitaban permanentemente el otro lado de la cordillera fueron integrados a los comunes locales y por ende al cacicazgo de Codpa.

5. Las apuestas integradoras

Ante la potencia de estas fuerzas disgregadoras se hace urgente estudiar los mecanismos desplegados por los Cañipa para cohesionar el cacicazgo. Debe preguntarse en qué medida el cacicazgo de Codpa era más que una unidad meramente fiscal, y en qué medida los Cañipa lograron desempeñarse como caciques en un sentido más amplio que el de recaudadores de tributos.

En términos ideales, el cacique andino colonial desempeñaba un papel que rebasaba ampliamente los atributos jurisdiccionales definidos por el régimen colonial -papel que se ha asociado en la literatura a la continuidad, a veces subrepticia,

de patrones prehispánicos (CF. Pease 1992 y Spalding 1991). Entre tales patrones se destacan las funciones "gerenciales" de los caciques en la administración de los flujos de reciprocidad y redistribución y el papel multidimensional del cacique como "el que tiene voz por todos" (Spalding 1991: 402 y 410). Queda claro que ser cacique era mucho más que ocupar un cargo en la jerarquía administrativa: en alguna medida la persona del cacique sigue siendo un símbolo focal de la identidad comunitaria.

Un problema clave se refiere a los intentos de los Cañipa por construir una legitimidad cacical en términos andinos tanto como hispanos. Como señala Salomon (1994), la "reinvención" colonial del cacicazgo significó un fuerte redimensionamiento de las unidades políticas andinas, que según criterios de conveniencia administrativa y de legalidad exigían la continuidad de una "tradicción" y la perpetuidad de mecanismo propiamente andinos (como estaban definidos en el discurso hispano).

En el caso del cacicazgo de Codpa, una formación política que se constituye tardíamente sin precedentes prehispánicos, surgen problemas especiales. La manera en que se intentó fabricar la legitimidad de los Cañipa puede inferirse de la documentación producida por la crisis política de comienzos del siglo XVIII. Debido a la muerte prematura de su padre, José Cañipa (ca. 1700-1721) tuvo que reclutar el apoyo de las autoridades coloniales para tomar posesión del cacicazgo, que estaba en manos de gobernadores interinos. Para este efecto no disponía de ningún título anterior: su abuelo y bisabuelo, Felipe y Diego Cañipa, habían gobernado sin confirmación virreinal. Se hizo necesario presentar una información que registró el testimonio de los indios más viejos del cacicazgo. Éstos certificaron (aludiendo a lo que habían escuchado de sus padres) que Diego Cañipa había regido los pueblos de los altos y valles de Arica, y que no había existido más cacique que él y su hijo. A partir de este testimonio, sólo restaba reconstruir la genealogía de José Cañipa para determinar su derecho al cacicazgo. En ningún momento se logra certificar y explicar la legitimidad del gobierno de Diego Cañipa: bastaba con referirse a él por

medio de lo que ya a comienzos del siglo XVIII podía representarse como la "tradición". Irónicamente, es probable que las peticiones de José Cañipa constituyan la "creación" legal del cacicazgo, al construir un discurso jurídico que justificaba su extensión geográfica por primera vez.

La ceremonia de entrega de posesión era un elemento fundamental en la legitimación de un cacique ante sus "cargos". Como ha demostrado José Luis Martínez, los "atributos" del poder en los Andes estaban plasmados en un conjunto de insignias y rituales que definían la autoridad cacical (Martínez 1995). Los españoles nunca fueron ajenos a esta dimensión simbólica del poder y se apropiaron de algunos elementos de los "conjuntos significantes" prehispánicos en sus esfuerzos por crear el cacicazgo colonial andino.

En nuestro caso, los corregidores de Arica prescribieron distintas fórmulas rituales que debían ser ejecutadas ante sus representantes en la plaza del pueblo de Codpa. La entrega de posesión a José Cañipa, que se efectuó en 1702, consistió simplemente en el paso de un bastón de mando. En los años siguientes José Cañipa no fue capaz de consolidar su autoridad y se hizo necesario efectuar nuevas actas ceremoniales. En una confirmación de título de 1715 se declaró a José Cañipa que "os podáis sentar y sentéis en duo y tiana". Al año siguiente se efectuó una nueva ceremonia de entrega de posesión en Codpa:

*"ante los alcaldes principales y demás mandones y en concurso de todo el común de yndios yndias di la posesión real actual corporal del gobierno y casecasgo en las letras ut supra contenidas a Don Joseph Cañipa a quien lo hice sentar en la tiana en la plassa pública del dicho pueblo y lo azeptó y en señal de la posesión se hisso reconocer como tal casique de los alcaldes y prinsipales que presentes estauan hasiendo actos y mandato como tal casique en señal de la dicha posesión"*³⁶.

36 Pleitos por el cacicazgo de los Altos de Arica -1715-1721- ANA 13 ff 206, 208.

Esta ceremonia es el resultado de un proceso de ensayos por parte de los corregidores de Arica y probablemente de los mismos Cañipa para encontrar una fórmula ritual satisfactoria.

Las revisitas del repartimiento de Codpa presentan otra instancia clave para la constitución ritual y legitimación del cacicazgo. En las palabras de Salomon

"Las visitas... toledanas y post-toledanas, a pesar de su aspecto seco y neutral, no registran un mundo social sencillamente 'descubierto' en su funcionamiento cotidiano, sino describen como 'real' una escenificación de la estructura social, laboriosamente efectuada mediante un esfuerzo conjunto de burócratas y curacas. Al esperar su turno para ser tasado en su ayllu y pachaca, el individuo indígena periódicamente renovó su estatus de persona socialmente situada como 'indio' participando en un acto ritual destinado a infundir el esquema del cacicazgo colonial con una realidad tangible, totalizante." (Salomon 1994: 236)

La revisita de 1750 no estaba exenta de este ritual político, y se inició con una proclamación en la plaza de Codpa que convocó "al son de caxas" a los alcaldes y principales del repartimiento en torno de Felipe Cañipa como cacique. Esta revisita fue también la primera instancia en que se hizo un padrón completo de la población sujeta al cacicazgo, consolidando la autoridad de los Cañipa sobre los pueblos que reclamaban como suyos desde comienzos del siglo, y definiendo a la vasta mayoría de los habitantes como "originarios" del cacicazgo (Hidalgo 1978: 23).

La función primordial atribuida a los caciques en los títulos virreinales era la recolección de tributos, lo que implicaba una gira anual de pueblo en pueblo con una recua de mulas. En 1761 los caciques contaban con seis cobradores de tributos para asistirlos en esta tarea³⁷. Se les encargaba también el fo-

37 Autos sobre cobranza de tributos en el cacicazgo de Codpa y rebajados en la retasa -1761- CRA 3 f. 116v.

mento de la evangelización y la represión de prácticas precristianas, *"haciendo que todos acudan a la doctrina xpiana sin consentir hagan taquies ni borracheras ni que tengan otros vicios"*³⁸.

Las declaraciones de los Cañipa, sin embargo, expresaban un concepto mucho más amplio de las funciones del cacique, definiendo el cargo como el de una *"persona que rigiese y gobernasse [a los indios]... y entendiese en su defensa"*³⁹. Al justificar el castigo que le había propinado a Pasqual Mollo, José Cañipa explicó que *"no haciendo alguna demostración los caziques a sus súbditos [éstos tendrán] poco aprecio del cazique, y así con los mismo hijos es menester todo esto para su buena yducación"*⁴⁰, evocando una tradición tanto andina como hispana que consagra al señor hereditario como "padre".

La tarea fundamental que enfrentaban los Cañipa era consolidar de alguna manera su autoridad sobre los pueblos -en especial los de la sierra septentrional- y para este efecto constituyeron una serie de cargos que estuvieron bajo su control directo. Quizá el más significativo fue el de "segunda persona de cacique" -cargo hereditario cuyo ocupante funcionaba como un lugarteniente de los Cañipa. Durante la primera mitad del siglo XVIII recaía en un tributario de Codpa, pero desde 1773 en adelante las segundas personas del cacicazgo pertenecían al pueblo de Socoroma. Este traspaso debió responder a un intento de los Cañipa por consolidar su autoridad en los pueblos de la sierra septentrional estableciendo un representante permanente en la zona.

Un segundo ejemplo de esta estrategia fue el nombramiento de parientes en cargos públicos. En 1727 un Diego Cañipa fue nombrado Alcalde Mayor de Livilcar, Tignamar, Saxamar y Umagata, donde debía hacerse cargo de la *"buena administración de la Real Justicia"*, cuidando en especial de que

38 Pleitos por el cacicazgo de los Altos de Arica 1715-1721- ANA 13 f. 185.

39 Pleitos por el cacicazgo de los Altos de Arica -1715-1721- ANA 13 f. 182.

40 Pleitos por cacicazgo de los Altos de Arica -1715-1721- ANA 13 f. 210v.

"los yndios y demás moradores de dichos parajes [no] tengan borracheras, chaque [taquies] ni hagan ydolatrias ni comentan otros pecados públicos"⁴¹. Este nombramiento parece responder nuevamente a una estrategia territorial de los Cañipa, en esta ocasión consolidando su presencia política en el bloque de pueblos ubicados en la quebrada y altos de Azapa. En 1744 el hermano del cacique Ignacio Cañipa, José Narciso, era el "*Maestre de Campo de los Naturales de la Ciudad de Arica y su prouincia*"⁴². Los maestros de campo españoles eran responsables por las milicias hispanas y mestizas, y no tenemos antecedentes de la existencia del mismo cargo entre indígenas. Su creación debe responder a un intento de los Cañipa, refrendados por los corregidores de Arica, de diversificar los instrumentos políticos que tenían para intervenir en los asuntos internos de los comunes.

Los Cañipa también disponían de un mecanismo para afectar el nombramiento de los alcaldes del pueblo. Desde tiempos toledanos el rasgo definitorio del puesto de alcalde, como cargo público, era la exención tributaria. En 1761 Felipe Cañipa determinó que sólo se había de "rebajar" ocho indios para alcaldes: dos para Codpa, uno para Esquiña, dos para Belén, uno para Putre y uno para Socoroma⁴³.

Hemos argumentado que la formación del cacicazgo de Codpa responde en gran medida a una estrategia administrativa hispana que buscaba la facilitación de la recaudación de tributos y el acceso a la mano de obra indígena. De haberse limitado el papel de los Cañipa a esta función, difícilmente habrían logrado convocar el reconocimiento de sus sujetos. Por el contrario, desde los primeros años del siglo XVIII los Cañipa aparecen defendiendo los intereses de sus pueblos ante las

41 Nombramiento de Diego Cañipa como Alcalde Mayor de los Altos de Arica -1727- AAdA 3-8.

42 "Información para comprobar la voluntad de Tomasa Dorado" -1744- ANA 30.

43 Autos sobre cobranza de tributos en el cacicazgo de Codpa y rebajados en la retasa -1761- CRA 3 f. 117.

exacciones laborales y los intentos de hacendados españoles por apropiarse de las tierras de valle.

Una de las instancias más notables fue el intento de José Cañipa de lograr la cancelación de la mita de Azapa en 1704. Junto con el cura de Codpa presentó expedientes en los que manipuló o falsificó los resultados de la revisita efectuada el año anterior, declarando que fuera de su familia no existía un solo indio originario en todo el cacicazgo, ya que todos los tributarios originarios habían muerto como resultado de la mita. José Cañipa argumentó que sus sujetos eran en su totalidad forasteros agregados y por lo tanto no podían estar sujetos a una mita local (lo que no era cierto)⁴⁴.

Quince años más tarde, el mismo cacique nuevamente manipuló la oposición originario-forastero, pero en un sentido contrario y contradictorio. En 1720 José Cañipa rebatía las intervenciones políticas caranga argumentando que los forasteros -incluso aquellos de tercera generación- eran un elemento destabilizador y que no debía permitírseles que participaran en la administración de su repartimiento, lo que implicaba que éste se componía principalmente de originarios de larga data.

La crisis de autoridad que sufrió José Cañipa entre 1716 y 1720 a raíz de la intervención caranga también pudo deberse en alguna medida a la hostilidad de hacendados y oficiales españoles del puerto de Arica. Si bien la institución de los Cañipa como linaje cacical resultó del apoyo de los corregidores y Defensores de los Naturales de Arica, esto no impidió que opusieran tenaz resistencia a importantes personajes de la sociedad hispana del corregimiento en defensa de los intereses de sus sujetos.

Alrededor de 1717, según testimonio de un natural de Umagata que estaba a cargo de la cobranza de tasas en el valle de Lluta, el Maestre de Campo Pedro Gutiérrez estaba empeña-

44 Sucesión de la mita de la hacienda de San Jan Bautista -1704- AJA 130-7.

do en deponer a José Cañipa. Entre otros actos, causó daños evaluados en 120 pesos en un maizal en el valle de Lluta, que pertenecía al común de Umagata, "*por aser daño al dicho don Joseph Cañipa*". En respuesta a estas quejas, el corregidor ordenó que Pedro Gutiérrez fuera confinado a la Ciudad de Arica⁴⁵. En 1719 Francisco de Sorarte, uno de los principales hacendados de la región, negó la autoridad de José Cañipa para representar a Umagata en un pleito por tierras pertenecientes a ese común en Azapa⁴⁶. Estas ofensivas pueden relacionarse con la recuperación del acceso a las tierras de valle por parte de la población serrana en esta misma época, y consecuentemente a una extensión de la autoridad de los Cañipa en una zona dominada por hacendados hispanos.

La pregunta clave se refiere al desempeño "gerencial" de los Cañipa: en qué medida estuvieron dispuestos a, y fueron capaces de manejar mecanismos de redistribución en el cacicazgo y en beneficio de los diversos "comunes". Un número considerable de estudios sobre otras zonas del sur andino ha demostrado que tales mecanismos podían combinarse de manera subrepticia con actividades económicas aparentemente acumulativas y comerciales. Este consenso también ha enfatizado la dificultad de determinar cuándo tales actividades reflejan estrategias integradoras que perpetúan formas integradoras de origen andino, en vez de representar apuestas de lucro personal.

En una formación étnica tardía y de pequeña escala, como el cacicazgo de Codpa, el desempeño gerencial de los caciques toma dos formas básicas: a) redistribuciones destinadas a aliviar cargas tributarias y laborales excesivamente pesadas y a solventar desequilibrios en el acceso a recursos; b) exacciones de mano de obra y bienes por parte de los caciques, que les permiten desempeñar tales funciones redistributivas. El ya

45 Querrella de Alonso Mamani contra el Maestre de Campo Pedro Gutiérrez por destrucción de propiedad -1717- AJA 273-49.

46 Pleito por tierras del Común de Umagata en Azapa -1719- ANA 13.

mencionado caso del cacique de Codpa, que les exigió a las viudas de Tímar que le fabricaran chicha con harina de maíz que él les proporcionaba, demuestra que los Cañipa manejaban el lenguaje de reciprocidad asimétrica. Este caso también sugiere que los Cañipa requerían de esta producción de chicha para efectos redistributivos, probablemente los "agasajos" que exigían las prestaciones laborales al cacique (Platt 1988: 381)

A lo largo del siglo XVIII los Cañipa aparecen como dueños particulares de pequeñas extensiones de tierras dispersas en distintos pisos ecológicos. Como era frecuente en todo el sur andino, los Cañipa también fueron acusados de la apropiación de tierras pertenecientes a los comunes. Hay antecedentes que permiten sugerir que la posesión privada y apropiación de tierras por los Cañipa no debe entenderse (principalmente) como una estrategia de acumulación destinada al lucro privado. Poseemos listas de los bienes personales de los caciques de las revisitas de 1750 y 1773, y en este lapso hay una clara discontinuidad en las tierras definidas como privativas de los Cañipa, lo que sugiere que no hubo un verdadero afán de acumulación. Al ser interrogado sobre su posesión de las tierras del común de Codpa usurpadas por su padre, Eugenio Cañipa declaró que éstas eran puestas en arriendo para pagar las tasas de los muertos y ausentes⁴⁷.

Dada la configuración geográfica y ecológica del cacicazgo, el acceso a tierras de valle constituyó un problema particularmente conflictivo. La distribución de este acceso durante el siglo XVIII estaba claramente desequilibrada. La posesión de islas de valle estaba concentrada en los comunes de Belén, Putre, Socoroma y Umagata. La actuación de los Cañipa en este campo varió significativamente, dependiendo del pueblo en cuestión. Nunca aparecen desempeñando un papel explícito de administración o redistribución cuando se trata de las tierras de valle de los pueblos de sierra septentrional del

47 Visita del Partido de Arica por Antonio Alvarez y Jiménez -1793- en Barriá 1948: 105.

cacicazgo. De hecho, en algún momento de fines del siglo XVIII los Cañipa usurparon tres topos de las tierras pertenecientes a Belén en Poconchile "con el título supuesto de hacienda" (Hidalgo et. al. 1988: 93).

Por contraste, las islas de valle pertenecientes a Umagata en Azapa y Poconchile eran defendidas y administradas directamente por los caciques, quienes distribuían estos terrenos entre los tributarios del pueblo. Este afán podría asociarse con los lazos familiares y de propiedad ya mencionados que los Cañipa tenían con Umagata, pero en el siglo XVIII no hay evidencia de la permanencia de tales lazos. No deja de ser sorprendente que Umagata, un pueblo de apenas 68 habitantes en 1750, fuera el único común del cacicazgo que poseía islas de valle tanto en Azapa como en Lluta. A modo de hipótesis, puede sugerirse que Umagata sirvió como vía de acceso a productos de valle para los pueblos de sierra meridional del cacicazgo por medio de mecanismos redistributivos manejados por lo Cañipa.

Una de las tareas más complejas que enfrentaron los Cañipa para efectuar una integración plena de su cacicazgo fue solucionar la separación y el desequilibrio de recursos entre los bloques de pueblos serranos meridionales y septentrionales. Mientras que los Cañipa podían actuar como los administradores de las islas de Umagata, al parecer no eran capaces de desempeñar este papel en el caso de los poderosos comunes de Belén y Socoroma, que manejaban extensos terrenos en el valle de Lluta. Puede sugerirse que la usurpación de las tierras de Belén en Poconchile constituyó el único medio del que disponían los Cañipa para efectuar una distribución más equitativa del acceso a productos de valle.

Es difícil determinar el grado de éxito que tuvieron los Cañipa como administradores de relaciones recíprocas y redistributivas en el cacicazgo a partir de tales referencias. Un índice importante se debe buscar en la voluntad de los diversos comunes por aportar mano de obra a los caciques y en general por reconocer su autoridad sobre sus asuntos internos.

En la década de 1770 los pueblos del bloque septentrional del cacicazgo participaban en una faena común en la que cultivaban "tierras de tributos" para Felipe Cañipa, a pesar de que tales prestaciones habían sido derogadas por orden virreinal. En 1796 la "segunda persona" de Socoroma explicó que

*"biéndolo nosotros afligido a nuestro cacique principal y que se quejaba por aquel alimento de la chacra de tocontasi no tener quien se la trabajase quisimos nosotros por gracia y conmisericordia sembrarle y qultibarle la tal chacra"*⁴⁸.

En esta ocasión vemos que el dirigente étnico representante de los Cañipa en el bloque de Belén fue capaz de convocar a estos pueblos en servicio del cacique, y que para este efecto Felipe Cañipa utiliza el clásico mecanismo andino del "ruego". El hecho de que los comunes de Belén, Socoroma, y Putre estuvieran dispuestos a entrar en esta clase de relación con los caciques de Codpa sugiere que éstos se habían asegurado un grado de legitimidad a raíz de su manejo de relaciones redistributivas.

La capacidad de intromisión de los Cañipa en los asuntos internos de los comunes obviamente variaba según el pueblo. En el caso de los pueblos altiplánicos podría suponerse que esta capacidad de intervención sería menor, ya que éstos se ubicaban en la frontera con Carangas. Sin embargo, en la década de 1770 Diego Felipe Cañipa aparece manejando las actividades mineras de los indios de Parinacota por medio de sus alcaldes, ordenándoles que usurparan la explotación de yacimientos que legalmente pertenecían a los vecinos hispanos del pueblo:

"quando éste deue propender a la paz y quietud de sus indios parece que pretende contrabvenir a las superiores órdenes de la Real Justicia, y con este abrigo del casique que discurre ser ab-

48 Querrela contra el enterador de tributos de la doctrina de Belén -1796-AJA 38-5 f. 1.

soluto y por tal lo contemplan los indios por la distancia par el recurso [a la justicia] pudiera resultar alguna sublevación contra nosotros"⁴⁹.

Dadas estas preocupaciones, es irónico que este mismo cacique fuera ejecutado durante la rebelión de Túpac Amaru como resultado de su lealtad a la "Real Justicia". Diego Felipe Cañipa no fue un mero cómplice de las crecientes presiones fiscales y políticas de la época de las reformas borbónicas, y denunció en 1776 a un ex corregidor de Arica (Demetrio Egan) por exceso de repartos y utilizó distintas argucias para evadirlos. Sin embargo, no pudo evitar ser el instrumento de tales abusos, y sus sujetos debieron desembolsar una suma tres veces mayor a la autorizada para los repartos⁵⁰. Al igual que lo ocurrido en todo el sur andino, estas presiones redundaron en una grave deslegitimación de los caciques y marcan un punto decisivo en el proceso por el cual "el que tiene voz por todos" pasa a ser percibido como otro agente del régimen colonial.

La rebelión de Túpac Amaru llegó a los Altos de Arica en febrero de 1771, comandada por líderes caranga y pacaje que a su vez dependían de Julián Apasa, Túpac Catari. Diego Felipe Cañipa fue invitado a integrar el movimiento, y ante su negativa fue ejecutado, suerte que también sufrieron algunas autoridades de los comunes (Hidalgo 1995: 173-204). Podría sugerirse que estos episodios reflejan una continuidad con la vieja rivalidad entre los Cañipa y las autoridades altiplánicas. En todo caso, la adscripción de gran parte de sus tributarios a la rebelión pone punto final al proyecto político y étnico de los Cañipa.

49 Pleito por el ingenio de Parinacota -1773- AJA 49- f. 1v

50 Oficiales reales versus Demetrio Egan por excesos de repartos -1777- AGI Lima 895.

6. Epílogo

Desde comienzos del siglo XVIII hasta la rebelión de Túpac Amaru el cacicazgo de Codpa operó como una especie de "paraguas" bajo el cual los comunes retuvieron un grado variable de autonomía en sus asuntos económicos y políticos internos. Los principales pueblos de la sierra de Arica se habían opuesto inicialmente a su incorporación al cacicazgo, afirmando sus lazos con las grandes formaciones étnicas del altiplano. Después de 1720, sin embargo, se consolidó una adscripción local. Como sujetos del cacicazgo de Codpa, los habitantes de los pueblos disponían de distintos mecanismos políticos para su regulación interna y externa. Los Cañipa manejaban los asuntos que involucraban los intereses de distintos pueblos o que exigían una negociación con las autoridades coloniales. A la vez, buscaron consolidar y legitimar su capacidad interventiva por medio de la reactivación de instrumentos rituales asociados a su cargo en la tradición política andina-colonial (las insignias, el "ruego", los agasajos).

Este arreglo fue trastornado por las presiones de la década de 1770 y las reformas posteriores a la rebelión de Túpac Amaru. La mayoría de los poderes administrativos y jurisdiccionales ahora detentados por cabildos que funcionaban en el ámbito de la doctrina y que se ubicaban en las sedes de ésta - Codpa y Belén-. Estos cabildos eran presididos por el Alcalde Ordinario de Españoles, puesto creado para ejercer una influencia más directa en la organización interna de la república de indios. Los caciques son reducidos al estatus de cobradores de tributos -el mismo título de cacique desaparece de la documentación oficial. Con la cancelación de los poderes anteriormente asociados a su cargo, Eugenio Cañipa (hijo del cacique muerto en la rebelión) voluntariamente dejó el cargo de cobrador de tributos en la doctrina de Belén, espacio donde ya no podía ejercer una autoridad efectiva⁵¹.

51 Visita del Partido de Arica por Antonio Alvarez y Jiménez -1793- en Barriga 1948: 104-120.

La eventual desintegración del cacicazgo no se debió tanto a las fuerzas disgregadoras que operaban dentro de éste, como a las nuevas reglas del juego impuestas por el régimen colonial inmediatamente antes y después de la rebelión de Túpac Amaru. Desde mediados del siglo XVII hasta 1780 las autoridades hispanas del corregimiento de Arica refrendaron el poder de los Cañipa para constituir una formación étnica local, "fijando" así a la población de origen altiplánico que habitaba su jurisdicción. Esta estrategia tuvo éxito como resultado de un complejo proceso de negociaciones entre las autoridades hispanas, los caciques y los comunes. Sobre todo, la consolidación del cacicazgo fue posible porque su existencia se hizo compatible con los intereses de los pueblos. Una vez que la consolidación jurisdiccional se había logrado, los intereses y mecanismos del régimen colonial se redefinieron y el cacicazgo ya no recibió el apoyo y reconocimiento de las autoridades hispanas. Se produjo un redimensionamiento de las unidades políticas andinas, y el común, cuyo desarrollo se remonta a las reformas toledanas, pasó a ser el modelo privativo de organización étnica.

SIGLAS

- AAra Archivo Arzobispal de Arequipa
AAaA Archivo Administrativo de Arica, Archivo Nacional de Chile.
ADT Archivo Departamental de Tacna
AGI Archivo General de Indias
AJA Archivo Judicial de Arica, Archivo Nacional de Chile
ANA Archivo Notarial de Arica, Archivo Nacional de Chile
CRA Cajas Reales de Arica, Escuela de Derecho, Universidad de Chile.

BIBLIOGRAFÍA

Amojonamiento

- 1878 "Amojonamiento del corregimiento de Arica" [1583] en verdaderos límites entre Perú y Bolivia, de M.F. Paz Soldán, Lima.

Barriga, V. M.

- 1948 Memorias para la historia de Arequipa volumen III, Arequipa.

- 1955 Documentos para la historia de Arequipa 1535-1538 tomo III, Arequipa.

Durston, A., J. Hidalgo

- Ms. "La presencia andina en los valles de Arica, siglos XVI-XVIII: casos de regeneración colonial de estructuras archipiélagas", manuscrito a ser publicado en Chungará.

Hidalgo, J.

- 1978 *Revista de los Altos de Arica efectuada por el oficial real don Joaquín de Cárdenas en 1750*, Arica.

- 1986 "Indian Society in Arica, Tarapaca and Atacama, 1750-

- 1793, and its response to the rebellion of Tupac Amaru"
Ph. D. Thesis University of London
- 1995 "Rebeliones andinas en Arica, Tarapacá y Atacama, 1770-1781" en *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, C. Walker compilador, Cusco.
- Hidalgo, J., P. Arévalo, M. Marsilli y C. Santoro
1988 *Padrón de la doctrina de Belén en 1813: un caso de complementariedad tardía*, Arica.
- Hidalgo, J., A. M. Farias, L. Guzmán y P. Arévalo
1988-89 "La mita de Azapa, 1680-1752: un nuevo caso de mita local", *Diálogo Andino* 7/8, Arica.
- Hidalgo, J. Y G. Focacci
1986 "multietnicidad en Arica, siglo XVI. Evidencias etnohistóricas y arqueológicas", *Chungará* 16-17, Arica.
- Hidalgo, J., M. Marsilli y C. Ruiz
1990 "composición de tierras en el corregimiento de Arica: la visita de Diego de baños y Sotomayor en 1643", *Historia* 25, Santiago.
- Lohmann Villena, G.
1986 *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1569-1574*. 2 tomos, Sevilla.
- Martínez, J. L.
1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*, Lima.
- Murra, J.
1975 "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" en *formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima.
- Pease, F.
1981 "Las relaciones entre las Tierras Altas y la Costa Sur del

Perú: fuentes documentales" en *Estudios etnográficos del Perú meridional*, de. S. Mazuda, Tokio.

1992 *Curacas, reciprocidad y riqueza*, Lima 1992.

Platt, T.

1988 "Pensamiento político aymara" en *Raíces de América -El mundo aymara*, de. X Albó, Madrid.

Relación

1925 "Relación hecha por el Virrey D. Martín Enríquez de los oficios que proveen en la gobernación de lo reinos y provincias del Perú"[1583] en *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles*, tomo IX, de R. Levillier, Madrid.

Riviere, G.

1982 "Sabaya: structures socio-economiques et representations symboliques dans le carangas -Bolivie", Doctorat de 3eme Cycle d'Ethnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Ms. "Algunos apuntes sobre el espacio Karanka (Siglos XVI-XVIII)", manuscrito a ser publicado en *Chungará*.

Saignes, T.

1985 *Caciques, tribute and migration in the Southern Andes. Indian society and the 17th century colonial order (Audien-
cia de Charcas)*, University of London, Institute of Latin American Studies Occasional papers 15, Londres.

1991 "Lobos y ovejas. Formación y desarrollo de los pueblos y comunidades en el Sur Andino (siglos XVI-XX)" en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, eds. S. Moreno y F. Salomón, Quito.

Salomon, F.

1991 "Tres enfoque cardinales en los actuales estudios andinos" en *Reproducción y transformación de las socieda-*

des andinas, siglos XVI-XX, eds. S. Moreno y F. Salomon, Quito.

- 1994 "La textualización de la memoria en la América andina: una perspectiva etnográfica comparada" *América Indígena* 4-1994, México.

Spalding, K.

- 1984 *Huarochoiri. An Andean society under Inca and Spanish rule*, Stanford

- 1991 "Defendiendo el suyo. El kuraka en el sistema de producción andina" en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, eds. S. Moreno y F. Salomón, Quito

Trellez, E.

- 1983 *Lucas Martínez Vegazo, funcionamiento de una encomienda peruana inicial*, Lima.

Vázquez de Espinosa, A.

- 1948 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington.

Vial, J.

- 1984 "Algunas referencias cronológicas sobre la historia de la iglesia en Arica, antes de la guerra de 1879", *Chungará* 13, Arica.

Wachtel, N.

- 1982 "The Mitimas of the Cochabamba valley: the colonization policy of Huayna Capac" en *the Aztec and Inca states, 1400-1800: Anthropology and History*, eds. G. Collier, Rosaldo y J. Wirth, New York.

Chuchos o curis y otros nacimientos¹

Ladislao H. Landa V.

*"kay curi yuriq runaktaqa
"wañuyinrantim yuri" ñispas
runakuna ñirqanku"*

Ritos y Tradiciones de Huarochiri²

El nacimiento es un acontecimiento importante en la vida de los seres humanos; sin embargo, cuando sucesos excepcionales se presentan, como los partos múltiples (de gemelos o triates), además de los niños nacidos de pie, con características extrañas al grupo étnico, labio leporino o "nariz hendida", niños "nacidos sin mancha", etc., entonces pueden surgir interpretaciones míticas o fabulosas de acuerdo con particulares concepciones regionales y culturales.

Una investigación etnográfica en los Andes nos muestra concepciones y rituales asociados con estos nacimientos, por ejemplo, en Puno se observa la costumbre de enterrar la placenta al costado de la puerta de la casa donde nació el niño; en el sur de Ayacucho se corta el cordón umbilical con los fragmentos de una olla de barro, y así podemos mencionar muchos más.

En las sociedades prehispánicas hubo explicaciones interesantes a este respecto, fuentes del siglo XVI y XVII han recogido testimonios muy elocuentes sobre las formas en que los ha-

1 Iniciamos esta investigación en la maestría de FLACSO-Ecuador (1994), siendo nuestro profesor Tom Zuidema, a quien agradecemos sus comentarios.

2 "La gente decía a propósito de los curis que *"su nacimiento reemplazaba la muerte [de sus padres (?)]"*» (Traducción de Taylor, p. 502)

bitantes de distintos grupos étnicos interpretaban el advenimiento de estos niños. En este artículo nos proponemos desarrollar precisamente algunas ideas sobre estos nacimientos excepcionales antes de la llegada de los españoles; nos ubicaremos dentro del espacio andino peruano, en especial en la sierra central cercana a la costa (Lima y Áncash) y la sierra sur del Perú. Otro objetivo del presente análisis está relacionado con una pequeña reflexión sobre los intercambios o imposiciones de concepciones religiosas y culturales en este espacio.

Nuestra propuesta consiste en plantear que las diferentes concepciones habidas entre los grupos étnicos prehispánicos respecto a los nacimientos extraños o excepcionales fueron intercambiándose; los mitos, ritos y cultos de gemelos, crespos y nacidos de pie, patrimonio de grupos locales, fueron cambiando o adaptándose a los grupos conquistadores tanto incas como preincas.

Algunas preguntas que nos ayuden a guiar la presente exposición podrían formularse de esta manera: ¿cuáles fueron las denominaciones regionales referidas a los gemelos y otros tipos de nacimientos excepcionales? ¿De qué manera fueron formuladas las concepciones míticas en relación con los nacimientos excepcionales? ¿Qué significaron los rituales relacionados con los nacimientos de gemelos y otros nacimientos? ¿Cómo fueron imponiéndose o adaptándose las concepciones sobre estos nacimientos en los espacios analizados?

Los nacimientos excepcionales

A más de 80 años de la llegada de los españoles, una Constitución Sinodal de 1614 instruía a los visitantes de idolatrías y a los sacerdotes católicos sobre observar y descubrir rituales y ceremonias paganas, así como denunciar a los nativos practicantes de estos actos. El Item 18 de dicho Edicto dice, por ejemplo:

“...si saben, que quando alguna muger pare dos de vn vientre

que llaman chuchu, o vna criatura de pies, que llaman chacpa; la dicha muger ayuna ciertos dias por ceremonia gentilica, no comiendo sal, ni agi, ni durmiendo con su marido; encerrándose, y escondiendose en parte secreta, donde no la vea nadie; y si alguna de las dos criaturas de vn vientre se muere, la guardan en vna olla por ceremonia de su gentilidad” (En: Duviols, p. 516).

Y las denuncias no debían limitarse a este tipo de temas, sino también a ciertas prohibiciones de esta índole:

“...de aqui en adelante ningun Indio, ny India se llamara con nombre de las Huacas, ny del Rayo: y assi no se podra llamar Curi, Manco, Missa, Chacpa ny Libiac ny Santiago, sino Diego...” (En: Duviols, p. 517).

Otros documentos se refieren a guarcas, “nariz hendida”, cuyos rituales también eran considerados paganos. ¿Y quiénes son pues estos chuchos, chacpas y guarcas?

Chuchos

En los documentos de los siglos XVI y XVII encontramos varias denominaciones para los gemelos³. En las visitas de ido-

3 Los gemelos, según algunas estadísticas modernas, tienen lugar en uno cada 90 nacimientos normales, lo cual indica cierta rareza en una población relativamente baja. Por tales razones cada grupo o parcialidad en tiempos antiguos veía en este fenómeno un caso extraño y de ocurrencia no muy corriente. En los estudios de la embriología se hacen las distinciones entre gemelos dicigóticos y monocigóticos: “**GEMELOS DICIGÓTICOS.** Como son resultado de fertilización por dos óvulos de distintos espermatozoides, los gemelos pueden ser del mismo sexo o de sexos distintos. Por la misma razón, no se parecen más desde el punto de vista genético los hermanos o hermanas nacidos en diferentes épocas. Los gemelos dicigóticos siempre tienen dos amnios y dos coriones y las placentas pueden estar fusionadas **GEMELOS MONOCIGÓTICOS.** Como son resultado de la fecundación de un óvulo, estos gemelos son: 1) del mismo sexo; 2) genéticamente idénticos, y 3) muy semejantes en aspecto físico.» (Moore, 1976, p. 81, 86)

latrías de 1657 en el centro del Perú (Duviols 1986), por ejemplo, se designaba como *chuchos* a estos niños. Simultáneamente, en el sur de la sierra peruana se los llamaba *curi* (Guaman Poma, 1980). No obstante, encontramos documentos que corresponden a la sierra de Lima, en San Damián, donde se utiliza también la palabra *curi* (Ritos de Huarochirí, Taylor, 1987).

La denominación *chucho*, entonces, recoge la versión de los nativos de la sierra central, dentro de los actuales departamentos de Áncash y Lima y posiblemente la región Chinchaysuyo. Mientras que la de *curi* correspondería a los departamentos de Cusco, Ayacucho y Puno del Perú, y parte de Bolivia. Lo cual nos lleva a plantear: 1) que la palabra *curi* podría corresponder a un préstamo de alguna variante de habla aru del sur en esta región, o 2) es que los redactores de Los Ritos de Huarochirí (¿es el título de un libro? son de origen sureño.⁴ Después desarrollaremos esto más ampliamente.

Revisando el diccionario de Ludovico Bertonio (1612), encontramos que en aymara *curi* escrito a la manera *ccuri* significa "De dos o tres cosas la que esta más apartada de nosotros" (Bertonio, 1984). Esto quiere decir que *curi* es una palabra de origen aymara y posiblemente haya servido para describir nacimientos múltiples. Guaman Poma de Ayala también consigna la palabra *curi* para referirse a los gemelos. La crónica de padre José Arriaga en cambio menciona ambas denominaciones, *chuchos* y *curi*, a las cuales agrega: "y en el Cuzco *taqui huahua*" (Arriaga, 1968, p 214). Por tal razón, creemos que la denominación *curi* fue la mas difundida en el sur del Perú y en la actual Bolivia.

En el mismo diccionario de Bertonio, del castellano "*Dos niños de vn parto*", el autor traduce al aymara como: "*Pacha pachachata huahua, y al primero que nace llaman Ckha, al segundo*

4 Esto podría corroborar también la hipótesis de Gerald Taylor de sustratos aru en el texto de Huarochirí (Taylor, 1987, p. 17)

*visa*⁵: Y si son niñas a la primera Ahualla, y a la segunda Hispalla⁶." (Bertonio, 1984: 197). Otra traducción en este mismo diccionario anuncia que gemelo del castellano al aymara podría ser: Mellizo="Pacha Huahua", donde Pacha=tiempo y Huahua=bebe (ibíd, p. 312).

De esto se deduce que pacha huahua (Bertonio) y taqui huahua (Arriaga) son nombres simbólicos, no tanto descriptivos, para gemelos. Podríamos decir formas metafóricas de calificar estos nacimientos especiales, relacionados con sus futuras actividades, como veremos más adelante.

El diccionario de Diego Gonzales Holguín (1608) no trae mayor información acerca de los chuchus, sólo traduce "Nascido de vn vientre mellizo. Yscay huachasca, ella es vispa, o hahualla, y el Ylla, o tira" (Gonzales Holguín, 1993, p. 598).

Chacpas

Otro tipo de nacimiento excepcional fue el de los chacpas o chapas⁷, los nacidos de pie. En aymara actualmente se denomina kayulla⁸. Al respecto, un "testigo Reo" de San Pedro de Hacas, Juan Raura ("docmatizador"), hizo una descripción de los ritos luego del nacimiento de un niño chacpa. La ceremonia se parece a la de los chuchos; sin embargo, los hijos chacpas lo "tienen por cosa abominable y grave pecado" (En Duviols, op. cit.: 193).

5 En la parte aymara-castellano Bertonio aparentemente tiene una contradicción cuando traduce "Vissa: El niño que primero nace cuando salen dos de vn mismo parto, al segundo Cakha" (Bertonio, p. 388).

6 En el aymara actual a los gemelos sólo se los denomina ispa o hispalla, la forma en que el diccionario de Bertonio llama a la segunda niña nacida "dos de un parto" (Comunicación de Esteban Ticona y Marcelo Fernández, ambos aymara-hablantes).

7 Gonzales Holguín en su *Vocabulario Quechua* dice: "Chacpa chaquihuan ñaupactahua chasca. El que nace de pies" (Gonzales Holguín, 1993, p. 91).

8 Información de Marcelo Fernández y Esteban Ticona

Guarcas, pacos o crespos

Los crespos, a diferencia de los anteriores, son los que tienen características diferentes a las del grupo étnico. En este caso son los niños que han nacido con pelo ondulado; en los documentos que hemos revisado se dice que fueron hijos del sol. La denominación quechua para los crespos fue guarca⁹, cuyos cabellos se pueden asociar con una soga torcida o atorzalada. Otra forma de llamarlos también fue pacto o paco¹⁰ (véase Duviols 1986, p. 58, 91, v.g). Estos guarcas al parecer fueron muy apreciados y esperados con ansiedad por su cabello, el cual era utilizado en ceremonias y sacrificios al sol y "a las huacas".

Según declaraciones del testigo reo Alonso Quipi Guaman, por ejemplo, los padres de un pacto "tenían gran bentura", y por lo tanto recibían muchos regalos de "guaracas, camizetas". El advenimiento de un guarca significaba para los padres o progenitores la celebración de una gran fiesta, expresión de mucha alegría, y se diferenciaba de los rituales y castigos que implicaban otros tipos de nacimientos. Observemos la siguiente descripción:

"...Hernado pomaquillai tubo vn hijo el qual nasio crespo y le llaman pacto o guarca y que es hijo del sol por haber nasido como dho es crespo combido a todo el pueblo y dandoles a todos de beber y matando vna llama y haciendo bailes y taquies con tamborsillos Domingo condorpaico ya difunto que era ministro de ydolos le corto el cabello en presensia de todos los yndios y con su sangre de la llama vn cui coca y sebo y mollo quemo los dichos cabellos ofresiendolos en sachtificio al sol y a los ydolos malquis disiendo que aquel muchacho era hijo del sol y sus padres tenían gran bentura y que todos le hisiesen ofrendas a

9 Guarca se podría traducir según el quechua ayacuchano actual como una ligera variación de huarca, que significa soga.

10 Paco también se puede asociar con el pelaje del paqo, el camélido que se llama en castellano alpaca.

aquel muchacho y todos los combidados que alli estaban presentes le ofresian vnos a medio y otros guaracas llanques y camizetas y este es rito común que obserban todos los yndios quando tienen vn hijo crespo que llaman pacto y de la mesma suerte a bisto que Fran.co de tal cuyo apellido no se acuerda tubo dos hijos de vn vientre que llaman chuchos al qual este testigo les hiso siendo ministro de ydolos que no coabitase con su muger en vn año y abiendole echo ayunar quinse dias y en los primeros sinco dias solo comia vna ringlera de mais y vn poco de harina y agua y parados los sinco dias comia cuyes asados sin sal ni aji y pasados los quinse dias este testigo le absolbio con arina de mais blanco y polbos de la piedra pasca labandole la cabeza porque tienen por abuso y es cosa abominable entre los yndios tener dos hijos de vn vientre y pasado el año para que el dicho Fran.co de tal bolbiese a coabitar con su muger /Fol. 48v/ hicieron mucha chicha y mataron vna llama y combidaron atodos los del pueblo bebieron y se emborracharon toda la noche y bailando con tamborsillos y este rito y seremonia jentilica lo guardan y obserban siempre que tienen hijos que llaman pactos o que son dos de vn vientre que llaman chuchos" (En: Duviols, 1986, p. 202).

Los gemelos y la mitología

El nacimiento de gemelos también tiene su correlato en la mitología y generalmente está relacionado con períodos fundacionales; si recordamos el caso de Rómulo y Remo en la península itálica, significó el comienzo de una nueva etapa para los latinos; así podemos hallar muchos otros. En tal medida, como George Balandier dice, "la tarea efectiva de la creación, la del demiurgo, pertenece a una pareja unida y engendrada por la divinidad primordial, concebida bajo el aspecto de una figura doble (masculina y femenina, y capaz de autofecundación) o de una pareja de gemelos de sexos opuestos. Es a esta figura y a sus ayudantes a quienes el mito remite el ordenamiento del mundo, el engendramiento de las criaturas vivas y la distribución de los hombres en el espacio, las formas sociales y civilizadas y la dinámica de la personalidad" (Balandier, 1988: 62-63).

En el Perú prehispánico los mitos relacionados con gemelos se pueden hallar en las crónicas, algunos de ellos analizados por estudiosos contemporáneos. Por ejemplo el que nos recuerda Zuidema acerca del mito analizado también por Pierre Duviols en la sierra central del Perú: el dios Tumayricapa y su hermano (Zuidema, 1991: 77-78). En este caso nos referiremos solamente a dos: un mito de Huamachuco publicado en *La Relación de los Agustinos* de 1560 y otro de Huarochirí de *Los Ritos y Tradiciones de Huarochirí* (1608).

El mito de Huamachuco

La Relación de Agustinos o la Persecución del Demonio es un documento escrito, al parecer alrededor de 1560, por uno de los miembros de esta orden, fray Juan de San Pedro¹¹. Los agustinos llegaron al Perú a mediados del siglo XVI, en pleno conflicto entre los conquistadores, en cuyos entretelones tuvieron que participar antes de realizar sus labores propias. Huamachuco fue uno de los lugares a donde fueron a evangelizar gracias a la "invitación" de un encomendero (Véase introducción de Castro a la *Relación*, 1992).

El objetivo de la *Relación* o *Persecución*, sin duda, no fue rescatar las tradiciones y la religión de estos pueblos, sino más bien conocerlas para actuar mejor en su extirpación y sustitución. Como dice José Luis González, la "... admiración, apenas disimulada, por la riqueza religiosa que encuentran en la cul-

11 Los estudiosos que han analizado este documento coinciden en señalar a este sacerdote como el autor del manuscrito. Para este trabajo hemos utilizado dos versiones: Una transcrita por E. Deeds y editada en México con el título de *La Persecución del Demonio*. La otra versión fue editada en Lima bajo el título *Relación de los Agustinos*, transcrita por Lucila Castro. Véase las introducciones a ambas ediciones de este manuscrito (José Luis González 1992; y Lucila Castro de Trelles, 1992). En adelante llamaremos *La Persecución...* a la edición mexicana, y *Relación..* a la editada en el Perú.

tura andina" (Introducción a *La Persecución...* p. 25) permite que las descripciones hayan sido admirablemente minuciosas.

Precisamente en el folio 6 de dicho documento existe un relato acerca de unos gemelos, cuyo argumento vamos a resumir:

El dios principal, creador de los habitantes de Huamachuco, fue Atagujó, quien envió a Guamansuri, su sirviente, a vivir entre los guachemines (los primeros habitantes). Guamansuri, quien en forma humana anduvo por estas tierras vestido como un pobre, sedujo a Cantaguan o Captaguani, una mujer que pertenecía al grupo de guachemines, y la preñó. Los hermanos de Cantaguan, al enterarse de que ella había sido embarazada por un extranjero, atraparon a Guamansuri y "*quemaronlo y hizieronle polvo*" (Relación...p.17). Luego de unos días, Cantaguan parió dos huevos pero murió en el parto, los huevos fueron arrojados a un "*muladar*", de donde salieron dos muchachos "*dando gritos*". El relato dice que una pariente (tía) recogió a los niños (*La persecución...* p.173) y los crió¹². Uno de los niños se llamó Apocatequil y el otro Piguerao. Cuando ya grande, Apocatequil "*fue adonde murió su madre y resucitola*". Ella le dio una huaraca (honda) que le había dejado Guamansuri, su padre. Y con esta huaraca exterminó a los guachemines y a los que quedaron los arrojó de la tierra.

En resumen, este mito explica que el dios creador Atagujó envió a Guamansuri a civilizar a los guachemines, pero fue asesinado en su intento, a consecuencia de haber tomado por mujer a una guachemina; en este primer intento se frustró la "*creacion de los yndios*". En un segundo momento, el civilizador real, luego de matar a los antiguos, va a ser Apocatequil, el hijo de Guamansuri. En el mito se menciona también la creación de los nuevos habitantes de Huamachuco. Estos hombres nuevos fueron creados gracias a los trabajos de Apocatequil,

12 El manuscrito publicado por Castro sólo habla de una señora y no de la tía (*Relación*, p. 18).

quien en el cerro "puna" escarbó la tierra con "taquillas o azadas de plata y oro" de donde habría sacado a los indios, tal como había sido instruido por Atagujó. Desde entonces, los habitantes de Huamachuco adoraron ("mocharon") esta "puna". Además, los indios temieron a Apocatequil por su fuerza y su habilidad en el manejo de la honda, que producía rayos y podía causar la muerte.

El mito de Huarochirí

El documento *Ritos y Tradiciones de Huarochirí* (Taylor, 1987) o *Dioses y Hombres de Huarochirí* (Arguedas, 1975), recogido por Francisco de Ávila y algunos de sus ayudantes, corresponde a los primeros años del siglo XVII. En dicho texto podemos hallar un mito relacionado con los nacimientos múltiples.

Una parte de este documento se refiere al surgimiento de Pariacaca y Huatiacuri. Pariacaca, el dios que a la vez representa a cinco hermanos, también fue creador de la humanidad o héroe civilizador en esta región.

Antes de esta época, las deidades locales no permitían a los hombres tener más de dos hijos, de los cuales uno había de ser sacrificado en honor de su dios primigenio, Huallallo Carhuincho. Con el advenimiento de Pariacaca y la ayuda de Huatiacuri la situación cambió.

El relato dice que los hermanos Pariacaca hallaron a un hombre de la región que iba llorando por el camino, llevando a su "hijo querido" para cumplir con el sacrificio en honor de Huallallo Carhuincho. Pariacaca al ver esto le dijo: "no hagas eso", pero el hombre le respondió que Huallallo se habría de molestar sino seguía la tradición. "No me importa -contestó Pariacaca-, voy a pelear contra Huallallo y desde ahora los honores han de hacer en mi nombre. El mullu, la coca y el ticti que llevas para el sacrificio damelo a mí". Y sigue un relato sobre la pelea entre los dioses Huallallo y Pariacaca (véase el capítulo 5 de *Ritos de Huarochirí*, Taylor, 1987, p. 147).

Analizando este mito, hallamos en primer lugar la primigenia existencia de dos hijos por familia, uno de ellos destinado al sacrificio del dios Huallallo. Aquí podemos observar claramente una referencia a los gemelos. Este mito ofrece también la presencia de un héroe civilizador, Pariacaca, quien cambia la descendencia de la humanidad en Huarochirí de dos a más hijos. Según Zuidema, de acuerdo con informaciones etnográficas, el modelo andino de una familia ideal corresponde a seis hijos (Zuidema, 1991). Precisamente en el documento de Huarochirí, Pariacaca es representado por cinco hermanos. Agregando una hermana que no tiene papel relevante en la epopeya (por lo cual no es frecuentemente nombrada) sumarían seis. El mito de Huarochirí nos lleva de un dios antropófa-go hacia otro civilizador a través de la sustitución de gemelos a hijos unitarios.

Observando ambos mitos, podemos hallar algunos elementos comunes, por ejemplo: En el mito de Huamachuco uno de los gemelos hace el papel de civilizador, pero no nos dice mucho acerca del otro hermano, Piguerao, quien no tiene ninguna actuación significativa en la empresa civilizadora. En el caso de Huarochirí, en cambio, existe una labor conjunta de los cinco hermanos en la batalla contra los antiguos dioses. Los hermanos Pariacaca, nacidos de cinco huevos, son también otro ejemplo de nacimiento múltiple, al igual que los gemelos de Huamachuco. Pariacaca es un nacimiento quíntuple, una forma de nacimiento muy rara en la especie humana¹³.

Es importante resaltar en estos mitos la distinción entre dos etapas: la civilización y la naturaleza. Los nacimientos múltiples están ligados a la etapa de naturaleza, los mismos gemelos serían una expresión de ella. Sin embargo, el adveni-

13 Al respecto las investigaciones de embriología nos dicen: "Ocurren combinaciones semejantes en cuádruple, quíntuple, séxtuple, y así sucesivamente. Los tipos de embarazos múltiples mayores de triates suelen ser muy raros (una vez cada 7,600), pero han ocurrido más a menudo en los últimos años después de la administración de ganadotropinas a mujeres con insuficiencia ovulatoria» (Moore, 1976, p. 87)

miento de la nueva generación está acompañado también por estos nacimientos múltiples; la naturaleza es negada, gracias a un acto de héroes civilizadores con la misma condición (nacimientos múltiples), de manera que los nacimientos unitarios o individuales caracterizan a la especie humana y por lo tanto a la civilización.

La interpretación de los antiguos peruanos entonces corresponde a estas ideas expresadas en los mitos: el nacimiento de gemelos se asociaba con períodos de naturaleza, se pensaba que existía un retorno o retroceso a tiempos precivilizados, para lo cual ejecutaban rituales de purificación a fin de superar la naturaleza. Veamos entonces los rituales.

Los rituales en los nacimientos excepcionales

Uno de los documentos que muestran con bastante amplitud las ceremonias y explicaciones sobre nacimientos múltiples o excepcionales está descrito en las visitas de idolatrías de la segunda mitad del siglo XVII (1656-1658) (Duviols, 1986). Son documentos que recogen juicios e interrogatorios a los sospechosos de idolatría en la sierra sur de Áncash y Lima. La importancia de estos escritos para nuestro análisis consiste en la minuciosidad y diversidad de relatos sobre este tema. No obstante, hay que advertir que estos escritos fueron redactados por letrados o escribanos que podían haber interpretado a su manera algunos pasajes, por lo cual debemos tener algún cuidado en su utilización.

Entre los rituales mas importantes en el nacimiento de gemelos, se dice que el padre, según la mayoría de las descripciones (en otras se incluye a la madre), se somete a un ayuno de cinco o quince días; sólo ingieren una "ringlera de maiz"¹⁴, muy

14 Comer una "ringlera de maiz» es una parte del proceso de purificación que parece ser de amplia difusión. Santa Cruz Pachakuti habla de este ritual cuando nos cuenta de los ayunos del "médico inca» Mayta Cápac (Zuidema, 1989, p. 326)

poca agua y "harina de mais blanco". Durante este período de ayuno los padres o el padre deben estar aislados de las demás personas; sólo uno de sus parientes está autorizado a alcanzarle la poca comida que debe consumir.

Luego de este período se realiza otro rito de purificación, consistente en untarse harina de maíz y atarse una soga torcida a la izquierda (lloqe)¹⁵ en el cuello.

Otras versiones del mismo documento hablan explícitamente de que los padres no deben dormir juntos durante un año.

Sin embargo, todos los relatos en este texto coinciden en hablarnos de una gran fiesta después del ritual de ayuno y del año de abstinencia sexual de los progenitores de gemelos. Era una fiesta en la que todos los parientes y el pueblo participaban, compartiendo abundante comida y bebida.

¿Por qué el ritual de ayuno y abstinencia para los progenitores y luego la fiesta?

En los documentos por lo menos dos testigos de los que el cura Noboa menciona (Duviols, 1986) hablan de los padres como pecadores al haber procreado hijos gemelos; los consideraban usurpadores que engendraban hijos de seres sobrenaturales (el rayo, las huacas o estrellas); por lo tanto, estos niños no pertenecían a los padres, sino a las deidades cósmicas, como veremos más adelante.

No obstante, debemos cuidarnos de una fácil interpretación religiosa-cristiana cuando se considera como pecado este

15 Lo contrario, mejor dicho, lo opuesto a la normalidad es un componente muy importante en algunos rituales de la cultura andina. Por ejemplo, si normalmente se construye una soga "torciendo" a la derecha, los actos rituales y míticos necesitan una construcción al revés. Ponerse una camisa "al revés" contrarresta la brujería, según algunos relatos actuales.

tipo de sucesos en las religiones andinas prehispánicas; como mencionamos líneas atrás, tal vez haya de por medio una interpretación de los escribanos que recibieron las confesiones de los interrogados en estos juicios. Para esto habría que recordar casos de nacimientos de crespos o pacos, cuyo advenimiento causaba alegría y era un privilegio para los padres. En algunas versiones se señala incluso: "*lo mismo se hacen con chuchos, chacpas, crespos*". ¿El pecado es comparable entre la religión andina prehispánica y la judeo cristiana?

Si consideramos que los niños gemelos han de tener un papel especial en los cultos, como hijos de Chuchuquyllur o hijo de huaca, según sea el caso, o cuando muertos han de ser adorados como mallquis importantes (véase la descripción de Inés Carhuarayco y la diligencia de Noboa en Duviols, p. 359, 381-391). Bajo estas circunstancias, no se puede considerar pecado en el sentido de la religión católica; las penitencias y los "castigos" a los cuales se sometía a los padres de estos nacimientos excepcionales correspondían básicamente a la idea de suplantación de la naturaleza, sin que esto se considerase pecado; es decir, la naturaleza enviaba a estos niños nacidos de manera excepcional con fines precisos y necesarios.

Los gemelos y la cosmología

Precisamente en relación con la naturaleza, los gemelos representaban los designios del cosmos. Los documentos de idolatrías, en especial la visita de Bernardo de Noboa (Duviols, 1986), nos muestran que los testigos y acusados interrogados por este sacerdote mencionan que los "*dos nacidos de un vientre*" están asociados con estrellas y también con las huacas.

Chuchuquyllur son un par de estrellas pequeñas "*que andan juntas*" en el cielo, dicen los testimonios. Los padres de gemelos habrían "*cometido pecado*" al tener hijos que pertenecen a Chuchuquyllur. Éste es pues el padre mítico de niños gemelos según esta tradición. Esto nos indica que los padres de gemelos

estarían usurpando los derechos de creación de seres que corresponden a estos elementos celestiales.

Hemos intentado averiguar acerca de este par de estrellas mencionadas por los nativos del centro del Perú, pero no hemos hallado mayor información por el momento, ni tampoco descripciones para otros espacios¹⁶. Sólo existen menciones a la luna como creadora y madre de las mujeres, Chachaguara padre y creador de los curacas, las dos "estrellitas pequeñas que andan juntas" son Chuchuquyllur y son "criadoras de los niños que nacen dos de un vientre", y la estrella Uncoicollor¹⁷, adorada para que no "yelen sus chacras y no aya enfermedades" dice el testigo Franco Poma (En Duviols, 1986, p. 189-190).

Al respecto, encontramos una pequeña diferencia entre las visitas de Noboa (Duviols, 198.) y el relato del suplemento No 1 de Huarochirí (Taylor, 1987): En las visitas de idolatrías de Noboa no hemos hallado ninguna mención a los gemelos asociados con la helada. En cambio, los *Ritos de Huarochirí* nos hablan de los temores de la población a la helada cuando nacen gemelos: en concreto se dice que los rituales luego del nacimiento de gemelos incluyen llevarlos al pueblo principal, pero dicen que "No llevaban de día para evitar que se helara la tierra", lo hacían de noche (Taylor, 1987, p. 489).

Además, en diferentes relatos de los interrogatorios de Noboa se describe varias estrellas juntas, pero no de manera específica sobre Chuchuquyllur; se menciona incluso a Onqoyquyllur sin asociarla con gemelos. ¿Aparecía Chuchuquyllur al lado de Onqoyquyllur? Si esto fuera posible, una explicación razonable para la versión de Huarochirí significaría

16 Guaman Poma dice: "...cuyllorcona [estrellas], chaska cuyllur [Venus], oncoy, caza coyllur, pacari coyllur [lucero de la mañana], Uara Uara [Las pléyades]..." pero no menciona a Chuchuquyllur. (Guaman Poma, 1980, p. 831).

17 Onqoy es una palabra quechua que significa enfermedad y onqoyquyllur se puede traducir como estrella de la enfermedad.

que Chuchuquyllur estaría asociada con las heladas porque estaba al lado de Onquyqoyllur (estrella de la enfermedad).

Debemos recordar que la temporada de heladas en la región descrita (centro del Perú) corresponde a los meses de mayo, junio y julio. No obstante, existe un día de helada en plena temporada de lluvias, en febrero, con ocasión de la Candelaria. Estas fechas son de mucho cuidado para los agricultores de la sierra central y sur del Perú. En este caso se teme la helada de febrero, que sería la más dañina, puesto que es la época de mayor número de sembríos, dado que el criterio para la agricultura de la sierra sur y centro es aprovechar las lluvias.

Esto nos indicaría que las estrellitas Chuchuquyllur podrían haber estado visibles en las frías noches del invierno serrano, precisamente los meses de mayo, junio y julio, tiempo en que el cielo está despejado y ofrece una visión muy clara.

De otro lado, los testimonios de Hernández Príncipe, que corresponden a los años 1617-1622 (Duviols, 1986), nos dicen que los gemelos están relacionados con el rayo o trueno. Estos documentos consideran que los gemelos son hijos del rayo. Otras versiones en cambio mencionan que sólo uno de los gemelos es hijo del rayo (Arriaga 1621; Murua 1613).

Aunque la visita del jesuita Hernández Príncipe a Santa María Magdalena (específicamente en el pueblo de Marca, en 1621) dice que todos los nacimientos extraños (de pie, de gemelos e incluyendo los abortos) estaban dedicados al rayo, todos estos niños, una vez muertos, eran las famosas conopas o "dioses penantes" momificados y depositados a "*modo de Huairas de Potosí*" (En Duviols, 1986: 479).

Los chuchos o curis: Los intercambios culturales

Debemos considerar que es posible que los nacimientos relacionados con el rayo, entre ellos principalmente los de los

curis, tal como en la tradición sureña, correspondan a la población conquistadora, a los llachuas o llacuaces. Como sabemos, la diferencia entre huaris o llactas y llacuaces consistía en que los unos eran foráneos (llacuaces) y los otros de la localidad (huaris). Al respecto, Hernández Príncipe dice:

"..los llachuses fingieron ser hijos del Rayo Trueno y a estos fue su adoración y al sol. Los llactas fingieron proceder de las Huacas y que sus origen es dellas" (En Duviols, p. 464)

Esta división entre conquistadores y habitantes locales y la dominación de los primeros sobre los segundos ha sido ampliamente tratada por Duviols (1973).

De esta manera, los rituales del nacimiento de chuchos de la región central occidental del Perú podrían haber devenido, con la conquista inca, en sacrificios del grupo llachua o foráneo, nombrados ya sea como curis o chuchos. Es decir, con la conquista inca sobre los actuales territorios de la sierra de Lima y Áncash, los cultos y rituales que se realizaban con ocasión de nacimientos excepcionales podían haberse alineado con la cultura traída por los cusqueños.

Este hecho de imposición de cultos incas se puede corroborar también con lo que escribe Guaman Poma de Ayala, quien señala que los gemelos eran hijos del rayo¹⁸. El cronista indio relata los mismos rituales para los casos descritos en las visitas de Noboa.¹⁹ De otro lado, Martín de Murua consigna

18 Además, Guaman Poma añade que los niños nacidos con labio leporino, "*narises hendido*", también son hijos del rayo o están asociados a él. Sabemos también que en la actualidad los campesinos del sur de Ayacucho consideran el labio leporino efecto del rayo, que ha afectado el proceso de gestación de la madre. Por otro lado, las personas que han sido alcanzados por el rayo y sobreviven se convierten en yachaq o adivinos y son muy consultadas por los campesinos.

19 "*Otros hechizeros zazerdotes mandan quando nasen dos crias de un vientre o de narises hendido, guaca cinga; o sale de los pies yayuma, uizama, aualla, dizen que es hijo de santiago en este tiempo, hijo de yllapa [el rayo] y de Curi [oro]. No le quieren vecitar y ayunar sal y otras comidas y no duerme los*

también que los gemelos son hijos del rayo (Murua, Lib. 2do. Cap. 34, p. 439). De esta manera la conquista inca de territorios de la sierra de Lima y Áncash se realizó también en el nivel cultural a través de esta imposición-sustitución y adaptación de los cultos de gemelos. Es decir, la denominación de curis, especialmente los rituales, correspondientes a la zona cusqueña, probablemente fue imponiéndose también en otros territorios mucho antes de la invasión española; de tal manera que no sólo se sustituyó la denominación de chuchus por la de curis, sino también las costumbres. Sin embargo, los documentos mismos nos muestran con cierta claridad que los rituales cusqueños sufrieron ciertas adaptaciones de acuerdo con las características locales²⁰.

Entonces los chuchus que estuvieron asociados con las dos estrellitas Chuchuquyllur y que pertenecían a la tradición del Centro del Perú fueron adaptándose a la denominación curis, que son hijos del rayo y pertenecen al sur del Perú.

Debemos tener cuidado, entonces, con el uso de algunas de las fuentes como el J.P. Arriaga, que realiza una especie de síntesis, reuniendo diversas tradiciones, recurriendo a diversos cronistas que lo antecedieron. Justamente en la descripción de los gemelos Arriaga cita a Francisco de Ávila.

hombres con las mugeres...» (Guamán Poma, 1980, Vol. I, p. 249). Las palabras en corchete son acotaciones de los editores, J. Murra, R. Adorno y J. Urioste. Urioste traduce literalmente curi como oro. En este caso no es oro, como hemos podido ver líneas arriba.

- 20 Investigaciones etnohistóricas han explorado este aspecto. Irene Silverblatt (1988) plantea que la teología imperial inca estuvo basada en una jerarquía asociada con el parentesco. Los cusqueños en su expansión habrían impuesto a los pueblos conquistados la religión y concepciones que manejaron, no sin antes modificarlas de acuerdo con las regiones, y en algunos casos permitiendo la subsistencia de concepciones locales. Tom Zuidema (1992, 1989) ha avanzado un poco más en estas exploraciones a partir de sus estudios sobre el calendario; ha realizado interesantes comparaciones con otros espacios andinos, por ejemplo con Huarochirí y Huamachuco. Manifiesta que se puede hallar ciclos míticos que reflejan una concepción triádica de sus dioses y semidioses.

De otro lado, Guaman Poma, debido a su experiencia como fiscal de las idolatrías y a haber acompañado a uno de estos extirpadores, también puede haber recogido otras fuentes para sus descripciones, por lo menos en lo que trata de gemelos. No obstante, en este caso el cronista indio, con su descripción, nos acerca más a las concepciones del sur del Perú y nos ayuda a distinguir estas dos tradiciones.

Debemos discutir también si la dedicación de algunos de estos nacimientos especiales fue cambiando o si se instituyó en función de los dioses locales o dioses foráneos conquistadores. El caso de los crespos o pacos podría representar también el triunfo de la conquista imperial inca, en la medida en que son "dedicados" al sol, de esta manera estos guarcas de los espacios conquistados no sólo estarían dedicados a las huacas locales, sino especialmente al Cusco.

Por lo que hemos observado, los cultos a gemelos en el centro del Perú fueron cambiando en cuanto su objetivo: desde cuando se dedicaban a las huacas y a Chuchuquyllur, habían ido pasando hacia los cultos sureños como hijos del rayo.

En suma, una interpretación aceptable indicaría que ha habido dos tradiciones distintas y que una de ellas venció: la imperial, el culto al rayo en lugar de Chuchuquyllur y las huacas.

Sin embargo, también podríamos sugerir que este paso de cultos de Chuchuquyllur al rayo, simbolizado por los gemelos, podría haberse generado en la época de conquistas regionales preincas, en la cual los llacuaces se impusieron sobre los llactas o huaris. En la región central del Perú las variantes en la denominación de chuchus y curis reflejarían el dominio de los extranjeros sobre los locales, cuyos niños van a servir para culto de los conquistadores regionales. Es decir, no necesariamente es inca la denominación curi (es aymara) ni el culto al rayo corresponde a estratos culturales anteriores a los incas. Aquí cobraría mayor importancia la idea del substrato aru, que Taylor y otros (Alfredo Torero por ejemplo) formulan para la región

de la sierra de Lima. Esto exige entonces una exploración más amplia.

Parentesco y gemelos

Volveremos al tema de los rituales, pero en este caso relacionado con el parentesco. El nacimiento de gemelos también era una ocasión para la reactivación de los lazos de parentesco en la cultura andina. El primer suplemento de *Ritos de Huarochirí* (Taylor, 1987) ofrece una riquísima información acerca de los rituales luego del nacimiento de gemelos; en éstos se describe con cierto detalle la participación de los parientes en sus diversos grados, ya sean afines o consanguíneos.

Según este documento, los rituales se realizaban durante quince días, marcado cada cinco días en los que habían ceremonias y sucesos importantes. El texto menciona que la primera noche, después del nacimiento, los cuñados (masas) de la pareja progenitora de gemelos debían acercarse a la casa de los recién nacidos, con lo que se iniciaba ceremonias importantes que deberían ser llevadas a cabo durante los quince días siguientes. Esta primera noche los niños eran llevados, por estos parientes y algunos otros, al pueblo más importante de la región, donde se "pregunta al demonio las causas de este nacimiento de curis".

Al siguiente día los cuñados se encargaban de proveer bastante leña. El documento no lo dice, pero creemos que era para, entre otras cosas, sustentar la alimentación de los "festesjos" de los siguientes días. Los masas o cuñados, además, tenían que conseguir coca, y como ésta era una hierba escasa en ese medio, debían agenciársela "de donde sea" para los "homenajes"²¹. Hay otro grupo de masas que, aunque no tenían papel

21 Hay una referencia constante a conseguir coca y a sus dificultades, esto reafirmaría la escasez de este producto y su uso, en ese entonces, principalmente para ceremonias.

relevante, debían permanecer juntos en un lugar. Precisamente al final del quinto día, cuando había terminado una primera etapa de ayuno de los progenitores, los masas debían mostrar sus huayacas (chuspas: bolsas de coca) para conseguir coca. Dichos cuñados para el quinto día también debían haber ido a las alturas a atrapar un venado, una taruca o "*cualquier otro animal de la puna*" (luychu) que llevarían a la plaza (pampa). El venado servía para hacer "pisar" a los padres de los curis a modo de castigo; luego comían la carne evitando dejar resto alguno del animal.

Según el documento, todos los cuñados (así, en plural) participan en las ceremonias. No se menciona específicamente cuáles son los parientes afines que tienen papeles importantes. Sólo se dice que uno de ellos debía iniciar el baile, y este iniciador sería el que conduciría las siguientes ceremonias. Lo que sí se describe son las actividades de los parientes cognaticios: un grupo de ellos debía ir con un caracol (huanapaya) soplando, otro llevando pupuna (según Taylor "*flor de cañaverál*", pag. 53), y un tercero con socaya (maíz molido) y ticti (especie de mazamorra)²².

Al décimo día los cuñados se concentraban en la pampa, a donde llevaban a los gemelos envueltos en "*cualquier clase de paño*" para que la gente no los viera o no se helasen (como hemos mencionado anteriormente). Estos masas, por otro lado, debían conducir a los miembros del ayllu al lugar donde habían nacido los curis. Este grupo de personas iba "*llorando*", además iban ofreciendo bienes a los niños (chacras, llamas "*u otra cosa*"). Los masas entonces ofrecían regalos a los progenitores y a los gemelos, consistentes en coca, bailes y "*borracheras*".

Al décimo quinto día nuevamente los cuñados acopiaban

22 En la traducción de Taylor se dice «Ticti: *chicha espesa, semejante a mazamorra*». Ticti en el quechua ayacuchano actual es un preparado de harina que se cocina a fuego lento. Se pronuncia tiqti, de manera glotalizada.

leña, con la cual encendían fuego para toda la noche y se iniciaban nuevamente otros rituales. Al siguiente día llevaban a los padres y los niños a lavarlos a una laguna (a la laguna de Yansa en el texto), luego trasquilaban a los padres por ser pecadores y les ponían un collar trenzado al cuello, que habían de mantener durante un año.

Una vez descritos los principales rituales que conlleva el nacimiento de gemelos en relación con las tareas de los parientes, presentaremos algunos planteamientos e hipótesis que nos ayuden a comprender estas expresiones culturales del período prehispánico.

En el epígrafe al inicio de este artículo hay una referencia al reemplazo de los padres con el nacimiento de los gemelos.

¿Cómo puede interpretarse que los gemelos reemplacen la muerte de los padres?

Una interpretación al respecto significa observar que los padres son una pareja y los niños gemelos de igual manera son dos. Esta dualidad en dos generaciones consecutivas podría representar la continuación de la vida en forma de pareja, a diferencia de los nacimientos normales, en los que sólo se asiste al advenimiento de un individuo. Por eso estos nacimientos múltiples representarían un reto humano a la naturaleza, reto que significaría apoderarse, usurpar la capacidad de la naturaleza, como hemos visto.

La "normalidad" de la progenie humana esta representada por la triada padre-madre-niño. Sin embargo, en el caso del nacimiento de gemelos, estamos ante dos miembros más, otra dualidad; la presencia de gemelos permite la existencia de cuatro miembros en una familia en un solo acto de nacimiento, y esto es lo "anormal". Asistimos, entonces, a un reemplazo completo de una generación vigente.

Sin embargo, dentro de las interpretaciones andinas prehispánicas aparece la idea de buena y mala suerte a raíz de

estos nacimientos. Suponiendo que ocurriera un nacimiento de gemelos de ambos sexos (hombre y mujer), esto era considerado de "buena suerte", porque el hermano varón puede ofrecer a su hermana y recibir una mujer a cambio. Siguiendo los esquemas del intercambio de mujeres que sugería Levi Strauss, esto podría abonar a la idea de buena suerte. No obstante, se consideraba "mala suerte" el nacimiento de gemelos del mismo sexo, sea de hombres o de mujeres (en Taylor, p.507). Este caso debemos interpretarlo como un desbalance en la población, no habría un intercambio de mujeres. Así, en términos estructuralistas, el intercambio restringido o generalizado estaría representado perfectamente en casos de gemelos de ambos sexos (varón y mujer).

En otro de los pasajes de *Ritos y Tradiciones de Huarochiri* se dice también: "*chaymantari ima chikan kanan masakuna huk pachamantaqa kusikun y mana ñawpa pachahina chikakata gastaspa*"²³. Sin duda, ésta es una expresión enunciada a inicios del siglo XVII, cuando el dominio colonial ha permanecido lo suficiente como para haber inculcado algunas expresiones negativas sobre los cultos prehispánicos. En este caso se trata de renegar de los rituales y las tareas de la parentela luego del nacimiento de gemelos. Estas tareas fueron duras, como se ha observado en la descripción de la misma: "*se gastaba bastante*".

Los parientes afines en los rituales de los nacimientos de gemelos representan a ambas familias en función del centro (ego), que está constituido por la pareja. Aquí los parientes afines y cognados se entrecruzan, es decir están mezclados en los diferentes rituales y ceremonias. El documento no especifica cuáles son los masas (hermanos de la esposa o hermanos del esposo) que participan en las actividades más importantes. La expresión "*dirigen*", con la que se asigna a dichos parientes, significa en este caso asumir una responsabilidad sin especificar cual es la relación parental con la pareja.

23 Nuestra traducción sería: «Y así, cuánto se alegran los cuñados, cuando piensan en sus ancestros, porque ya no gastan como antes».

Una de las características del parentesco andino, que existe aun en la actualidad, consiste en agrupar a los miembros de un grupo parental, así *masa masin* (para Ayacucho) significa *grupo del cuñado*, de esta manera todos los parientes de la misma generación del hermano de la esposa o del hermano del esposo caen bajo la denominación *masa masin*.

A este respecto recordemos el mito de Huamachuco: el documento menciona que fue una tía la que recogió del "*mular*" a los gemelos Apocatequil y Piguerao y luego los crió. En este caso el mito ha recogido la estructura de relación entre los parientes afines, que luego se repite también de manera ritual en ceremonias del mismo tipo en Huarochirí, como hemos visto.

Entonces podemos entender las expresiones recriminatorias del pasaje citado: son los parientes afines quienes van a "*molestarse*" y "*regañar*" a los padres de los gemelos cuando no se cumplen las prohibiciones determinadas por la tradición y anunciada por los conchuri o sacerdotes indígenas, como evitar el contacto sexual durante un año entre los esposos. Como hemos visto el trabajo laborioso de los cuñados para los diferentes rituales (ir por un luychu, traer leña, bailar días enteros) sin duda es agotador. Por lo tanto, si los progenitores han tenido contacto sexual durante el año siguiente al nacimiento de los gemelos, esto daría la posibilidad de seguir aumentando la familia y tal vez tener otros gemelos más, lo cual significaría más trabajo para los cuñados. Tales son los presupuestos que estarían también presentes en la oposición y negación de los rituales de los gemelos en la expresión que hemos citado.

Finalmente debemos poner atención en los nombres de personas que tiene prefijos y sufijos chuchu y curi, especialmente en sus "*apellidos*". Por ejemplo, es el caso de Bartolomé Chuchucondor y Juan Chuchu (véase Duviols, 1986). Asimismo, los de Curi, cuyos "*nombres daba el demonio*" según los *Ritos de Huarochirí* (En Taylor, p. 507). De igual manera, Huaticuri, el héroe civilizador de Huarochirí, tiene el sufijo curi. Es muy probable que se haga referencia a un hermano ge-

melo, como sugiere Zuidema, pero que en el documento mencionado no está explícito. En resumen, lo que puede significar es que pudiera haber toda una genealogía de familias con gemelos en sus miembros cuando se tiene este tipo de apellidos que encontramos en las crónicas.

Sacerdotes o hechiceros

El sacerdote indígena cumplía también un rol importante controlando el cumplimiento de los rituales relacionados con los nacimientos excepcionales. Los docmatizadores, conchuris, hechiceros, tal como llaman los documentos españoles a estos sacerdotes indígenas, fueron los que preguntaban a "*las arañas*" acerca de la causa del nacimiento de gemelos.

El haber nacido "*dos de un vientre*" marcaba a estos niños, como hemos visto, hacia determinados papeles: los gemelos para el culto del rayo en el sur del Perú o a las estrellas Chuchuquyllur (en la sierra de Lima y Áncash), así como también para las huacas, y los crespos para el Sol. Consecuentemente, los sacerdotes andinos debían orientar la actividad de estos niños en sus respectivos destinos.

Los textos de idolatrías describen a personas como Hernando Hacaspoma, Domingo Condorpaico, ambos "*docmatizadores*" de Hacas, cumpliendo esta labor de control de los rituales de manera diligente, como cuando nacieron hijos chuchus de Pedro Chaupischagua y de su esposa Francisca (véase Duviols, 1986, p. 193 y 202).

Otras informaciones también nos hablan de que los gemelos podían llegar a ser sacerdotes: Martín de Murua nos dice que, además de ser considerados hijos del rayo, a uno de los gemelos también "*lo ofrecían al trueno para los ministros y oficios (...) de adivinos y hechiceros*" (Murua, 198..., p. 439).

Guaman Poma se refiere de una manera muy marginal al papel de estos sacerdotes en los nacimientos especiales: "*...otros*

hechiceros zazerdotes mandan quando nasen dos crias de un vientre o de narises hendido, guaca cinga; o sale de los pies yayuma, uizama, aualla..." (op. cit. 249).

Los "docmatizadores" evitaban que se bautizaran estos niños (gemelos, chacpas, crespos) frente al sacerdote católico cuando ya dominaban los españoles. Las visitas de idolatría de Noboa mencionan varios ejemplos de este tipo: "...llevando consigo a Ana Vequecho y a Ines Carhua y a Juan Flores ministros de ydolos del aillo Julca Tamborga y fuera a un sitio que esta a dos leguas del pueblo de Mangas en un sero grande que llaman Nauin cancha y en el mostraron al dicho señor visitador dos ollas grandes nuevas en las que estaban dos cuerpos de niños baptisados chuchos nasidos de un vientre que avia sacado de la yglesia don Diego Atachagua ya difunto esta con ofrenda de mais y coca y los trujo al pueblo y reconociendo los libros de baptismo nostaba en el y asiendo aguerivacion hallo y reconoció que don Antonio Barba siendo cura desta doctrina de mangas los baptiso y fueron sus padrinos Juan Martin mestizo y Francisco de Corta mestizo ya difuntos y que los dichos niños fueron hijos legitimos de Francisco Hinchí y de [...] ya difuntos y como el dicho Francisco hinchí /fol 102/ era sachristan tubo astusia para que no se escriviesen los dichos niños en el libro de baptismo" (en Duviols, 1986, p. 381-382).

Hoy podemos encontrar lejanas expresiones de esta tradición, cuando nos hablan que los Yatiri (aymara) y los Yachaq (quechua), algunos de los cuales son personas que nacieron de pie. Ellos, por su particular forma de nacimiento, se caracterizarían por poseer sabiduría y conocimiento, así como por su mayor acercamiento a la naturaleza.

Los sacrificios

Finalmente consideremos los posibles destinos trágicos de estos nacimientos. En los documentos que hemos tenido a la mano existe una velada evidencia de que los niños nacidos excepcionalmente tuvieron como final el sacrificio a los dioses. Sabemos, en primer lugar, que los sacrificios para el Capac-

hucha se hacían con niños "limpios" "sin mancha". Estos sacrificios que se realizaban en el Cusco y en centros secundarios (Huánuco, Quito), así como en los mismos centros regionales de las etnias (Zuidema, 1989), nos indican que gran parte de los niños habían tenido un nacimiento especial.

La *Relación* de Hernández Príncipe indica que los nacimientos extraños terminaban en sacrificios, porque este visitador encontró muchas momias de niños a los cuales adoraban los habitantes de Ocros (en Duviols, 1986).

De los documentos de idolatrías, como hemos observado, los crespos, pacos o pactos estaban dedicados al Sol, eran hijos de este astro; en algunos de las interrogatorios se dice que los cabellos de los pactos servían para ceremonias a la huaca y al Sol. Sin embargo, debemos considerar la posibilidad de que los crespos también hayan sido enviados al Cusco a las ceremonias de la Capac-hucha. ¿Tanta Carhua podría haber sido también guarca, o sólo era hija de un señor principal?²⁴.

Las idolatrías de Recuay de 1622 (en Duviols, 1986) nos traen información de hallazgos de varias tumbas en las que había numerosos mallquis de estos niños, a los cuales estos extirpadores quemaron. La descripción es muy convincente sobre la posibilidad de sacrificios, como se puede observar en estas líneas:

"... en hileras a modo de los huairas de Potosí tenían cada cual sus abortos y chuchos y chacpas nacidos de pies y de dos de un vientre ofrecidos al rayo o sol o lucero conforme la suerte de los hechiceros y junto a ellos los sacrificios de carneros con que los consultaban..." (Hernández Príncipe, en Duviols, 1986: 487)

Hernández Príncipe ha descrito básicamente la situación en Áncash, no obstante, sus escritos expresan un buen ejemplo

24 Sobre esta princesa regional se puede consultar los análisis de Tom Zuidema en su libro *Reyes y Guerreros*, especialmente pag. 144-190.

del triunfo de la ideología cusqueña sobre las de localidades como Ocos o Recuay, donde el Sol se impone, a cuyo sacrificio se ofrecieron los guarcas y los "limpios" o "sin mancha", aunque posiblemente también podían haber dedicado a los chacpas, chuchos y pactos, como se puede observar en esta cita.

Conclusiones

Los nacimientos excepcionales, extraños o especiales, como hemos ido llamando en este texto a los nacimientos múltiples, los nacidos de pie, crespos, etc., fueron considerados la expresión de la naturaleza en su forma más directa. Es decir, en la concepción andina prehispánica —y que sigue teniendo eco en épocas posteriores— los nacimientos excepcionales fueron una manifestación de los fenómenos naturales y los astros. Estos fenómenos, los rayos o truenos, las estrellas y el Sol, fueron dioses a quienes estaban dedicados los nacimientos excepcionales.

En el centro occidental del Perú, en la región del Chinchaysuyo (particularmente en Lima y Áncash), los gemelos denominados *Chuchos* fueron considerados hijos de la estrella Chuchuquyllur; y en el sur del Perú, los gemelos o curi fueron hijos del rayo o el trueno. Además los niños nacidos de esta manera fueron considerados sagrados y sus momias, cuando hubo sacrificios o muertes por cualquier razón, adoradas como mallquis importantes.

En el período prehispánico, en las culturas andinas podemos encontrar un desplazamiento geográfico de los cultos relacionados con los nacimientos especiales. Los chuchos o gemelos en un primer momento fueron un culto local de los grupos étnicos del centro del Perú (Lima y Áncash), luego adoptado por los pueblos conquistadores. En la división entre llachua y llaqta está expresado también el culto a los gemelos. Los llachua o conquistadores desplazaron a los llaqta o huari; sin embargo, asumieron su simbología.

El culto a los crespos o guarcas puede ser considerado también la expresión del triunfo imperial cusqueño, y posiblemente fueron también niños o niñas crespos los enviados a los diferentes Capac-hucha. El advenimiento de crespos o pactos no fue entendido como pecado ("abominable") de sus padres y la población, tal como interpretaron los escribanos católicos. Esta interpretación tiene origen en una tergiversación de las visiones de los grupos étnicos nativos, que consideraban a los progenitores de gemelos y chacpas usurpadores del papel de la naturaleza, por lo que había que purificarlos.

En el caso de los crespos, particularmente, la simbología relacionada con el Sol los hacía más afines a la ideología cusqueña, por ello las crónicas "cusqueñizantes" los han revalorizado.

Finalmente, los nacidos de pie, según algunas crónicas, estaban destinados a ser sacerdotes, principalmente en las versiones del sur peruano. Esto también se puede corroborar con informaciones etnográficas. Su particular forma de nacer permite que sean asociados con la naturaleza, razón por la cual se presume una relación directa con ésta.

Quito, Febrero, 1996.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arriaga, P. J. (1621)

1968 *Extirpación de la Idolatría del Piru* En: Biblioteca de Autores Españoles. Editado por F. Esteve Barba. Madrid.

Balandier, George

1988: *Modernidad y Poder* Ed. JUCAR, Madrid.

Bertonio, Ludovico (1612)

1984: *Vocabulario de la Lengua Aymara* Reedición facsimilar. Ed CERES. Cochabamba.

Duviols, Pierre

1986: *Cultura Andina y Represión* Ed. CERA Bartolomé de las Casas. Cuzco.

1973 "Huari y Llacuaz, agricultores y pastores: dualismo prehispánico de oposición y complementariedad", En: *Revista del Museo Nacional* No 39. Lima

Gonzales Holguín, Diego (1612)

1984: *Vocabulario de lengua Quichua*. Ed. EBI Corporación Nacional Editora. Quito. Introducción de Ruth Moya.

Guaman Poma de Ayala, Felipe (1613)

1980: *El primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Ed. Siglo XXI. México.

Murua, Martín de (1613)

1987 *Historia General del Perú* Ed. de Manuel Ballesteros. Historia 16. Madrid.

Moore, Keth L.

1976: *Embriología Básica* De. Interamericana. México

Relación de los Agustinos (1560)

1992 (Introducción de Lucila Castro de Trelles) PUC. Lima.

Silverblatt, Irene

1988: "Imperial Dilemmas, the Politics of kinship, and Inca Reconstructions of History" En: *Comparative Estudios in Society and History*. Vol. 30. Cambridge University Press.

Taylor, Gerald(1608 ?)

1987: *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*. Ed. IEP-IFEA. Lima.

Zuidema, R. Tom

1989: *Reyes y Guerreros*. Ed. Fomciencias. Lima

1992 *Inca Cosmos in Andean Context*. In. *Andean Cosmologies*. Ed. por Robert V.H. Dover, et alt.

1991 *La Civilización Inca en Cusco*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

Las comunidades indígenas de Cajatambo (1780-1820)

Ricardo Portocarrero Grados

El historiador que quiere especializarse en el periodo colonial tiene múltiples formas de enfocar y desarrollar el tema: la administración colonial, la economía, los conflictos sociales, la población, la sociedad andina. Desde el punto de vista de las estructuras o de los hombres mismos, la historia colonial tiene realmente valor si se estudia en movimiento.

Una de las principales limitaciones que se puede encontrar es que la información está dispersa y que si no se cuenta con facilidades para revisar fuentes de diferentes archivos y países, los trabajos pueden ser muy fragmentarios. En ese sentido, estudiar un aspecto, un hecho o un lugar determinados dentro de la historia colonial implica hacer todo un trabajo de investigación minucioso y metódico, en el que se busque desentrañar motivaciones, sucesos y resultados que afectan la vida entera de los hombres que les tocó vivir el período histórico que estudiamos.

Tal vez por ello los mejores resultados los han dado los trabajos de mediana y larga duración. Los posibles vacíos pueden ser llenados por hipótesis satisfactorias (o insatisfactorias) hasta que nueva evidencia amplíe el panorama. Lo que presentamos a continuación es un trabajo no muy exhaustivo, de fuentes no muy variadas pero con ideas que pueden ser ampliadas y desarrolladas posteriormente.

Este trabajo tiene varias limitaciones no sólo por lo ya se-

ñalado anteriormente, sino también por que nuestra preocupación por poner énfasis en las comunidades indígenas y sus relaciones con las diferentes instancias e instituciones económicas y políticas nos abría un abanico de posibilidades que no hemos podido cubrir cabalmente. Pero estos son nuestros avances.

I

El partido de Cajatambo está situado en la actualidad en la Provincia de Lima, al sureste de la capital peruana. Para el periodo que estudiamos, este partido perteneció primero al corregimiento y después a la intendencia de Tarma. Limitaba en el norte con el partido de Huaylas, por el noroeste con Conchucos, por el este con Huamalíes, por el sureste con Tarma, por el sur con Chancay, y al noreste con Santa ¹. Los testimonios de la época señalan tres características económicas de esta región:

- a) La tierra no era apta para la agricultura sino para los pastos y forrajes.
- b) Contaba con abundante ganado ovejuno.
- c) Existían obrajes y minas de importancia.

Estas características que diseñan su estructura productiva estaban condicionadas por el panorama geográfico de este partido: ubicada en plena serranía, de clima frío y combinando zonas de puna, al pie de las nieves, con quebradas y terrenos bajos². Ello también repercutió en las características de poblamiento, donde según los datos censales de Gil Taboada de 1795, la población se distribuía de la siguiente manera:

1 *Mercurio Peruano*, Vol. 5, "Descripción sucinta de la Provincia o Partido de Caxatambo" 22 de Julio 1792, p. 190; Antonio Alcedo, *Diccionario Geográfico de las Indias Occidentales...* p. 263; y Cosme Bueno, *Geografía del Perú Virreinal...* p. 39.

2 *Ibid.*

Españoles	929
Indios	11, 824
Mestizos	4, 686
Castas libres	629 (3)
 Total	 18, 068

Como podemos ver, más de 50% de la población era indígena y si a ella le agregamos a los mestizos, sumaría el 80% de la población total. Esta población estaba concentrada en los pueblos y comunidades de indios, incluidos los mestizos, como veremos más adelante. La minoría española, donde seguramente se incluye a los criollos, estaba compuesta básicamente por funcionarios coloniales, comerciantes mineros y los pocos hacendados. La falta de mano de obra esclava es evidente por dos razones: el clima de la región no le era apto y existían pocas haciendas y mucho menos plantaciones.

El partido estaba compuesto por 69 pueblos⁴, que se distribuían en cinco repartimientos y 13 curatos. Los repartimientos eran los siguientes: Caxatambo (21 pueblos), Ocros (9 pueblos), Ambar (1 pueblo), Collanalampas (18 pueblos) y el de Andajes y Churín (26 pueblos)⁵. Los curatos estaban compuestos por cabezas de doctrina y sus respectivos anexos: Caxatambo (2 anexos), Mangas (6 anexos), Chiquian (3 anexos), Ticllos (6 anexos), Acas (4 anexos), Ocros (3 anexos), Cajacay (5 anexos), Cochabamba (1 anexo), Gorgor (4 anexos), Churín (11 anexos), Andajes (5 anexos), Cochamarca (5 anexos), y Ambar⁶.

Como podemos ver, el funcionamiento interno de la provincia estaba organizado por dos tipos de división: uno fiscal y

3 AGI Indif. General 1525, estado con Bonet a Gil, 29 Dic. 1795; citado en Fisher, *Gobierno y Sociedad...*, p. 275. Hemos preferido usar esta fuente ya que el documento original refiere a una necesaria depuración, cosa que ha sido manejada por Fisher.

4 Antonio de Alcedo, *Diccionario Geográfico...*, p. 263

5 AGN, Tributos (Informes), L. 1, c. 23, 1791.

6 Cosme Bueno, *Geografía...*, p. 40.

otro eclesiástico. Ambas divisiones no tenían correspondencia territorial, pero sí en su carácter: el cobro de impuestos. El primero servía para el cobro del tributo y el segundo para los diezmos⁷.

Desgraciadamente, no contamos con datos detallados respecto al pago de diezmos, los cuales nos habrían podido dar información precisa sobre la propiedad, tanto comunal como privada, y sobre la producción agropecuaria ^{7a}. En cambio, sí contamos con algunos datos generales sobre tributos, que pasamos a reseñar brevemente, estableciendo una proyección global de 1791 a 1815 con un referente en 1802.

Según el informe del subdelegado don José Álvaro Cavero, el monto del cobro de tributos y hospitales ascendía a 6,612 pesos y medio real para 1791. La población tributaria era de 2,239 hombres entre 18 y 50 años, pagando una tasa de 6 pesos y 5 reales cada uno ⁸. Si comparamos el número de tributarios con la población indígena censada en 1795, encontramos que la población tributaria corresponde aproximadamente al 17% de la población indígena total.

En 1802, un nuevo informe, esta vez del subdelegado don Pedro Herrera, señala que el monto del cobro de tributos y hospitales ascendía a 3,000 pesos⁹. Ambos informes corresponden al semestre de San Juan, es decir, tienen exactamente 11 años de diferencia y constatamos que el monto del tributo ha bajado más del 50%. El *Mercurio Peruano* había constatado una caída demográfica hacia 1790, resultado de una epidemia de sarampión que llegó a la zona¹⁰. Los datos que tenemos indican

7 Magdalena Chocano, *Tensiones étnicas...*, p. 18 y 20.

7a Según Nadia Carnero Albarran y Miguel Pinto Huaracha. (*Diezmos de Lima, 1592-1852*. Lima, UNMSM, 1983) el partido de Cajatambo representaba menos del 8% parcial y 4% general de los diezmos de Lima durante el período estudiado.

8 AGN, Tributos (Informes), L. 1, c. 23, Doc. 160, 1791.

9 AGN, Tributos (Informes), L. 2, c. 39, Doc. 6, 1804.

10 *Mercurio Peruano*, op. cit., p. 195

que la población entre 1791-1802, al parecer, habría seguido cayendo, al menos en el sector que corresponde a los tributarios.

También contamos con otro documento que corresponde a tres pueblos del repartimiento de Collanalampas. Estos pueblos son Pimachi, Huanri y Carhuapampa¹¹. La cuota por tributario es de 5 pesos y 6 y medio reales, lo cual indica que la tasa casi no ha variado. De existir un cambio substancial en la tasa entre los puntos temporales planteados, esto podría haber explicado la caída de los ingresos por tributo. Pero vemos que no es así. Lo interesante es constatar, comparando con la relación de cantidad de indios tributarios de 1791, ya indicada, que la población ha aumentado lentamente. Veamos:

Repartimientos de Collanalampas (Tributarios)

<u>Pueblo</u>	<u>1,791</u>	<u>1,815</u>
Pimachi	14	25
Huanri	13	17
Carhuapampa	14	24

La pregunta es la siguiente: ¿hay una lenta recuperación poblacional en Cajatambo entre 1791-1815, que teóricamente se acercaría en algunos casos, como los presentados, de casi el 80 % y otros de 30%?. Reconociendo que esta muestra no es muy significativa y que sólo se refiere a la población tributaria, existe una evolución demográfica compleja en cuyo estudio habría que profundizar.

II

Según la información de Antonio Alcedo, que data de 1739, aproximadamente, Cajatambo era una próspera región

11 AGN, Tributos (Informes), L. 5, c. 151, F. Act. 1815 (nov.)

ovejera, productora de ropa de la tierra en obrajes y de tintes de tipo vegetal y mineral, que también eran utilizados en Huánuco, Huamalíes y Jauja¹². En contraste, el *Mercurio Peruano* señala que "En tiempos pasados varios obrajes ocupaban parte de sus habitantes, que en calidad de mitayos labraban en ellos unas cantidades crecidas de pañetes y bayetas"¹³. Más adelante escriben que "desde la decadencia de los obrajes, sus lanas se exportan a Conchucos y Huamalíes"¹⁴. Esta decadencia se habría producido por la competencia de las ropas traídas de Europa. Lo cierto es que en Cajatambo se optó por comerciar la lana sin trabajarla. En los documentos de tributos de 1791, sólo se registran un ingenio y un obraje, el de Quichas y el de Picos, respectivamente.

Cajatambo comercializaba productos relacionados con la producción ganadera, sobre todo ovejera. Ya hemos señalado los tintes y los paños de la tierra que se dirigían hacia Huamalíes, Conchucos, Jauja y Huánuco. A esto habría que agregarle el comercio de sal y ropas de la tierra con Cerro de Pasco¹⁵. Todo esto permitía a Cajatambo mantener la producción obrajera. Sin embargo, al abolirse un mecanismo que lograba articular diferentes centros productivos con los centros mineros, se redujo la relación comercial entre Cajatambo y Cerro de Pasco. Nos estamos refiriendo a los repartos. Se perdieron los incentivos de comercialización y "los trabajadores ocupados en estas manufacturas se vieron libres de entregar su sobre trabajo para sostener esta actividad..."¹⁶.

Scarlett O'phelan ha planteado la relación entre produc-

12 Antonio Alcedo, op. cit., p. 263. No tenemos datos concretos ni conocemos mayor información acerca de los tintes utilizados en la producción de ropa de la tierra. Ello es expresión tanto de la falta de fuentes precisas como de la falta de estudios profundos sobre este tema desde el período prehispánico.

13 *Mercurio Peruano*, op. cit., p. 191.

14 *Mercurio Peruano*, vol. 5, "Concluye el papel antecedente", 26 de Julio 1792, p. 198.

15 Magdalena Chocano, *Comercio en Cerro de Pasco ...*, p. 18.

16 Magdalena Chocano, op. cit., p. 53.

ción obrajera y las fluctuaciones mineras¹⁷. La primera estaría supeditada a la segunda y ello podría explicar su caída, es decir, por falta de demanda. Pero también es cierto que dentro de las minas y los obrajes había fuertes conflictos por absorber la mano de obra indígena¹⁸. La abolición de los repartos dejó a ambos sectores sin los mecanismos extraeconómicos para conseguir mano de obra, pero ésta al final benefició a los mineros, ya que estos buscaron otros mecanismos para obtenerla, sobre todo con el apoyo oficial¹⁹.

La producción de lanas para su comercialización directa se mantuvo. Según un informe de los bienes de Comunidad de Cajatambo, realizado por el subdelegado don Martín de Yruzita, el total de las cabezas de ganado eran de 1,739 de ganado vacuno y 27,510 de ganado de Castilla²⁰. Este ganado, según el informe, había disminuido por descuido de los indios principales. Por los datos podemos constatar que el ganado estaba distribuido de manera desigual. Había comunidades como la de Atallay que contaba con 4,386 cabezas de ganado de Castilla, Camis con 168 cabezas de Castilla y 54 de vacuno y, la capital del Partido, Cajatambo, que no contaba con ninguno²¹.

Esto nos plantea un problema: ¿cómo se sostenía la población de Cajatambo? Hasta ahora hemos visto que se sustentaba en los trabajos que realizaban en los obrajes, el comercio de las lanas, sal, tintes y ropa de la tierra. Según el *Mercurio Peruano*, las importaciones de Cajatambo eran básicamente mulas de Tucumán, aguardiente de Ica y ropas del país y Castilla, orientadas hacia la demanda del sector minero²². Esto nos indicaría que los productos de subsistencia eran producidos en las mismas tierras de las comunidades, en las quebradas y los terre-

17 Scarlett O'phelan, *Rebellions and Revolts...*, p. 22 -23.

18 Scarlett O'phelan, op. cit., p. 24

19 John Fisher, *Minas y Mineros...*, p. 188

20 AGN, Derecho Indígena, C. 668,1808.

21 Idem.

22 *Mercurio Peruano*, Vol. 5, " Concluye el papel ...", pag. 198.

nos bajos. Se habría logrado alcanzar una producción agrícola autosostenida. Por ello, no sólo por la importancia de los pastos para el ganado sino también por esta razón, la propiedad de las tierras por parte de las comunidades era muy importante para éstas.

La propiedad de la tierra era básicamente comunal. En 1791 se registra en la documentación 10 haciendas y 2 estancias, distribuidas de la siguiente manera:

<u>Repartimiento</u>	<u>Haciendas</u>
Cajatambo Bellavista, Puquio, Collanalampas Andajes y Churín Huancahuasi (estancia) y	Pomaca, Ucruchaca, Auquimarca y Caulla. Fallenga y Cachirín Quilcachaca, Otuto, Racracancha (estancia) ²³ .

La mayoría de estas haciendas eran de beneficio de plata. El *Mercurio Peruano* señala la existencia de 8 haciendas en corrientes para 1792²⁴. Según la *Matrícula de Minería* de 1790, estas haciendas de beneficio eran 10 ²⁵. Sin embargo, es factible que la presencia de haciendas y estancias en Cajatambo fuera más importante. Tenemos registrada, por ejemplo, la estancia de San Antonio de Colpa, perteneciente a doña Juana de Boza, quien residía en Lima y contaba con mitayos para la cría de ganado de Castilla²⁶. A pesar de que este registro data de 1807, hay referencias en la documentación de que esta estancia tiene una antigüedad de más de 10 años.

Hacia 1808 se constata que la mayoría de las comunidades

23 AGN, Tributos (Informes), L. 1, C. 23, 1791.

24 *Mercurio Peruano*, Vol. 5, " Concluye el papel ...", pag. 198.

25 Fisher, *Matrícula de los Mineros...*, p. 20.

26 AGN, Derecho Indígena, L. 33, C.652, 1807.

arrienda las tierras y pastos sobrantes, principalmente a mestizos, lo cual preocupa al subdelegado Yzurita. Ya hemos visto que la población de mestizos ascendía a 4,686 en 1795, es decir, casi la cuarta parte de la población. Al parecer los mestizos no eran del gusto de los escritores del *Mercurio Peruano* por los conceptos que les dirigen²⁷. Sin embargo, no siempre los arrendatarios fueron mestizos. Por ejemplo, tenemos los casos de don José Palacios, que arrendó las tierras de la Comunidad de Racayan²⁸, o don José Roque de Condestaya a la Comunidad de la Asunción de Ambar. En ambos casos se produjeron pleitos por la posesión de dichas tierras.

Como veremos más adelante, los pleitos por tierras no tuvieron relación con la expansión de los linderos de las haciendas, sino con otras motivaciones que estaban relacionadas a los intereses de los mineros y a la corrupción de los subdelegados. Lo que deseamos resaltar hasta ahora es el proceso de empobrecimiento que va sufriendo esta región y los mecanismos mediante los cuales la población indígena busca enfrentar esta situación.

III

Cajatambo como centro productor de plata tuvo una gran importancia, aunque no podemos contar con datos directos sobre los registros de este metal. Según Fisher, la plata de Cajatambo era registrada en Lima y *"estos registros no indican de que centro minero provenían, por lo cual no dan cuenta clara de la importancia relativa de los diferentes partidos"*³⁰.

Cajatambo se encontraba ubicada entre dos de las tres zonas más importantes de la producción minera del Virreinato

27 *Mercurio Peruano*, Vol. 5, p. 199.

28 AGN, Derecho Indígena, L. 37, C.754, 1815.

29 AGN, Derecho Indígena, L.38, C. 539, 1797.

30 Fisher, *Minas y Mineros...*, p. 218.

del Perú: Huarochirí y Cerro de Pasco. Cerro de Pasco, especialmente, tuvo un periodo de expansión entre 1785 y 1812³¹. Para el caso de Cajatambo tenemos, según los datos de Fisher y Magdalena Chocano³², la siguiente información:

Cajatambo

Como podemos observar, en 1790 existían 13 mineros con dos minas de plata cada uno, de los cuales 10 tenían una hacienda de beneficio y tres no. Comparativamente a 1799, los números de mineros y de haciendas de beneficio aumentan, pero no así las minas, que más bien disminuyen. Sobre esto último en 1799 se registran 16 minas abandonadas. El aumento de mineros y haciendas de beneficio está relacionado con un aumento de las inversiones en este sector mediante la asociación de nuevos mineros³³.

Es necesario detenernos un momento en este aspecto de la relación entre minas y haciendas de beneficio. Magdalena Chocano señala la importancia de esta relación, desde el punto de vista del minero:

“La relación entre la mina y la propiedad de haciendas de beneficio es importante, pues a través de ella se puede apreciar el grado de diferenciación alcanzados por los procesos de extracción del mineral que se realizaba en la mina, se corría riesgo en la inversión debido a la deficiente tecnología, y la baja ley de los minerales extraídos podría inutilizar el trabajo realizado. La refinación que se efectuaba en las haciendas de beneficio o en establecimientos más precarios, convertían el mineral en plata

31 Fisher, *Minas y Mineros...*, p. 11.

32 Fisher, *Matrícula de los Mineros...*, pag.20 y 34; Fisher, *Minas y Mineros...*, p. 197; y Magdalena Chocano, *Comercio en Cerro de Pasco...*, p. 10.

33 *Mercurio Peruano*, Vol. 5, p. 192. Ver la referencia de la compra de la mina Nuestra Señora de la Candelaria, en el Cerro Chanca, en la doctrina de Caxatambo.

"piña", esta operación tenía un mayor desarrollo técnico, y por esto era menos riesgosa para el inversionista"³⁴.

Habría que agregar que la presencia de las haciendas de beneficio nos plantea la situación de cuál sería los conflictos que éstos tienen con las comunidades indígenas. Estas haciendas no tendían al aumento de terrenos, sino a poder conseguir mano de obra para el tratamiento y la elaboración de la plata "piña". Es decir, sus conflictos refieren el carácter empresarial de las haciendas de beneficio y no la relacionada con la propiedad de la tierra. Desgraciadamente, no se conoce información sobre el trabajo al interior de estas haciendas de beneficio, salvo que requería una mano de obra especializada; ni sobre la cantidad de hombres que se necesitaba, ya que estos operarios y los estacionales no entraban en los registros mineros³⁵. La única referencia que tenemos es que 8 haciendas de beneficio, ocupaban 160 indios en ellas³⁶.

Contamos con algunos datos sobre minas y mineros de Cajatambo. En el *Mercurio Peruano* tenemos los casos de la mina San Benito, en el cerro de Binchos, doctrina de Chiquián; y la de Nuestra Señora de la Candelaria, en el cerro de Chanca, doctrina de Cajatambo³⁷. La primera contaba con 25 operarios y la segunda contó con una gran importancia, pues fue vendida en 30 mil pesos en 1791 a don Elías de Arbeiza, quien aparece registrado en la Matrícula de Mineros de 1790, habiéndola trabajado durante 22 años³⁸. Sin embargo, la minería en Cajatambo estaba en decadencia.

Las razones de esta decadencia se deberían a :

- a) Los malos métodos de extracción.
- b) El mal tratamiento de la plata extraída.

34 Magdalena Chocano, *Comercio en Cerro de Pasco ...*, p. 10 - 11

35 Magdalena Chocano, *Comercio...*, p. 13 y 15

36 *Mercurio Peruano*, Vol. 5, p. 198.

37 *Mercurio Peruano*, Vol. 5, p. 191 - 192.

38 *Mercurio Peruano*, Idem; Fisher, *Matrícula.....*, pp. 20.

- c) La inopia de los mineros.
- d) La falta de mano de obra³⁹.

A este último punto queremos dedicar un acápite especial.

IV

A fines del siglo XVIII, las minas del Virreinato del Perú, a pesar de haber tenido un momento de expansión, también tuvieron problemas en lo referente a mano de obra y obtención de capitales⁴⁰. Para los capitales los comerciantes comenzaron a hacer algunas inversiones o a realizar préstamos por medio de los aviadores. Para Cajatambo no tenemos información concreta sobre esta relación entre comerciantes y minería. Sólo un dato que habría que profundizar: José Antonio Arrieta, minero, comerciante y hacendado. Poseía una mina, tres haciendas y un pequeño capital dentro del comercio⁴¹.

José Antonio Arrieta podría estar vinculado a uno de los mineros más importantes de Cajatambo, como era Juan Bautista Arrieta. Este Juan Bautista Arrieta era uno de los mineros que estaban dispuestos a enfrentar por cualquier medio el problema de la falta de mano de obra para sus minas. En 1777, los pueblos de San Francisco de Chiquián, San Miguel de Aquía y Santo Domingo de Huasta, abrieron autos contra este minero del asiento de Tabinga, porque para obtener operarios arrendó el obraje de Picos, para llevarse a su 24 mitayos a trabajar a las minas que estaban ubicadas en la puna ⁴². Los indios lograron la suspensión del servicio de mita, lo cual había sido adquirido por Arrieta mediante una cédula especial ⁴³. Arrieta siguió en

39 *Mercurio Peruano*, Idem, pp. 139 - 194.

40 Fisher, *Minas y mineros...*, Cap. 6, pp. 181 - 212.

41 Magdalena Chocano, *Comercio...*, p. 48; cita AGN, Libros de Cuentas de la Caja Real de Pasco, 1787.

42 AGN, Derecho Indígena, L.22, C. 377, 1777; y, L. 22, C. 378, 1777.

43 Idem.

la minería por lo menos hasta 1790, en que aparece en la *Matrícula de Minería*.

Como señalara Fisher, el sistema de mitas, fuera de las intendencias del Cuzco, Puno y Huancavelica, era ilegal. Sin embargo, era una práctica aceptada. Los mineros recurrieron a su poder y relaciones para obtener cédulas especiales por parte del virrey y de los subdelegados, los cuales estaban dispuestos a ayudar a los mineros para proyectos específicos⁴⁴. Tenemos, por ejemplo, los siguientes casos. El virrey Croix en 1788-89 suministró a José Caquet, minero de Cajatambo, propietario de la mina Cachirín, mitayos para su asiento⁴⁵. Los indios de la comunidad de Gorgor, afectados por la disposición, abrieron autos ante "el superior gobierno contra el subdelegado Don Joaquin Miguel de Arnaco por los vejámenes y agravios que padecían en la labor de las minas de Chachirin..."⁴⁶. Evidentemente, los indios de Gorgor desconocían los intereses del virrey Croix y pensaban que sólo estaba involucrado el subdelegado Arnaco. Ellos señalaban que "el Virrey había sido audazmente engañado..."⁴⁷. Esto nos da una idea de que el factor legalista de los movimientos campesinos⁴⁸ estaba muy enraizado en este partido, pero ello lo veremos más adelante.

Otro caso es el realizado por el virrey Osorno, quien "...accedió a la provisión bimestral de un total de 60 'mitayos de forzosa obligación' de los partidos de Cajatambo (9 operarios), Conchucos(9), Huaylas (15), Huamalies (5), Huánuco (4) y Jauja (18 operarios)"⁴⁹.

Esta provisión estaba dirigida al proyecto del socavón de

44 Fisher, *Minas y Mineros...*, p. 188.

45 ANP, Minería 57, Informe del Contador General de Tributos, 11 Feb. 1797; citado en Fisher, *Minas y Mineros...*, p. 188.

46 AGN, Derecho Indígena, L. 24, C. 444, 1790.

47 Idem.

48 Eric Hobsbawn "Ocupaciones Campesinas...". *Análisis*, N° 2-3, 1977; Scarlett O'phelan "Tierras Comunales y Revuelta Social:...", *Allpanchis*, No 22. Cuzco, 1983.

49 ANP, Minería 57, decreto de Osorno, 23 feb. 1797. Citado por Fisher, *Minas y mineros...*, p. 190

Yanacancha, ubicado en Cerro de Pasco, propiedad del minero Robledo. Finalmente, los indios opusieron resistencia y sólo Humalíes y Cajatambo cumplieron con la cuota, pero únicamente durante el primer turno, ya que después no regresaron⁵⁰. Los indios no estaban dispuestos a volver a ser vejados mediante la mita minera o el reparto.

V

Pero los subdelegados no sólo respondieron a los intereses de los mineros. El informe del intendente de Tarma, José Gonzales de Prada, presentado en 1812, indica el alto nivel de corrupción administrativa y judicial, por parte de los subdelegados de los diferentes partidos de Tarma, incluido Cajatambo⁵¹. Esta situación se habría producido al mellarse el ingreso de los administradores de los partidos cuando se abolió el reparto de mercaderías⁵².

De la documentación revisada, hemos podido elaborar la siguiente relación de subdelegados para el partido de Cajatambo, aunque no conozcamos con exactitud la fecha de los cambios. Las fechas que aparecen con seguridad señalan la presencia de tal o cual subdelegado de manera positiva:

1790	Don Joaquín Miguel de Arnaco.
1791-1797	Don José Alvaro Caveró.
1797-1802	Don Pedro Herrera y Torres.
1805	Don Lorenzo Valencia.
1809-1810	Don Martín de Huzita.
1815-1820	Don Toribio de Oyarzábal ⁵³ .

50 Fisher, *Minas y mineros...*, p.191.

51 Fisher, *Gobierno y Sociedad...*, p. 110-111.

52 Fisher, *Idem*, p. 107.

53 AGN, Derecho Indígena,
L. 24, C. 444, 1790
C. 478, 1793

En esa documentación, absolutamente todos los subdelegados estuvieron involucrados en distintos delitos: reparo de mercaderías, mita obligatoria, abuso de autoridad ("vejámenes y agravios") y, sobre todo, especulación de tierras mediante la imposición de arrendatarios⁵⁴.

Centrándonos en la documentación de derecho indígena del Archivo General de La Nación (AGN), encontramos un total de 16 pleitos, por parte de las diferentes comunidades de Cajatambo, durante el periodo de 1769-1820. Se dividen así:

- 3 casos por mita minera.
- 1 caso por mita en hacienda.
- 2 casos por administración de bienes de cofradías.
- 3 casos por arrendamiento de tierras.
- 4 casos contra subdelegados y funcionarios⁵⁵.
- 3 casos contra autoridades indígenas⁵⁶.

-
- C. 481, 1793
 - L. 28, C. 339, 1797
 - L. 29, C. 567, 1801
 - C. 600, 1805
 - L. 36, C. 729, 1810
 - L. 37, C. 777, 1820
 - AGN, Tributos
 - L. 1, C. 23, Doc. 160, 1791.
 - L. 2, C. 39, Doc. 6, 1804.
 - C. 668, 1808.
 - L. 5, C. 151, 1815.
 - 54 Idem, los referidos a derecho indígena.
 - 55 Sólo incluye los casos en que son acusados directamente y no a las referencias dentro de la documentación donde se los señala como "apoderados" de tal o cual minero o arrendatario de tierras.
 - 56 AGN, Derecho Indígena
 - C. 332, 1769 - 1786.
 - C. 339, 1771.
 - C. 344, 1772.
 - L.22, C. 377, 1777.
 - L.22, C. 378, 1777.
 - C. 399, 1781 - 1783.
 - C. 407, 1783.
 - L.24, C. 444, 1790.
 - C. 478, 1793.

En la sección *Tierras de Comunidades* del mismo archivo, encontramos para el periodo 1770-1822, 10 pleitos por tierras, de los cuales dos estaban eran entre dos comunidades⁵⁷.

Generalmente, cada comunidad enfrentaba sus propios pleitos. Sólo en casos donde estaban involucrados en un mismo caso, coordinaban acciones comunes. Cabe señalar que las comunidades no optaban por las vías violentas a menos que antes intentaran llegar a un arreglo legal⁵⁸. Al parecer, en Cajatambo no se llegaba a las acciones violentas, más bien intentaban llegar a instancias superiores con tal de ver satisfechas sus demandas.

En el caso del pleito interpuesto por doña Juana de Boza contra las comunidades de la Doctrina de Cajatambo, por el abandono de la mita en la hacienda San Antonio de Colpa, encontramos que la dueña aduce que hay un agitador que promueve "*la rebeldía de los indios*". El agitador era un indio del pueblo de Cajatambo, llamado José Ñaupari, quien estaba en ese momento en Lima, lugar donde también residía la dueña de la hacienda. El fiscal protector General de indios,

C. 481, 1793.

C. 488, 1793.

L. 28 C. 539, 1797

L. 29, C. 567, 1801

C. 600, 1805.

L. 33, C. 652, 1807

L. 37, C. 754, 1815

57 AGN, Tierra de comunidades.

L. 8, C. 64, 1774

L. 1, C. 2, 1775

L. 2, C. 15, 1787

L. 8, C. 65, 1796.

L. 10, C. 85, 1802

L. 1, C. 6, 1802-1805

L. 7, C. 59, 1807

L. 1, C. 7, 1812

L. 9, C. 74, 1817

L. 6, C. 47, 1822

58 Scarlett O'phelan, "Tierras comunales...", p.76.

Eyzaguirre, declaró que tal demanda no procedía, ya que los indios no habían abandonado la mita, a pesar de que doña Juana de Boza había presentado ocho testigos para sustentar su demanda⁵⁹.

En noviembre de 1809, el subdelegado de Cajatambo, Martín de Huzita, promueve autos *"contra Don Ventura Calderón, indio originario del Partido de Cajatambo, para que se abstenga de promover continuos juicios en nombre de los indios de la doctrina de Nuestra Señora de Nieves, Mullay, Pachangara, Curay y Rapaz, con cuyos procedimientos alteraba la tranquilidad de aquellos indios"*⁶⁰. Estamos delante de otro agitador, esta vez originario del pueblo de Pachangara, en la doctrina de Churín. Nuevamente, el agitador está en Lima y es por ello que el subdelegado Huzita promueve estos autos ante el virrey.

Según el subdelegado, García Calderón engaña a las comunidades de Churín, pidiéndoles dinero para llevar a cabo pleitos por ellos, presentándose como un defensor general de los indios del partido. El subdelegado también da parte de otro agitador: José Naupari, ya conocido por nosotros; y advertía que *"si no se toma por esa superioridad contra estos enrredadores y otros de igual faez la más seria providencia de los escarmiente, no faltaran inquietudes en este partido y de mucha consideración..."*⁶¹.

García Calderón se encontraba en Lima desde 1801, llevando un pleito de la comunidad de Mallay, Pachangará, Curay, y Rapaz para evitar ser *"azotados por los subdelegados"* y desde abril de 1805 a agosto de 1809, llevaba otros cuatro casos que eran por: la eliminación de la mita de Andachaca, sobre las visitas de los subdelegados donde hacían cobros indebidos, por reparto de mular por parte del gremio de mineros y para no ir al socavón del Real Asiento Mineral de Lauricocha⁶². En este

59 AGN, Derecho Indígena, L. 33, c. 652, 1807.

60 AGN, Derecho Indígena, L. 36, c. 729, 1810.

61 Idem, folios 4 y 5.

62 Idem, folio 8.

documento García Calderón señala que esta acompañado de José Ñaupari, quien también está en Lima, llevando el caso para la abolición de la mita en la hacienda de San Antonio de Colpa, de la que es dueña doña Juana de Boza. Demuestra asimismo que desde su llegada a Lima ha gastado en los trámites 866 pesos y 6 y medios reales, los cuales han salido prácticamente de su bolsillo. Hay documentos donde los alcaldes respaldan la gestión de García Calderón, donde reconocen que le deben dinero por los trámites realizados y que si el subdelegado protesta es porque es "*apoderado de Don Marcelino Fernandez, minero y azoguero de su majestad en aquel partido*" y que "*consiguió a favor de este un Superior Decreto*"⁶⁴.

Finalmente, en febrero de 1810, el virrey Abascal señala que García Calderón ha excedido funciones al autonombrarse protector de indios e inflado gastos para engañar a las comunidades, así como que tiene cómplices en Cajatambo que promueven pagos de dinero a su favor. Se ordenaba comunicarles tanto a García Calderón como a José Naupari dejar de insistir en sus pleitos. Al ir a ser notificados, ambos personajes ya no estaban en Lima. Se dice que regresaron a Cajatambo.

Este es al parecer el intento más avanzado de los indígenas por conseguir la abolición de las mitas ilegales, el abuso de autoridad, los cobros indebidos y los repartos, así como para acabar con la corrupción del partido contra las comunidades. García Calderón y José Ñaupari habían pleitado nueve años contra los subdelegados y sus allegados. No podemos hablar de la existencia de un grupo de poder local, sino más bien de personas que canalizaban sus intereses privados a través de subdelegados corruptos. El intento de doña Juana de Boza de forzar un veredicto a su favor a través de la acusación de Ñaupari no prosperó. Lo interesante es que, pese a que indios estaban en pleito por la mita de la hacienda San Antonio de Colpa, continuaron asistiendo hasta que se diera el veredicto.

63 Idem, folio 8.

64 Idem, folio 9.

Tuvo que intervenir el poder del subdelegado a fin de cerrar el paso a la protesta mancomunada de los indios. La centralización de varias denuncias para ser llevadas a Lima preocupó y se volvió peligrosa en determinado momento, ya que García Calderón tenía años llevando los pleitos.

Sin embargo, no llegaron a las acciones violentas, sino que más bien se mantuvieron dentro de la legalidad. Recordemos el caso de la mita de Yanacancha: Cajatambo fue de los dos únicos en cumplir con enviar la cuota, a pesar de la protesta mayoritaria de los indios.

VI

Queremos finalmente recapitular algunos de los aspectos que hemos desarrollado. En primer lugar, tenemos que Cajatambo pasaba a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX un periodo de decadencia en la producción obrajera y minera. Los que estuvieron en mayor capacidad de enfrentar esta crisis habrían sido las comunidades, al liberarse de trabajar en esos centros de producción, manteniéndose con los productos de subsistencia de la zona y del comercio de lanas y tintes, pero esta vez como materia prima y no como manufactura. Sin embargo, la población del partido habría sufrido una seria baja demográfica hacia 1790, de la cual recién se estaría recuperando hacia 1810, pero nos falta mayor información para corroborar esto y su relación exacta con la decadencia de la región.

Frente a esta decadencia, la población indígena tuvo que enfrentar al sector minero, principalmente en sus requerimientos de mano de obra para sus minas, buscando el apoyo legal de los funcionarios coloniales, aunque no siempre buscaron darle un aspecto legal: recordemos el caso de Juan Bautista Arrieta.

La preponderancia de una mayoría poblacional indígena y el hecho de que la economía del partido de Cajatambo dependiera de las fluctuaciones de la producción minera de Cerro de Pasco no permitieron la constitución de un grupo de poder local, por lo que los pequeños intereses privados eran canalizados por los subdelegados, cuya corrupción duró desde el establecimiento de las intendencias en 1784 hasta la independencia política de España en 1821.

Por último, al no existir este grupo de poder local, las comunidades indígenas canalizaron sus protestas y reivindicaciones por la vía legal, ya que consideraban que se trataba de un problema de malos funcionarios, y no cuestionaban el sistema colonial. Esto lo podemos ejemplificar con lo siguiente: el alcalde Ordinario del pueblo de Pachaca de Piscamarca, ayllu de Bocanya, don Ambrosio Gutierrez, dio como donativo en nombre del común el arrendamiento de las tierras de Huancacocha, de un valor de 75 pesos *"con el fin de cooperar a las urgencias económicas en que se halla el Estado"*⁶⁶. Corría el mes de junio de 1819.

Conclusiones

Dentro de los temas de interés de la moderna historiografía, han destacado dos para el estudio de los andes durante el período colonial. El primero está referido al estudio de los principales centros productivos, los circuitos comerciales y, más recientemente, el mercado interno. El segundo está referido al estudio del contexto en que se producen las protestas y las rebeliones indígenas del siglo XVIII. Estos dos grandes temas ponen énfasis en el estudio del funcionamiento del sistema colonial basado en la explotación de la mano de obra indígena, explotación que explicaría las coyunturas de protesta social. En ese sentido, se han estudiado preferentemente las re-

66 AGN, Derecho Indígena, L. 37, c. 771, 1820.

giones que se han caracterizado por su importante producción minera o por su mayor grado de conflicto social.

Nuestra intención era estudiar una zona que no se haya caracterizado ni por su importancia como centro productivo ni por su alto grado de conflictivo social, para analizar la visión que tenían los indígenas respecto del sistema colonial. Para este caso no hemos escogido una región sino un espacio geográfico y territorial basado en la división política del Estado colonial: el Partido de Cajatambo en la Intendencia de Tarma. Dicho partido se encontraba dentro del espacio regional de la producción minera de Cerro de Pasco.

Las razones para elegir el período que abarca entre 1780 y 1820 son dos. La primera, porque luego de la rebelión de Túpac Amaru el Estado colonial continúa con su política de aplicar las reformas borbónicas en el Virreinato del Perú, cuya medida más importante será el establecimiento de las Intendencias en 1784. La segunda, porque, según la información recogida, Cajatambo iniciaba un período largo de crisis económica que duraría hasta el inicio de la gesta libertadora. Ambas situaciones implicarían un replanteamiento de las relaciones económicas, políticas y sociales del partido de Cajatambo durante el período señalado.

Cajatambo se caracterizaba por tener una estructura productiva orientada a abastecer la producción minera de Cerro de Pasco. Fuera de la producción de la minería local, lo producido en obrajes y haciendas estaba orientado a este centro minero, considerado como un "pulmón" dentro de la estructura económica colonial. Sin embargo, paralelamente a un período de crecimiento en Cerro de Pasco, Cajatambo va a entrar en un período de crisis, que repercute, sobre todo, en la producción minera y obrajera. ¿Cuáles fueron las razones de esta crisis? ¿Cómo repercutió en las relaciones entre comunidades y los diferentes sectores productivos bajo control criollo y español, que requerían de mano de obra indígena?

Un primer indicio sobre la crisis es la falta de mano de

obra indígena, debido a la abolición del reparto. Con ello desaparecía uno de los medios por el cual los indígenas iban a buscar trabajo a las minas y obrajes. No se descarta tampoco el impacto de la política económica, nacida de las reformas borbónicas, de enfatizar el apoyo estatal a los grandes centros mineros y la política proteccionista respecto a la producción de paños, sobre todo los de Castilla. Otro elemento es la existencia de una posible caída demográfica, aún a falta de una muestra estadística representativa. Existen testimonios del paso de epidemias de sarampión y la caída de los ingresos coloniales por concepto de tributos de índole significativo. ¿Evasión, migración o caída demográfica?

Las actitudes frente a la crisis dependieron de los sectores sociales. Las comunidades orientaron su economía hacia un ideal de autosubsistencia, al margen del sistema productivo y comercial colonial. Frente a ello, los dueños de haciendas, obrajes y minas optaron por nuevos medios compulsivos para obtener mano de obra indígena. Uno de ellos fue utilizar la complicidad de los subdelegados para obtener ordenanzas a su favor. Otra fue la especulación con las tierras del partido, sobre todo en los arrendamientos de propiedades indígenas. De esta manera, durante este período, estos cambios en la estructura económica originan nuevos tipos de conflictos entre los indígenas y los representantes del poder local. Frente a ellos, los indígenas respondieron por medios legales y no violentos.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES IMPRESAS

-*Mercurio Peruano*, Vol. 5. Lima, Sociedad de Amantes del País ,
1792.

Alcedo, Antonio de.

1967 (1739) *Diccionario Geográfico de las Indias Occidentales o América*. Tomo I. Madrid.

Bueno, Cosme.

1951 *Geografía del Perú Virreynal (Siglo XVIII)*. UNMSM, Lima.

Carnero Albarran, Nadia y Miguel Pinto Huaracha.

1983 *Diezmos de Lima, 1592-1859*. UNMSM, Lima.

2. TESIS Y ARTÍCULOS

Chocano Mena, Magdalena.

1982 *Comercio en Cerro de Pasco a fines de la época Colonial*. Tesis de Bachillerato. Programa Académico de Letras y Ciencias Humanas. PUCP, Lima.

Chocano Mena, Magdalena.

1986 *Tensiones étnicas en la vida rural. El Callejón de Conchucos en el siglo XVIII*. Tesis para optar el Grado de Maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Hobsbawm, Eric.

1977 "Ocupaciones Campesinas de Tierras" *Análisis*, N° 2-3, Julio.

O'phelan, Scarlett

1983 "Tierras Comunales y Revuelta Social: Perú y Bolivia en el Siglo XVIII". *Allpanchis*, No 22. Cuzco

3. FUENTES SECUNDARIAS

Fisher, John.

1975 *Matrícula de los Mineros del Perú, 1790*. UNMSM, Lima.

Fisher, John.

1977 *Minas y mineros en el Perú Colonial, 1776-1824*. IEP, Lima.

Fisher, John.

1981 *Gobierno y Sociedad en el Perú Colonial : El Régimen de las Intendencias, 1784 - 1814*. PUCP, Lima.

O'phelan, Scarlett.

1985 *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Perú and Upper Perú*. Colonie - Viena.

4. ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo General de la Nación (AGN o ANP)

a) Derecho Indígena.

b) Tierra de Comunidades.

c) Tributos

d) Minería (Fisher, John; 1981)

Reconstitución de linajes andinos coloniales

Gerardo Quiroz Chueca

Es desconcertante la mención reiterada de los mismos ayllus coloniales en los documentos de visitas de las reducciones, aún en guarangas distintas. Contradice la misma base política de las encomiendas y parroquias, pareciendo eludirla en su dispersión y segmentación. Sin duda, un comportamiento tal descompondría los presupuestos del dominio colonial (que se fundamentaba sobre el control de las poblaciones mediante el sistema familiar de los linajes, heredado de la administración nativa); igualmente, contradice las tendencias homologantes de la migración en los pobladores minoritarios. Sin embargo, fue un fenómeno constatable en el comportamiento de los ayllus y de sus administradores coloniales que obliga a renovar nuestra concepción de las respectivas relaciones que caracterizaron este dominio, pero también a revisar los efectos de la tradición en las conciencias grupales.

Esa presencia de un ayllu en más de una de las reducciones, a causa de la existencia de mitmas, no es anómala en sí; pero su aparición documental en la periferia, indicadora de una ampliación de su cobertura, más bien nos remite a la dinámica anterior a la invasión castellana, pues indicaría el cumplimiento de una tendencia de la población a favor de mecanismos políticos no evidentes que conjugaría, por una suma de procedimientos conciliatorios, las demás configuraciones de intereses en torno suyo.

Postula esta indagación que a esa acción, dirigida por una

tradición que sigue representada en la oralidad, se debieron los pasos que llevaron al ayllu Llambilla colonial a ocupar las resurgencias extremas del acuífero atribuidas al curso subterráneo que procede del gran nevado del Pariacaca, cuya última expresión se cree ser el pantano (¿willa?) de Villa, al pie mismo del mar.

Historia de Llambilla

Por el relato contenido entre los versículos 53 y 117 del último capítulo, el del *Runap yndio ñiscap machoncuna*, conocemos las condiciones de la vida en Yampilla, el asiento original del ayllu que ha tenido la mayor expansión en la historia del piedemonte limeño. Pero es en el número 91 que se registra el motivo de ésta: un *hucoric* (contextualmente, acueducto que alimenta a un manantial: "el que va por el interior", según la traducción de Taylor, y "humedad que camina", en la interpretación de Arguedas; hay una discrepancia fundamental, debida a que en la transliteración del segundo de ambos traductores la raíz del texto *huco-* ha sido considerada *uku-* = "no visible", "dentro", "debajo de", en tanto el primero había reconocido *huqu* = "cosa húmeda", quizá autorizada por la castellanización "oconal"¹) le es ofrecido por uno de los "dueños del agua" (el huaca Collquiri). Ni este documento, ni tampoco ninguno de los que podemos ofrecer procede de los propios llambillanos a lo largo de su historia. La reconstrucción de las imágenes de su particular visión de su realidad, sin embargo, la efectuaremos contrastando los atributos que sus vecinos señalan acerca de sí mismos en su literatura, transmitida por tradición oral con una excepcional continuidad.

1 Sin embargo, tal hipótesis presupone la forma *ukun*, de la que derivaría legítimamente este adjetivo. No se le ha determinado en ninguno de los muchos dialectos y el correspondiente a la lengua general del siglo XVI es muy poco conocida a este respecto (Gerald Taylor, comunicación personal).

Disponemos, para ello, de los fragmentos recogidos en los primeros años de la década del cincuenta por los estudiantes del Instituto de Etnología de San Marcos (Teresa Guillén, Eduardo Soler, Julio Cotler, Luis J. Basto Girón, José Matos, entre otros) en Huarochirí, San Lorenzo de Quinti, Santiago de Anchucaya y San Pedro de Huancaire y sus anexos. Se suman a otros estudios numerosos y también efectuados por antropólogos, como la gran encuesta Investigación del Folklore Peruano emprendida desde el Ministerio de Educación por José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos, en 1946, convocando a los maestros de todo el país, o como numerosos estudios que precedieron al presente, también orientados a constatar el grado de supervivencia de los mitos y rituales descritos en la fuente del Anónimo Huarochirano, tan rica como única. El más reciente es el mejor ejemplo y, por su difusión a favor de la cuidada edición de estos textos gracias al tesón de Gerald Taylor, es conocido desde 1987. Está contenido precisamente en la nota de éste al versículo 100 ("El manantial que brota allá donde salió de la tierra [Collquiri] aún hoy lleva el nombre de esa mujer, Capyama"), en la cual está contenido su afortunado hallazgo de la supervivencia del mismo mito como la leyenda lugareña de los amores de Pedro Batán, huarochirano, con María Capiana, de Concha. Narrado también, como los antiguos, en Checa y desde Checa, tiene (para justificar lo mágico del rapto, que ahora es a la inversa, del varón por la dama) la leyenda del hada Cotón Verde (originalmente de la cuenca alta del Mala), intersectada con el antiguo motivo de la justicia/injusticia de la distribución del agua de Yanascocha, en una típica reformulación de la tradición oral.

La explicación de la conducta difusiva del ayllu Lambilla, que desde su sede en la capital de la provincia inició con la colonización del país su expansión en las zonas en que el proceso de reducción a poblaciones causó vacíos (cuenca alta del Chilca, inmediata a la meseta de Escamarca o Anchicocha), parte de esta consideración del constante ideal de recuperar el agua, que constituye la raíz de los intereses huarochiranos. En la acción política de los ayllus locales, en cuanto unidades que ejercen derechos en una dinámica secular, se percibe la moti-

vación que los mitos atribuyen a la propia entidad sagrada que domina todo el espacio: la cordillera nevada.

Consiguieron los llambillanos su ubicación en este territorio, inicialmente, como productores agrícolas en tierra más cálida para los miembros de su ayllu (mitma), puesto que el pueblo de Yampilla participó con otros aliados de mayor poder, y vecinos suyos en el valle alto del Mala, en la ocupación por la fuerza de una zona de puquiales en el piedemonte, extenso anfiteatro natural donde nace el corto río Chilca (tierras todas que permiten apenas sobrevivir con sus puquiales a cultivadores aislados y crianderos dispersos) expulsando a los callangos y chillcas de ella y fundando Callahuaya, todo esto en los tiempos de la gentilidad y quizá como parte de la ofensiva representada por Macahuisa, hijo de Pariacaca, en apoyo a los incas. Es de advertir, como base de los estudios acerca de constitución de pueblos nuevos en la perspectiva del sistema de parentesco que regiría su perpetuación, que el número de las familias mitma enviadas por cada uno de los seis ayllus originales (Huaruchir, Lupo y Llambilla) fue tres, cantidad necesaria para garantizar la continuidad del sistema de intercambio matrimonial endogámico de los linajes y, por lo paritaria, correspondiente a un ideal de equilibrio.

Estos segmentos de ayllus, que hacia 1594 habían llegado a constituir alrededor de cuarenta familias, al parecer, y estaban representados por mandoncillos (don Juan Lupo y don Cristóbal Ninaguanca), poblaban además el pueblo nuevo de Chatacancha, dominando así el camino a Viscas y Calango, llamado actualmente "de las ollerías", y el contrafuerte cordillerano de Condorcoto en que se ubican. Se hallaban retenidos en Callahuaya por los jefes de sus respectivos ayllus de origen que, como principales de la guaranga de Colcaruna, tuvieron una estrategia propia, asimismo, y acaparaban parcelas allí. En consonancia con ella, optaron por aislarse, puesto que la asignación de tierras en su pueblo de reducción, Santa María del Nombre de Jesús de Huarochirí, no les favorecía, y se presentaron como ayllu con pueblo propio. El hábil gobernador indio de Huarochirí, don Sebastián Quispe Ninavilca, hijo del jefe

yauyo de la época autónoma y fundador de la única estirpe de curacas locales, retuvo el poder todo el lapso del dominio colonial directo (pese a las alternativas sufrieron, como durante la gran sublevación de Francisco Inga en 1746), lo que aseguró la escasa intervención de los asuntos locales por parte de los españoles. Con ocasión de la visita del arzobispo Mogrovejo a este remoto rincón, Quispe halló modo de que el clérigo autorizara la erección de una capilla con la advocación de su orden, San Francisco, pues sostenían que era justo que se les dijera misa en ella por lo menos en la época de las cosechas, época en la que estaba dispuesto que pudieran residir permanentemente en este asiento y se hallasen exceptuados de acudir a la capital para ser adoctrinados. Y este fue el origen del primero de varios pueblos coloniales en el área, habitados por ayllus también huarochiranos.

Conjeturamos que se les había unido gente de los ayllus de Llacuas (a no ser que el que con este nombre figura haya sido luego supérstite de los llacuaces que convivieron con los chillca y callangos, que los huarochiranos afirmaban haber expulsado por lo menos un siglo antes) y también quizá Cupará, Allauca, Pachamarca, Sangallaia, Quiripa y Suni. Pero solamente Llambilla, abandonando sus posesiones de Callahuaya, pasó a la parte norteña de la seca cuenca al fundarse Santo Domingo de los Olleros, alboreando el siglo siguiente. Recibió allí como heredad las lomas de Atocongo (desde el portachuelo de Manchay) y los arenales de Tablada de Lurín, junto con los anegadizos de Conchán y Villa, al pie de la duna llamada Lomo de Corvina, en las inmediaciones del pueblo de Surco, cautivo ya de los jesuitas. Propiedad sorprendente, por cuanto existía ya como población reducida el pueblo de Pachacámac, cuyos ayllus procedían de Manchay y de Caringas, zonas lomerías. Una reflexión contenida en el deslinde de 1746 entre los ayllus olleranos y sus vecinos pretende explicar (en el caso de Yánac) la amplitud de su dominio: "*diéronle los antiguos gobernadores ... a causa de ... (la sequedad)*".

El primer momento de la migración representó la ocupación del macizo del Cerro Viejo, el ya referido Condorcoto,

sede en la tradición del encantamiento de los cinco cóndores en su elevada y solitaria cumbre; el mismo nombre lleva la elevación mayor, en la línea ascendente hacia el Pariacaca lejano, que en la planicie de Anchicocha contiene las cuevas de los megaterios, sitio arqueológico de Tres Ventanas. Este sitio tiene la importancia para los textos quechuas del siglo XVI de haber alojado al naciente Pariacaca, pues en el mito de Huatiacuri era escenario de las consultas que celebraba con su padre—desde su Loma Reconocimiento el horizonte por el norte lo forma la completa perspectiva de los Cinco Cerros, que son los huevos de que nació como los cinco cóndores, y por el este cierra el gigantesco escenario la perspectiva de las cumbres del gran nevado—; y para los relatos que aquí presentamos son la prueba de la continuidad del curso subterráneo del agua de Buena Vista del Vichuca al Buena Vista de Lurín.

Fue parcialmente causa de esta revolución en el piedemonte andino la mayor capacidad de carga de las acémilas europeas conjugada con la demanda de alfarería barata en los pueblos cercanos, que también adquirirían del piedemonte queso fresco y carne de cabrito, pues paralelamente tenía lugar un acelerado cambio tecnológico por el que los ganados menor y mayor introducidos por los europeos desplazaban al nativo, los camélidos andinos. Esa oportunidad comercial que representaba la demanda de los pueblos costeros potenció actividades comerciales en base a estos nuevos productos. Especialmente, la estandarización de la alfarería, que produjo modelos de fácil transporte a la urbe y también adecuados para el trueque por productos, llegó con el tiempo a integrar una vasta red comercial que involucraba la urbe limeña. Por ello, se consolidaron otros asentamientos de las mismas características al crecer localmente la población. Constituyeron así otros pueblos, pero especialmente refundaron el de Chatama, bajo el promontorio del Vichuca, con lo que la guaranga de Langasica (antes llamada Sisicaya), que comprendía también Chorrillos, llegó a contar con una segunda doctrina, la quinta del repartimiento, con el insólito apelativo, tan pragmático, de Olleros.

Pasar a radicarse oficialmente en uno de ellos, sin embar-

go, además del desarraigamiento formal de cesar de numerarse en el pueblo que se abandonaba, implicaba un registro, basado en el procedimiento de la enumeración por ayllus, que presentaban los propios curacas respectivos. Esta presentación censal se confrontaba con libros de bautismos, de confesiones y de defunciones, cruzando las administraciones civil y eclesiástica. Más común, cuando se residía fuera del pueblo de origen, fue viajar para presentarse en las visitas; adscribirse a otra población, que ha sido un fenómeno muy común para los ayllus huarochiranos, resulta posible solamente por la tácita colaboración de curacas, encomenderos, doctrineros (y la lejana curia omnipresente, en especial el cabildo eclesiástico que dirigía el metropolitano), recaudadores, corregidor y, no por mencionarse al final menos importante, de quienes –colectivamente, como linaje– tomaban la decisión de variar de residencia.

Esta disposición a migrar resultaría, en la población campesina, el menos esperable de los rasgos si no correspondiera a una rectificación de la apresurada y abusiva política reductora de los colonizadores, que principalmente (y sobre todo en esta zona, caracterizada por ser el inicio y llegada del gran camino neurálgico de la región central a la sureña) atendieron egoístamente a sus inhumanos intereses de explotación de las etnias en beneficio de sus necesidades de comunicación. Se había privado de población los pequeños oasis que los puquiales del piedemonte forman, y al ser posible ocuparlos económicamente se conjugaron intereses aun más decisivos que los del servicio gratuito a los pasajeros. Los ayllus estaban dispuestos a desprenderse de algunos miembros para percibir productos escasos, muchos de los cuales interesaban directamente a los curacas por su uso ritual (tinajas, coca, qora, porongos, medicinas, fibras y tintes) o bien por su valor comercial.

Es claro que no fue la insalubridad del medio sino el maltrato constante el que redujo sistemáticamente la población de los pueblos de Chontay y Sisicaya, ubicados en el sector tórrido del camino, a cuyo clima no lograba adaptarse la gente llevada desde “los pueblos de las alturas”. En el cambio de nombre de la división administrativa (guaranga) a que pertenecían,

entre 1578 y 1610, al de Langasica, se disfraza una obligada recarga del trabajo al tambo situado en el principio de la cuesta, Chorrillos, alrededor del cual la población es mucho mayor, sobre todo en relación con la desaparición virtual de los yungas. Ya no tienen servicio los dos más cercanos a la capital: Nantín y Sotechumbes (el primero parece estar señalado en La Molina por un punto en el mapa de Dávila Briceño, el segundo ocupaba la quebrada de Tambo Viejo, en Cieneguilla) ni el de Chondal (Chontay). El que la población huarochirana no fuera ya desplazada a esa zona sino esporádicamente por un funcionario (en 1751) indica que existía más preocupación por las actividades productivas que por las de servicios que se podía extraerle.

No fue la menor de las dificultades para el establecimiento de pueblos nuevos, en lo que se refiere a las relaciones con la administración estatal, la autorización de fundar una nueva doctrina. Los servicios religiosos eran obligatorios y onerosos, en dinero y en tiempo simultáneamente, y el número de las doctrinas (y asimismo la detallada relación de los estipendios que retribuían los servicios de los sacerdotes) estaba fijado por una tasa rígida a la que se ceñía la recaudación y la distribución de las contribuciones, hecha por el virrey Toledo en 1577, pues desde la organización toledana estaba asignado el monto que proveían los propios indios del repartimiento con sus tributos.

Pero hacia 1611 ya habían conseguido la colaboración entusiasta de los dominicos (interesados en competir con los jesuitas que en San José del Chorrillo, al pie del camino a Jauja, tenían un convento, dueño de la campana más grande del país por entonces). Es probable que esta orden religiosa, confesamente partidaria de fomentar la prosperidad de los pueblos indígenas en igualdad de condiciones frente a los colonizadores, ayudara a los caciques huarochiranos (a los que debemos señalar como los agentes de la reorganización, pues la colocación subrepticia de llambillanos en Olleros debe ser interpretada en los términos locales como nuevos mitma) a salvar la dificultad mediante el establecimiento transitorio de una misión,

que excitaría los celos de los seculares hasta moverlos a legitimar la fundación. Consta que el asentamiento fue arrasado por lo menos en una ocasión para devolver a "*las chácaras de Guamansica* (Espíritu Santo)" y al "*pueblo del chorrillo*" a los ayllus prófugos de "*indios ollereros*" (Socuya, Vichucamari, Limai[bilca], Macuico, Lijuna (a partir de 1746: Llanac), Julca, Suni y Uma, que acompañan al de Yambilla local, el que, por su parte, parece haberse trasladado totalmente desde Callahuaya a él, pues cesa de aparecer en las visitas). Una fuerte apetencia por los indispensables enseres caseros y ceremoniales de alta calidad que solamente podían obtenerse con dinero o mediante lazos parentales movería a todos los interesados en procurar la necesaria autorización de migrar para los llambillanos de Callahuaya que se trasladaron allá, como otros ayllus de ollereros del valle del Lurín medio, dueños originales, presumiblemente, de los desérticos collados olleranos (cuyo excelente suelo por contradicción solamente puede "labrarse", debido a la escasísima agua, haciendo vasijas de barro) con los que confluyeron en esta migración final y con los que se mimetizaron. Esta nueva población, por lo demás, como el resto de los pueblos nuevos del piedemonte y contrariamente a los originales de los valles altos serranos, no era autosuficiente y dependía de la provincia para obtener, por intercambio, los productos alimenticios, escasos en su entorno.

No son, sin embargo, estas contradicciones de carácter simple, pues así como en la asignación de pastizales a los pueblos nuevos, se percibe en todos ellos una dura pugna por privilegios cacicales, turnos de mita en el tambo, el corte y acarreo de nieve, la plaza de Lima, derechos eclesiásticos y chasquis, ya que una de las ventajas de fundar pueblos nuevos era precisamente su alejamiento relativo, tanto del camino como de la autoridad civil, para que el cobro efectivo en servicios personales se dificultara. Los pleitos por pastos, por su parte, deben de haber sido entre facciones rivales internas del ayllu que proporcionó los mitma originalmente y el gobernador o mandoncillo del mismo que usufructuara en los pueblos nuevos el trabajo de los parientes y, asimismo, las tierras de cultivo y de pastoreo. De allí las veleidades separatistas que

ampararon estas autoridades indígenas. Éstas se cruzaban con los intereses de los curas doctrineros, pero aun la exitosa defensa de jurisdicción de su parroquia que los de Huarochirí lograron mantener tres siglos contra los de Olleros fue solamente en el papel, ya que, por ejemplo, a una advertencia de parte del cacique García Sayri Topa acerca de que se preparaba una revisita, en 1683 contestaba el cura de Olleros desde Chatacancha (muy adentrada en el territorio de la guaranga vecina pero asimismo más lejana aún de su capital, Huarochirí), donde también data su correspondencia otro cura de Olleros, que no había lugar a temor, porque en su poder estaban los libros de bautismo, necesarios para la "numeración" o recuento de tributarios.

En esta dispersión intervinieron muchos grupos, que se segmentaban para migrar y que así difundieron por todos los pueblos nuevos una muestra bastante representativa de los ayllus de la capital de la provincia o de las guarangas vecinas. Pero la oportunidad de adquirir derechos de pastoreo en las inmediaciones de la costa o en ésta misma solamente la llegó a tener el ayllu Llanvilla, cuya denominación actual es Llana-villa. Tanto se ha alejado de su base que en sus asentamientos lomeríos o del pantano al que dio su nombre (o del que lo recibió), en la vecindad misma de los pueblos de indios aledaños a la capital, practicó actividades económicas complementarias a las de los parientes de la sierra, como el engorde del ganado traído de allá antes de introducirlo a los camales.

Este pantano, hábitat singular, es el objetivo final del mito moderno de Vichuca, que es la transformación del de Cahuillaca (cuyo nombre, siendo la reiteración, a su vez, del que comparten el sitio y el ayllu que lo ocupa tras su migración, indicaría una relación fundamental) y contextualiza los referentes oscuros de este mito tanto como los paralelos de Yaruna y su esposa fusionan ambos mitos con particular eficiencia y crudeza reveladora del mensaje anatematizante. Por ello, este método de sobreponer las tradiciones orales de los vecinos y sus diversas épocas puede ser un auxiliar indispensable para entender, parte por parte, el conjunto de los que se

refieren a este grupo determinado. La lectura fragmentaria del otro mito de los textos quechuas, del árbol Pullao, por ejemplo, recibe luz en la violencia que añade el remate del viaje de Pariacaca en persecución de una mujer ya no para reclamarle amor y un hijo, sino para sumergir en el mar al hijo de otro.

El nombre del asentamiento moderno ollerano (llanavillano), Las Delicias, enuncia la alta estima cultural por sus recursos y la complacencia en poseerlo. Este anhelo se halla sostenido por un mensaje reivindicatorio, que hemos llamado la saga de la recuperación del agua fluyente. Es una actitud general vinculada a las montañas que subyace a la personalidad del hombre pedemontano, el más característicamente andino, cuya intensidad esperamos medir por la tensión narrativa de los testimonios literarios.

Ofrecimiento y rechazo: agua y tierra

En este contexto, cuya consecuencia ha sido, pues, la persecución de metas territoriales con persistencia, los ayllus han estado sostenidos por la firme creencia en la injusticia original del orden que limita las cordilleras al espacio superior y las tierras laborales o pastizales al ámbito inferior de la misma montaña en que ellos viven. En la información que nos transmite el buen corregidor quinientista Diego Dávila, cuyo mapa es con frecuencia más explícito aún que su extenso escrito, un trazo rotundo señala el límite de la chaupiyunga árida y una sucesión de montañas nevadas campea sobre el conjunto cisandino para marcar el dominio de la cordillera que separa del resto del país a la provincia de los yauyos. Estos nevados, ordenadamente distribuidos, son la representación más clara de la naturaleza "*una y quinta*" de Pariacaca, de quien los detalles que consigna, como la escalera maravillosa para pasar su única abra practicable (la Silla Gineta), el ídolo y la laguna formada en la pelea de los dioses rivales son muestras consagratorias de su importancia. Cuarenta y cinco años de la vida de un hombre, sea funcionario colonial y ejecutor de reducciones, no pasan en vano en un ambiente de fábula, sobre todo si

es maestro literario en una universidad provinciana, como era entonces la limeña.

De este origen, los cursos de agua subterráneos son para los hombres del piedemonte andino aun más importantes que los ríos, por cuanto éstos suelen discurrir por cauces alejados de las tierras regables fácilmente. Puquios, en cambio, abundan relativamente y la existencia de napa freática da un recurso básico a una gran población. Aunque verdaderos caudales no suelen correr bajo el suelo y surgen rara vez, en laderas privilegiadas, es persistente la sospecha de que los manantes son manifestaciones de una unidad, que en la estructura mítica llega, por reflejo metafórico, a situarse en el aire, al igual que el propio recurso nival fue identificado en su fuente bajo la figura de un cantarito, de oro por añadidura.

Pero también la seguridad de los hombres se basa en la relación original con la puna, de la que proceden las semillas de vegetales que las aguas trasladan (que acompañan al cantarito regalado como tapa de champa e ichu, la cual rueda hasta caer frente al mar, en el gramadal). Con espíritu adaptativo a la modernidad racionalista, adicionalmente, se han postulado como posibles de realizarse pruebas de comunicación entre estas bocas, a través del mundo interior. Se afirma, por ello, que de un extremo a otro transportan estas aguas subterráneas tintes, semillas o sabores. Esto permite reivindicar la propiedad, se contraponen a los enunciados limitadores y reclama simultáneamente una vuelta a la condición de yunga y agua para las bocas que se abren en la tierra reseca. Una necesidad tan primaria, por tanto, se equipara a la compulsión de lo sagrado y organiza su búsqueda de verdad.

Este llamamiento religioso puede expresarse en las danzas femeninas de la primavera, pallas, pastoras, en la navidad cristiana, cuando la neblina (nube) cubre el piedemonte. Se cree que pueden perderse en el conducto seco para que éste mane nuevamente. Pero, especialmente, los cultos al agua son en estos manantiales permanentes, cuya importancia económica, por su parte, permite brindarles una atención muy alta.

La contrapartida de la existencia de puquiales, sin embargo, es la sequedad que se apodera del ambiente cuando se secan (los de fuente pluvial) trascurrido mucho tiempo de la estación los menos potentes, o la absoluta que reina en las laderas que no son bendecidas por la naturaleza con uno, pasada la humedad transitoria de las precipitaciones. El régimen de vida adecuado a este paisaje requiere un ajuste a sus ciclos híbridos, con riesgo permanente de sequías que magnifican y ponen de evidencia absoluta esa carencia. La idea de que el flujo se asigna por el aire, entonces, resume la arbitrariedad de puquios y lluvias, haciendo clara la procedencia de esa injusticia.

Etnoliteratura y comparación de perspectivas

Los rasgos de relatos antiguos que se insertan en los nuevos y actuales lo hacen según una orientación del narrador, consecuencia de una socialización determinante. Después de plantear que la persistencia de una conducta en la historia de un pueblo se debe a un actuar permanentemente guiado por las convicciones de su propia tradición, modulamos esta afirmación en el sentido de que las valoraciones del derecho consuetudinario tienen una expresión literaria, y que interactúan con las de los vecinos, ya que todos formulan apreciaciones en relación a otros pueblos. Esto trasciende a la literatura y sus valiosos análisis, porque permite estructurar un método etnohistórico apropiado al material múltiple y disperso, bajo el supuesto de que su variación se debe a un efecto de la temporalidad.

Agruparemos, por tanto, el material de supervivencias de los textos antiguos suministrado por el Registro de Datos Culturales de la UNMSM, para que se una a los aportes de otros investigadores que hemos dado a luz y a nuestros hallazgos, según el lugar de origen y la perspectiva consecuente. Así, del lejano San Pedro de Huancaire y del inmediato San Lorenzo de Quinti, donde se captaron las declaraciones referentes a mujeres que eran requeridas por Pariacaca para dotarlas de su agua (y que rechazan o admiten el ofrecimiento, en consecuencia a

su "soberbia" o a su buena disposición de colaborar en la unión de la tierra y el agua, que producen la vida) recogemos las perspectivas que objetivamente plasmaron al racionalizar las condiciones de su medio ambiente, atribuyéndolas a los personalizados elementos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- .AA Papeles Importantes, leg. 3, exp. 13. 1594-1617. Los yndios de San Francisco de Callaguaya, para que se les diga misa.
- .AGN. 1746 (1923) Notaría Francisco Chinarro Flores, protocolo 28, ff. 461v a 462. Títulos pertenecientes a las tres parcialidades del distrito de Santo Domingo de los Olleros: Llánac, Collana y Llambilla de los años 1746 a 1866 (alude anteriores: 1640 y 1650)
- .AGN. 1751. Derecho Indígena, cuad. 284. Revisita general, leg. 16: ff 74/75 y f. 200
- .AGN. 1777. Tierra de Comunidades, leg.2, cuad. 16. Común de Callaguaya contra Huaruchirí y Yambilla (pastos de Lichicancha, Guichincho y Chilcacocha)
- .Anónimo Huarochirano. (1608). Runap indio ñiscap machoncuna ñaupá pacha quillcata yachanman... [Manuscrito publicado con nombres diversos por sus editores, que consagraban así su mérito por la traducción, a quienes el interés de destacar su intervención alejó del criterio explicativo, es decir, dejar hablar al documento por sí mismo: los títulos con que lo denominan Hermann Trimborn (Leipzig 1939-41) y luego Hipólito Galante, José M. Arguedas/Pierre Duviols, Salomón/Urioste, Taylor, Adelaar y Szeminski atienden a su importancia ritual. Es importante, por el contrario, como lo intentó Toribio Mejía Xesspe al traducirlo para colaborar con Julio C. Tello, difundirlo por el mensaje original que pretendió dar su redactor (a quien, tentativamente, llamaremos El Converso), cosa factible, denominándolo por las primeras palabras de su texto, con lo cual se cumple adecuadamente las normas documentales].

.BN. 1586. Juicio de residencia a Diego Dávila Briceño, tomado por Cristóbal Suárez de Angulo. Parece "no haberse reducido por su blandura la población de Colca Uari en Xicamarca Collata y Xipo"

.NMH. 1578. Huarochirí. Retasa del rrepartimiento de Guarocheri

.NMH. 1777. Huarochirí

Publicaciones

Quiroz Chueca, Gerardo.

1982. La tradición alfarera en Santo Domingo de los Olleros. Lima, Seminario de Historia Rural Andina: 150 p

Ossio Acuña, Juan; Guillermo Astete Flores y Ana Teresa Lecaros.

1996. Niveles de integración y fronteras étnicas en Huarochirí: nuevos datos en relación al anónimo del siglo xvii. Lima, Ponencia presentada al IV Congreso Internacional de Ethnohistoria.

Taylor, Gerald. 1987. Ritos y tradiciones de Huarochirí. Lima, IEP/IFEA: 616 p

Repositorios

Encuesta Nacional de Folklore (Museo de la Cultura Peruana, Lima)

Registro de Datos Culturales (Gabinete de Fuentes Históricas Peruanas, Escuela Académico Profesional de Antropología, UNMSM)

Autores mencionados

Adelaar, Wilhelm.

Arguedas, José M. y Pierre Duviols

Dávila Briceño, Diego
Galante, Hipólito
Mejía Xesspe, Toribio
Salomón, Frank y Jorge L. Urioste
Szeminski, Jan.
Taylor, Gerald. 1987. Ritos y tradiciones de Huarochirí. Lima,
IEP/IFEA: 616 p
Tello, Julio C.
Trimborn, Hermann 1939-41. Leipzig

Material guardado

Astete Flores, Guillermo. 1996. "Los pasos perdidos de
Tuayquiri". Lima, Exposición al IV Congreso Interna-
cional de Ethnohistoria (contenida en la colectiva)

MATERIALES ADICIONALES

.¿AA? G.A.V: 99 . Sisicaya, 1773. (Desde Chorrillos)
Tres pueblos son libres de pagar ninguna primicia (¿por
los chasquis?)

G.A.V: 28 Olleros, 1773
Relación de da el cura manuel Barrera de lo que
produsse

Notas sobre Francisco de Avila y la fundación de iglesias o pa-
rroquias

Lissón Chávez, Emilio. 1946. Sevilla:
Relación de los curas titulares de las doctrinas (1602) y
clérigos, frailes e iglesias (1604)

Documentos del AGI. Patronato 248, ramos 33 y 37.
Los trae en las páginas 503-447 de su volumen iv, 20 y
en las 503-513 de las del volumen

iv-21.

Forasteros en Lima: Los "huidos" y la relaciones con sus pueblos de origen

Teresa Vergara Ormeño

Pontificia Universidad Católica del Perú

Como el título lo indica, la ponencia trata sobre los forasteros que se encontraban viviendo en la ciudad de Lima. En concreto, sobre las relaciones que algunos de ellos mantenían con sus pueblos de origen en el siglo XVII. El objetivo de la ponencia es cuestionar la idea de que, para evitar el pago del tributo y la asistencia a la mita, el forastero había huido de su comunidad sin dejar rastro, según se ha señalado en diversas investigaciones. En realidad, no se trata de invalidar este argumento. Más bien se intenta, a través del estudio de casos, matizar la imagen que se tiene sobre los forasteros indígenas.

En tal sentido, la ponencia tiene especial interés en analizar las estrategias empleadas por la población indígena para reelaborar sus relaciones de parentesco dentro del margen impuesto por la administración colonial.

El papel jugado por el curaca dentro de esta dinámica es especialmente importante. En muchos casos, la relación de los que permanecían en el pueblo y los migrantes se mantenía por su intermedio. En otros casos, los forasteros suelen retornar a sus pueblos en fechas especiales y cuando requieren algún servicio. En todos, el curaca sabe siempre dónde están y cómo ubicarlos.

El pago del tributo es importante porque puede servir para dar luces sobre el problema. Muchos forasteros pagan el tributo pero no todos mantienen sus derechos en sus pueblos.

¿Por qué? Lo que la documentación muestra es que pagar el tributo no era suficiente. Los derechos se mantenían porque estos forasteros seguían siendo considerados parte del grupo y porque cumplían con ciertas "obligaciones", a diferencia de los otros. ¿Cuáles eran estas obligaciones? ¿Cumplir con estas "obligaciones" y residir en la ciudad elevaba su estatus social? ¿De qué manera se mantenían vivas las relaciones entre los parientes? ¿Cómo respondió la comunidad a la organización colonial? Son algunas de las preguntas que surgen al leer al documentación.

Las fuentes para este trabajo han sido muy variadas. En parte porque fueron recogidas para una investigación sobre la vida rural en los valles de la comarca limeña. Al leerlas encontré que no todos los forasteros habían huido sin dejar rastro y que muchos pagaban el tributo, que había algunos que iban y venían con bastante frecuencia, que algunos tenían a sus esposas e hijos en sus pueblos y que otros solían "consultar" a sus hechiceros cuando necesitaban asegurarse de que algún proyecto tuviera éxito. Las fuentes incluyen a la ciudad y a su entorno rural. He consultado expedientes de hechicerías, amancebados, visitas pastorales, causas criminales y el padrón de indios de 1613. Esta fuente ha sido especialmente útil para entender, o más bien para empezar a preguntar, qué hay detrás de los forasteros que no rompieron con sus comunidades.

Los pueblos de indios de Jujuy y la Rioja a través del análisis de una visita (fines del siglo XVII)

Roxana Boixadós

Carlos Zanolli

Universidad de Buenos Aires

En este trabajo nos proponemos examinar partes de la Visita que el oidor de la Audiencia de Charcas Antonio Martínez Luján de Vargas realizó a la gobernación del Tucumán entre los años 1692 y 1694. Los casos seleccionados son las jurisdicciones de San Salvador de Jujuy y Todos Santos de la Nueva Rioja, localizadas en los extremos norte y sur de la misma, respectivamente. Ambas ciudades fueron fundadas con pocos años de diferencia a fines del siglo XVI, bajo la gobernación de Juan Ramírez de Velasco, cerrando la primera etapa de conquista y colonización del Tucumán colonial.

Esta visita fue ordenada por el rey de España como consecuencia de los reclamos presentados por clérigos y autoridades locales, quienes denunciaron graves contravenciones al cumplimiento de la legislación colonial en materia de trabajo indígena. Los principales reclamos giraban en torno a las características abusivas del sistema de trabajo; la conmutación del tributo en dinero por servicio personal, el trabajo femenino y la falta de pago de las prestaciones por parte de los encomenderos.

El análisis comparativo se centrará en el volumen demográfico de la población indígena, número de encomiendas, localización y composición étnica; condiciones de trabajo (servicio personal, trabajo femenino, mita, conciertos, etc.); estrategias alternativas para frenar los abusos de los encomenderos y persistencia de pautas de organización tradicional (rol de los curacas, lengua y religión, etc.).

La contrastación de ambos casos pone en evidencia un conjunto de diferencias regionales existentes al interior del macroespacio del Tucumán colonial. Al mismo tiempo, la evaluación de los contextos particulares de cada caso nos permitirá ensayar algunas interpretaciones tendientes a clarificar dichas diferencias.

FRONTERAS ÉTNICAS Y TERRITORIALIDAD

Coordinadora: Ana María Lorandi

Los mitmakuna en la frontera septentrional del Tawantinsuyu

Cora Bunster

El presente trabajo intenta hacer una revisión de ciertas categorías de análisis que aparecen recurrentemente en los estudios andinos; se trata, por lo tanto, de un trabajo de tipo metodológico.

Concretamente, se tomará el tema de los mitmakuna (o mitimaes), colonias estatales movilizadas por el Tawantinsuyu en su proceso de expansión territorial.

Se procurará observar si existió una lógica o racionalidad en estos traslados o si más bien dependieron de situaciones coyunturales. Para evaluar esta situación, se analizará la política del Estado en su conjunto.

Sabemos que existe una variada producción científica sobre el tema de los colonos estatales, abordado tanto desde su perspectiva global como a través de estudios de casos puntuales. Desde ambas ópticas los resultados revelan claramente la existencia de un patrón de "movilizaciones forzosas" que opera en función y beneficio de las necesidades de la burocracia cuzqueña para controlar zonas de frontera, mano de obra extra en tierras productivas, propaganda estatal, etc.

Se pretende hacer una relectura del problema, partiendo de los resultados obtenidos por otros investigadores. Se procurará sistematizar la información para luego plantear algunas hipótesis que, aunque no queden totalmente resueltas, tendrán

la virtud de abrir nuevas líneas de reflexión dentro de la temática.

Somos conscientes de que el tema propuesto es extenso - además de ambicioso- por lo cual por razones operativas hemos resuelto iniciar esta primera etapa circunscripta a la zona de los Andes septentrionales, específicamente el territorio correspondiente a la audiencia de San Francisco de Quito, actual República del Ecuador.

Relaciones interétnicas: fronteras y territorialidad entre los soras del macizo de Charcas

Mercedes del Río

La región definida por Jaime Mendoza como Macizo de Charcas, ubicada entre el Collao y el Tucumán, en el centro del actual territorio boliviano, presentaba antes de la dominación hispánica un complejo paisaje cultural. Siete jefaturas o "señoríos" organizados conforme a una bipartición simbólica (urqu/uma; hanan/hurin) llamados Charca, Yampara, Caracara, Sora, Chicha, Caranga y Quillaca, fueron los principales testigos de la historia charqueña prehispánica. Antes de la invasión europea formaron la alianza denominada "confederación charca", la cual ejerció un notable papel en el afianzamiento del estado cuzqueño en la región.

Posteriormente, el nombre de una de sus naciones (Charca) pervivió en la denominación de las instituciones locales hispánicas como símbolo de acatamiento al nuevo orden colonial.

En esta ponencia analizaré una de las siete naciones charqueñas que aún no ha merecido un especial reconocimiento, a pesar del notable avance en los estudios regionales. Me refiero a los soras, actores fundamentales de la articulación del espacio surandino entre los siglos XV y XVI. Discutiremos sobre su organización las parcialidades denominadas en tiempos coloniales "soras de paria". Analizaremos sus relaciones inter e intraétnicas, así como los procesos de etnogénesis gestados en el momento de transición entre el orden incaico y colonial temprano. Particularmente, me detendré en el análisis de la con-

cepción prehispánica del espacio, sus fronteras y mojones, para luego observar en forma detallada y completa la territorialidad colonial de los soras. Especialmente, los correspondientes deslindes al interior de algunas tierras comunales ubicadas en un sector de los valles cochabambinos (Capinota, Sicaya y valles colindantes) entre las tierras cacicales, parcelas de cada uno de sus tributarios, jóvenes, viudas, etc., tratando de vincular esa distribución con su organización sociopolítica.

Territorialidad discontinua y permanencia de etnias en Arequipa: La Chimba de Tiabaya, entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVIII

Luis Daniel Huamán Asillo

En el valle del Chili, en la margen derecha del río del mismo nombre, al lado occidental o La Chimba, específicamente en el lugar denominado Tiabaya ¹, se establecieron etnias collaguas, cabanakuntis, yanahuaras y chumbivilcas, que en su desplazamiento por expansión llegaron hasta el litoral.

Las condiciones geográficas, la fertilidad del suelo y la abundancia del agua en la zona fueron propicias para establecer enclaves étnicos de coexistencia en un mismo espacio agrario, vinculados a un sistema político administrativo desde los núcleos de poder.

Una relectura de la documentación, confrontada con el análisis de evidencias ceramográficas de lugares donde aún permanecen con denominación de topónimos como "Alata" "Yanakoto" "Tio", nos permite demostrar la existencia de enclaves agrarios que manifiestan presencia y continuidad de grupos étnicos ancestrales bajo el dominio inca y en el período colonial.

La permanencia se debe a relaciones sociales de sistemas de producción de complementaridad y reciprocidad entre zo-

1 Actualmente, es un distrito de Arequipa con zona paisajista y de campaña. "Tiabaya" es una palabra quechua castellanizada que proviene de las voces "tiuu" (arena) y "huaya", (pequeño valle de clima templado).

nas andinas y el litoral que perfilaron formas de territorialidad discontinua de la nación, la etnia y el ayllu.

La geografía del Valle de Tiabaya

Las descripciones histórico-geográficas de Arequipa para los siglos XVI, XVII y XVIII, aunque no son muy completas, nos dan un idea del paisaje arequipeño para las fechas mencionadas. Sánchez Moreno (1987:92-95) refiere que Antonio Vásquez de Espinoza, en su obra *La descripción de las Indias*, hace anotaciones sobre aspectos de la economía arequipeña en sus principales productos del valle y su comercialización. Dicho autor describe también los valles de Acari, Ocoña, Camaná, Collaguas, Condesuyos, Vitor y Moquegua.

Otro autor que nos brinda información es Reginaldo de Lizárraga quien, en *Historiadores de Indias*, describe cada una de las ciudades y valles, así como los conventos que se edificaron en el Perú. Dedicó a Arequipa sólo una página y la considera como una ciudad de clima seco, que produce uvas, peras, vino, aceitunas, y donde abunda el pan y la carne. Un río cruza el lugar al pie de un volcán, que es causa de varios terremotos. Además, escribe: "*Los indios de este asiento, que son en cantidad usan del trébol en lugar del estiércol, con lo cual los maíces crecen y se multiplican mucho, sembrándolo del propósito y maduro lo cogen y entierran en la tierra que han de sembrar; fertilízala mucho, en lo cual nosotros no hemos advertido y la razón lo dice, porque el trébol es calidísimo...*" (Lizárraga, 1909:523).

Antonio de Herrera hace anotaciones muy generales y que están referidas a la provincia de Condesuyos, a los pueblos de Ubina, Collaguas, Chiquiguanita, Quinistaca, fundados por Francisco Pizarro en 1534.

Al referirse a la ciudad de Arequipa, sostiene que está a 130 leguas de la Ciudad de los Reyes y limita al sur oeste con la costa, y a 70 leguas de la ciudad del Cuzco, perteneciendo a este obispado. Tenía monasterios de dominicos, franciscanos y

mercedarios; además, contaba con cincuenta mil indios tributarios.

Cuando se refiere al clima, dice que es del más apacible temple para vivir de cuantos hay en el Perú. Existe en este lugar gran cantidad de vino y trigo. Tiene un puerto en la costa donde descargan las mercaderías que ingresan a la ciudad. (Herrera, 1934:154).

Otro autor como Cosme Bueno, en *Geografía del Perú Virreynal de los siglos XVIII-XIX*, al referirse al Obispado de Arequipa, manifiesta que fue fundado en 1609 y comprende seis provincias, que son: Arequipa, Camaná, Condesuyos, Collaguas, Moquegua y Arica.

Hace una descripción muy precisa de algunas características geográficas de la ciudad, como que está *"situada a 17° 25' de latitud sur y entre 106° 25', puesto en primer meridiano en la isla de ferro"*. Además dice que el *"clima es seco, pero benigno, sus aires sanos, también existen temporadas de lluvias"*.

Esta ciudad ha sido afectada por varios temblores. El que más se recuerda es el de 1600, donde reventó el volcán de Omate². Cruza la ciudad el río Chili, donde sacan acequias para regar la campiña. Se calcula 40,000 habitantes a cinco leguas de su contorno de la ciudad.

Hay siete conventos de religiosos y tres de monjas: Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, La Merced, Compañía de Jesús, los recoletos, los franciscanos y un hospicio de padres de la buenamuerte. Los de las monjas son Santa Catalina de Cena, Santa Teresa y Santa Rosa. También tienen un colegio seminario y una casa de mujeres recogidas, un beaterio de indias y dos casas de ejercicios, una para hombres y otra para mujeres. Los productos que se comercian son vino, trigo, maíz, papas y azúcar.

2 Se refiere a la explosión del volcán Ubinas.

Tiene once curatos, dos en la catedral para españoles, Santa Martha para indios, Chiguata, Characato, Paucarpata, Tiabaya, Yanahuara, Cayma, Vítor, Tambo. (Cosme Bueno, Valcárcel, 1951: 81-83).

Jiménez de la Espada, en *Relaciones Geográficas*, al referirse al Obispado de Arequipa, es muy escueto y trata más de aspectos relacionados con los clérigos y conventos. De los frutos dice que son los mismos que los de España y se acrecientan grandemente: "en esta ciudad abundan muchas carnes, pan, vino y aceite con que no desea nada de afuera". (Jiménez, 1965 T. 2: 57).

Otra importante documentación es la *Geografía colonial de Arequipa*, que permite tener una imagen de la administración eclesiástica y de la economía regional gracias a la descripción de los curatos arequipeños en el aspecto de rentas, entre los años 1802-1803. Esos documentos responden a la necesidad fiscal de la Corona española para mejorar sus ingresos y redefinir su política administrativa. Según Macera, era un propósito ideológico moderno implementado por el despotismo ilustrado español.

El principal objetivo de responder un cuestionario, como se dijo anteriormente, se refiere a las rentas de cada parroquia: primicias, capellanías, fiestas, derechos de estola (matrimonios, velatorios), propiedades parroquiales, etc. Se puede inferir la incidencia de lo religioso en la vida cotidiana, así como un calendario festivo religioso.

Después de haber visto estos aspectos generales referidos a la geografía arequipeña, precisemos algunos puntos con información reciente acerca de la geografía de La Chimba de Tiabaya.

Significado del término "Chimba"

Es necesario precisar el término "chimba"³, con el que los españoles equivocadamente designaron a la nación Yanahuara de habla quechua asentada en el Valle del Chili, en lo margen derecha del río, y a la que pusieron el nombre de Nueva Segovia al realizarse la reducción de nativos a pueblos. La vicaría que ahí se estableció fue llamada San Juan Bautista de La Chimba, nombre que perdura hasta inicios de la república.

La Chimba no es un pueblo sino la zona geográfica comprendida desde la parte alta de Chilina hasta Uchumayo. Equivocadamente, se designó con este nombre a los yanahuaras.

Ubicación

Está situada al sur de la ciudad de Arequipa, a la orilla derecha del río Chili. A 73 kilómetros en línea recta a la costa y a una altura de 2,300 m.s.n.m. y a 16° 25' 12" de latitud sur y 71° 39' 15". (Vargas, 1967: 37).

Tiabaya es un pequeño valle tibio, entre los cerros de Alata, los Perales, Huayrondo, Cerro Grande y la Caldera. Estos altos cerros circundantes cortan los fríos vientos de la cordillera y es por eso que durante todo el año tiene un clima templado sin cambios bruscos de temperatura, apropiado para una producción agrícola por excelencia.

En cuanto al aspecto hidrográfico, cuenta con agua de manantiales y lagunas, como la Media Luna, Alto de los Valdivia, Catari, Locco, todas ellas con propiedades curativas. Su principal acequia es la que sale del río Chili llamada Arancota. Muy

3 Posiblemente, esta palabra sea de las voces quechuas "chinpoc" (vadear). "Chimbar" significa vadear a pie el cauce de un río. Así lo hace saber Guillermo Galdos en *La Chimba y sus Etnias Ancestrales*.

características de la zona de los Tunales y Patasagua son las andenerías, probablemente construidas por los Collaguas.

Naciones y etnias que se establecieron al occidente del Valle ⁴

Entre las principales tenemos a los mascas. Pertenecientes a la encomienda de Miguel Cornejo "El Bueno", quien falleció en la batalla de Villacurí y que después pasaron a su hijo Luis Cornejo, la conforman los que siguen:

- Collana, de la parcialidad Hanansaya.
- Collana, de la parcialidad Hurinsaya.
- Mascas del Ayllu "Callapa". Hanansaya.
- Hiloca (Hanansaya).
- Cupi (Hanansaya).
- Chapoca (Hanansaya).
- Mascas del Ayllu "Callapa", Hurinsaya.
- Anoca (Hurinsaya).
- Alcoa (Hurinsaya).
- Acuma (Hurinsaya).

Como se observa, existe un ayllu "Collana" (que en quechua significa: lo mejor, lo excelente), reservando casi exclusivamente a la familia del curaca principal, aunque esta no es regla general, quizá por la elección, como dice Galdos Rodríguez, de mandones por parte de las autoridades españolas y conforme a sus intereses.

Por tanto, estos "hilacatas" o simples cobradores de tributos podían ser escogidos de cualquier otro ayllu. Como en otros casos hay "Collana" en la parcialidad Hanansaya y en la Hurinsaya, lo que esquematiza bien la organización precolom-

4 Varios son los trabajos realizados por Guillermo Galdos al respecto y los consignamos en la bibliografía.

bina. Como en otras agrupaciones comunitarias andinas, en ésta figura también un ayllu designado "Cupi".

Es interesante que esté presente entre los mascas un ayllu "Chapoca", como en otras naciones; por ejemplo, hay un ayllu "Chapoca", Colana-Cayao-Pataca, en el curacazgo de Chivay, de la nación Collagua.

En la actividad social, política y económica de todas estas etnias es patente el paralelismo que siguieron en relación con otras naciones que les eran vecinas; tanto en el núcleo matriz del sector cuzqueño, apurimeño o cayllomino, como en el de su "transplante", colonia o enclave, en este caso, de La Chimba.

Los chillques

No está comprobado que los chillques tuvieran bastantes nativos en dicho sector, pero sí que hubo tres ayllus importantes: Anan Collana, Chaupi y Cayao.

Es decir, lo excelente lo medio y lo peor respectivamente, conforme a los esquemas andinos.

En La Chimba se encontraban extendidos desde las proximidades de Tampisensa, Tograhuasi y Chapota, como en Magnopata, Chullo, Tahuaycani, Umacollo, Sachaca, hasta Tiabaya, Patasagua y Tunales.

Aparecen los chillques junto a los yanaguaras y chumbivilcas, pues es sabido que estas naciones habían llegado al valle de Arequipa por expansión migratoria o trashumancia y, en consecuencia, los orejones debían controlar a los conquistados a través de mitmaq colocados para vigilar y espiar a sus vecinos; éstos fueron precisamente los chillques.

Los incas fueron sumamente celosos en este sentido y, junto a cualquier nación conquistada, colocaban un agrupa-

miento mitmaq bien organizado en el cual tenían máxima confianza, que se encargaba de informar todas las actividades de sus vecinos, controlados por orden del inca.

Los españoles no distinguieron entre naciones originarias, expandidas y mitmaqs. Otorgaron estas poblaciones indistintamente a un mismo encomendero o a varios.

El destino de los chillques durante el Virreynato fue seguir siempre a la zaga de los yanahuaras y chumbivilcas, mientras que el destino de estos últimos era el destino de los mitmaqs chillques.

Los callapas

Los mascas del ayllu callapa constituyeron un enclave incaico de mitmaqs en el sector de La Chimba. Los mascas tenían otros ayllus, pero tales denominaciones se fueron perdiendo desde 1587. Llegó a subsistir con posterioridad únicamente el ayllu Callapa, perdiéndose todo vestigio de los demás ayllus, así como el nombre de la nación de la cual dependían, los mascas.

En el siglo XVII y siguientes fue registrado únicamente el nombre del Callapa. Estos quizá controlaban a los collaguas y a los kuntis.

Todos los de la generación pasada que vivían en lo que hoy es la calle Tacna de Yanahuara aseguran que dicha calle se llamaba Callapa y a sus habitantes les decían callapas. Los callapas fueron reducidos en este lugar durante el siglo XVI.

Evidencias culturales y territorialidad de etnias en la Chimba de Tiabaya

Al realizar un trabajo de prospección arqueológica en la zona de Tiabaya en los cerros de Alata y Yanacoto, se obtuvie-

ron fragmentos de evidencias culturales o cerámica utilitaria que corresponden a cántaros, jarras y ollas. Después de clasificarlas por sus diferencias de formas, superficies, pastas, englobe, color, etc, se procedió a separar por grupos, dando una secuencia de fases períodos aproximados de manera siguiente:

1,100 - 1200	d.n.e.	- Tiahuanaco	
1,200 - 1400	d.n.e.	- Churajon Temprano	- Churajon Clásico
1,400 - 1500	d.n.e.	- Inca Neto	
- Inca local			

Esto nos indica que en el valle de Chili, particularmente en La Chimba de Tiabaya, existió una ocupación permanente desde Tiahuanaco hasta la época inca y un desplazamiento de las poblaciones de sierra a costa.

Tiahuanaco. Por el tipo de evidencias, las primeras poblaciones en establecerse en el valle como en La Chimba y Tiabaya corresponden a Tiahuanaco en su fase expansiva tardía, bajo la modalidad de desplazamiento poblacional por expansión, cuya característica era la búsqueda de recursos.

Churajón Temprano y Clásico. A partir de las primeras excavaciones arqueológicas realizadas en 1905 y 1907 por Max Uhle, se conoce esta cerámica con el nombre de estilo "churajón" o "juli", de la cual no existe una secuencia cronológica con precisión. Tampoco se conoce el grupo étnico que la fabricó y la utilizó. Sin embargo, hipotéticamente podemos afirmar que debió corresponder a un desarrollo regional y local de Tiahuanaco, grupos étnicos que se desprenden del núcleo central y que llegan a formar nuevas etnias matrices con autonomía al caer la organización articuladora.

Inca neto y local. Las evidencias también muestran que hubo una presencia inca, mínima o muy reducida, o bien se mantuvo la cerámica del lugar porque se respetaba las costumbres como política administrativa. Ocupan estos territorios aprovechando la práctica ancestral de la verticalidad que existe

en los valles. Esta idea la mantienen y la desarrollan generando una vinculación del altiplano con la costa, en una ruta que serían Collao, Colca, Chili y el litoral.

De lo expuesto, llegamos a precisar que la primera ocupación en el valle pertenece a Tiahuanaco, que sería la que desarrolla los embriones del patrón del control vertical, de la complementariedad y reciprocidad sierra-costa, costa-sierra y de esta forma la territorialidad discontinua de la nación, la etnia, el ayllu, en busca de recursos para satisfacer necesidades bajo un sistema de cargas o prestaciones de servicios.

Desarrollaron enclaves agrarios y asentarse y utilizar los recursos naturales no les daba derecho de propiedad; además, la territorialidad discontinua hacía impracticable cualquier sistema de propiedad.

Sobre la base de Tiahuanaco, los desarrollos regionales y locales avanzaron. En esa fase de continuidad no hubo un sentido patrimonial de los bienes. Las tierras fueron trabajadas en función de nuevas metas porque se establecieron nuevas formas de relaciones personales con relaciones reales.

La tierra es el bien que se posee para cumplir un fin, en forma condicionada mientras se cumpla con la meta, y es temporaria porque significaba el tiempo de duración de la ejecución de esas metas.

Bajo la política administrativa de los incas trabajaron y avanzaron más, impulsaron el desarrollo agrícola del valle del Chili, construyeron andenes, canales de irrigación y ampliaron la frontera agrícola, ¿Cuál fue el propósito o interés que motivó a realizar estas acciones? ¿Tener más tierras disponibles? ¿Aumentar la producción?

Se realizan estas obras porque los incas, a través de una jerarquía vertical, tenían como funciones la "fabricación" de tierras, así como la asignación y el señalamiento de ellas para mantener una política niveladora de la relación tierra/gente,

bajo el principio que sobre pero que no falte. Además potenciaron el desarrollo del patrón de control vertical.

Las investigaciones realizadas por Guillermo Galdos, sustentadas en documentación de primera fuente, muestran la presencia de etnias en el valle del Chili. Entre las muchas existentes, precisamos las siguientes:

MARGEN DERECHA

- Collaguas
- Cabanakuntis
- Yanahuaras
- Chumbivilcas
- Mascas
- Callapas

MARGEN IZQUIERDA

- Yarabayas
- Copoatas
- Chichas de Guasacache
- Mitmaqs de Yumina
- Llactayos de Characato

Los de la margen derecha se asentaron en lo que se llamaba La Chimba en un espacio que comprendía desde la Chilina hasta Uchumayo. El sector de Tiabaya es un pequeño valle y una parte de esta Chimba. A la vez, es el lugar que escogimos para realizar el estudio. Sólo trataremos las naciones o etnias collaguas, cabanakuntis, chumbivilcas y yanahuaras.

Los collaguas

La leyenda sustenta el origen de esta etnia en que son descendientes de la huaca Collaguata, un volcán en la provincia de Velille, Chumbivilcas (Neira,1961:160). Los collaguas se desplazaron hacia el Colca, lugar donde se asentaron llegando a conformar su núcleo principal o etnia matriz. Inician su expansión de Callalli, Caylloma, Ran Ran, hacia el litoral (Galdos,1986:12) Utilizaron las vías naturales, el curso de los ríos. Una ruta muy usada fue Pampa Cañahuas, Viscachani, Chilina, el valle del Chili, Siguas y el litoral.

Los collaguas se expandieron antes de que llegaran los incas. Este movimiento migratorio se debe a la manera de controlar y aprovechar los recursos según los pisos ecológicos. Los

principales asentamientos y curacazgos Collaguas están en el Colca, Lari, Yanque. En La Chimba establecen enclaves agrarios muy dispersos, Cayma, Umacollo, Sachaca, Tiabaya.

En Tiabaya se ubicaron principalmente en Alata, Yanakoto, Congata. Habitaban en estos cerros y dedicaban las pampas a la agricultura (Galdos,1988:15). La mejor evidencia de su presencia antes que los incas es la acequia Coa.

Respecto a su lengua, hablaban el aymara junto con los canas, collas y Ubinas. Los datos del siglo XVI demuestran que los aymaras hablaban dos lenguas: el aymara y una propia (Neira,1961:166). A esto debe agregarse que gracias a la conquista inca se impuso el predominio de la lengua quechua.

Otras características de este grupo étnico son el dominio del cultivo del maíz, la papa, el olluco y la oca. Fueron grandes arquitectos de andenerías e ingenieros hidráulicos. Las condiciones abundantes de pastos naturales hicieron propicia la crianza de ganado (Pease,1977:36) por eso se convirtieron en grandes domesticadores de camélidos.

Los kuntis o cavakuntis

Es otra etnia procedente del altiplano. Según la leyenda, salieron del nevado Gualca Gualca (Neira,1961:161). Ocuparon la zona occidental de la cuenca del río Colca y estaban muy ligados a los collaguas. El nombre "Cabanakunti" lo pusieron los españoles para diferenciarlos de los cabina-collas del Collasuyo (Manrique, 1985:31). Kunti es la nación, Cabana es el lugar donde se asentaron.

Se desarrollaron en la parte baja del valle del Colca. Fue la continuación de los Collaguas, teniendo como límite el pueblo de Maca. Su desplazamiento también fue hacia la costa, hasta Camaná. Hacia el valle del Chili siguieron dos rutas, el curso del río Yura y el curso del río Siguas y regresaron por el río Vitor y luego Chili, para luego asentarse en la parte de

Congata, Tiabaya, compartiendo un mismo campo agrario con otras etnias.

Al aprovechar los productos de cada piso ecológico, desarrollaron el control vertical y, por consiguiente, practicaban la reciprocidad. El control que tenían desde su núcleo principal se da en el curso de los dos ríos: Huambo, Lluta, Huanca, Tajarqui, Pitay y los valles de Sigwas, Yura. Generaron enclaves agrarios y se especializaron en cultivo del maíz y en la crianza de ganado.

Los chumbivilcas.

Esta nación proviene de Chumbivilcas, provincia del sur del Cuzco, margen oriental del río Santo Tomás. Siguieron la ruta que después fue el camino de los incas. Se establecieron en la banda occidental del río Chili o La Chimba y también se desplazaron hacia la costa.

En La Chimba tuvieron una colonia por el sistema de expansión y se ha llegado a comprobar que este curacazgo tenía ancestrales derechos a las guaneras de la isla La Lobera (Galdos,1990:197). Esta colonia llegó a tener la presencia de siete ayllus: Vilque, Aca, Anta, Palca, Quilli, Pahoma, Cayao y Cayllagua. Estaban muy cerca de los yanahuaras.

En su expansión hacia la costa dejaron asentamientos en Llapa Yanahuara, La Pulpera, Pampa Cañaguas. Como los yanahuaras, eran quechuahablantes. El patrón agrícola se basa en una estrategia de subsistencia, autoconsumo, reciprocidad y la práctica del ayni. Tenían cerámica y textilera propia. Eran agricultores, ganaderos y guerreros.

Los yanahuaras

Su núcleo principal estaba situado en lo que hoy es la provincia de Cotabamba (Apurímac) en los lugares de Mara y Aquira, margen derecha del río Santo Tomas. Estuvieron con-

formados por cuatro ayllus: Malmayna, Piti, Mara y Aquira Yanahuara. Hablaban el quechua y en su expansión territorial llegaron a tener enclaves en Llapas Yanahuara, Chilligua, Pulpera, Pampa Cañahuas, La Chimba en Arequipa, Yanahuara en las proximidades de Ichuño y la aldea de Yanahura en la parte alta del valle de Esquino en el río Puquina. Llegaron hasta el litoral teniendo acceso a los caletas e islas guaneras de la Lobera, Coloca e Islay.

Específicamente en La Chimba estuvieron asentados a lo largo de este territorio, en la parte alta de Chilina, Magnopata, Ampatacocha, Antiquilla, Chullo, Aranchullo, Colca y Arancolca, Umacollo, Tahuaycani, Pompatay, Capistaca, Siquiray, Tiabaya, Patasagua, Congota y Palca (Galdos, 1990:197).

Los yanahuaras era un pueblo ganadero y agricultor. Desarrollaron el patrón de control vertical. Su organización se basaba en el ayllu y se mantuvo aún con la política inca.

El sistema de enclaves, los grupos étnicos y los incas

La presencia de varias etnias ancestrales como collaguas, cabvanakuntis, chumbivilcas y yanahuaras en La Chimba de Tiabaya constituye una clara evidencia de un comportamiento de territorialidad discontinua y de acceso a la tierra. Este sistema de enclaves y de multicontrol ocasionó formas de organización centralizadas de la nación, la etnia, el ayllu, del núcleo principal hacia sus enclaves, para tener un mejor control y acceso a los recursos en un territorio de variedad de pisos ecológicos, que van desde el litoral hasta la región jalca a más de 5,000 m.s.n.m. de altura.

Los grupos étnicos se asientan en lugares circundantes, utilizando los recursos de acuerdo con sus necesidades y en forma racional. Un caso notorio es el abono para la agricultura. Existe un desplazamiento de costa a sierra y todas las etnias tenían acceso a las guaneras de la Lobera, Coloca e Islay.

Este libre y racionando acceso al recurso nos muestra que no existió propiedad; se recogía lo necesario y nadie era dueño. Existía en cambio un señalamiento del recurso que realizaba el curaca como autoridad administrativa. El constante acceso al recurso se hubo de convertir en un derecho consuetudinario ancestral, que reclamaban los curacas a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX y que se llegó a probar finalmente. (Galdos,1990:196)

Otro recurso sería el agua. ¿Cómo es que varias etnias utilizaban el mismo recurso a la vez? Los collaguas construyeron dos acequias importantes en el valle del Chili: la Coa en la margen izquierda y la de Alata en la margen derecha o La Chimba. No porque los collaguas construyeron las acequias eran dueños de los canales y del agua. Este recurso estaba regulado por la autoridad administrativa y eran los curacas los encargados de mantener la cohesión del grupo y a la vez un equilibrio.

Además, existieron y aún hoy existen ritos y fiestas al agua, porque es un recurso al que todos tienen acceso y que es a la vez un elemento articulador de los grupos étnicos. Existía una forma de convivencia de varios grupos étnicos en un mismo espacio agrario, donde no existió propiedad.

Este acceso a la tierra, que es el sustento de la persona, se convierte en un derecho desde que nace. Surge un vínculo de parentesco de la persona con la tierra, al interior del ayllu y un derecho de pertenecer al ayllu, de tener parientes. Así, en una discontinuidad territorial, se siguen realizando asignaciones de tierra mediante una redistribución periódica, lo que va a determinar su permanencia.

También se establece una estructura que vincula a los individuos en el espacio, en el tiempo y que regulan en su interior las relaciones personales de cambio como la minka, faena colectiva para hacer obras en bienestar del ayllu. No hay intervención, imposición, ni control de la autoridad. Está regulado por la costumbre y tiene que hacerse para asegurar el funcionamiento del grupo.

El ayni era el intercambio de las prestaciones de servicios entre los grupos que conformaban el ayllu, así como entre ayllus. Consistía en prestaciones de trabajo en forma colectiva en función de metas preasignadas. Estas labores comunitarias obedecían a una forma de organización que ejecuta acciones aglutinantes, donde el cumplimiento de las obligaciones era coactivo, porque se sustentaban en normas que provenían de la tradición.

Estas labores comunitarias estaban en función de un sistema de cargas, por eso la prestación de servicios puede darse a autoridades, miembros del grupo o al grupo en su conjunto. Podían ser de tipo religioso, en forma de pagos u ofrendas. El propósito de estas acciones mediante las cargas era cohesionar al grupo desarrollando una forma de autodefensa frente a lo externo.

Expansión inca al Kuantisuyo

Fue el inca Pachacutec quien organizó el estado del Tahuantinsuyo en cuatro regiones bien delimitadas: Collasuyo, Chinchaysuyo, Antisuyo y Kuntisuyo. Martín de Murúa atribuye al inca Tupac Yupanqui el inicio de la expansión en esta parte del Kuntisuyo y le atribuye la regionalización del Estado inca. Germán Leguía sostiene que la región del Kuntisuyo comprende la zona occidental y los territorios de chilques, mascas, quechuas, aymaras, chumbivilcas, parinacochas, collaguas, kuntisuyos camaná arquipay, ariaca, moquecha, toripaca, tarcana y tacama.

Los incas se caracterizaron por tener una política expansionista para la cual utilizaron tres procedimientos: pactos en forma pacífica, militar o mediante convenio y violencia o consumación (Espinoza, 1987:189) Sometieron a los pueblos y procedieron a una redistribución de la tierra. De acuerdo con el comportamiento de las etnias, respetaban las costumbres o las condicionaban.

Los incas sometieron a las etnias de los collaguas, cabanakuntis, chumbivilcas y yanahuaras en sus núcleos principales y de esta forma repercutieron en todos los enclaves. Hubo rebeldía hacia el soberano cuzqueño, pero fueron asimilados. (Galdos,1985:193). Solo existía resistencia en grandes núcleos poblacionales capaces de enfrentar un ejército. De esta manera, los enclaves agrarios de estas etnias situados en La Chimba no pudieron hacer resistencia militar a los incas por tres razones: su etnia matriz fue dominada, eran poblaciones agrarias y los enclaves tenían poca población.

Como ya se mencionó anteriormente, los incas en estos lugares van a proceder a tres aspectos muy característicos: una redistribución, señalamiento, asignación o detentación de las tierras, que a través de las nuevas jerarquías de mando permitirán ampliar el sistema en sus formas de reciprocidad y redistribución en diferentes niveles.

Se refuerza y mejora lo desarrollado en cuanto a fabricación de tierras, andenerías y acequias. Un tercer aspecto es la presencia de los mitmaqs en La Chimba con el objetivo político de asegurar las áreas conquistadas. Era también un objetivo militar mantener el equilibrio tierra-gente para garantizar el funcionamiento del sistema, siendo la meta el factor constante en el señalamiento y la asignación de tierras, en la organización de la producción y en el plan de consumo a donde se destinaban los bienes.

Un caso concreto de la presencia única en La Chimba es la petición de tierras que obtuvo Pedro Pizarro en la zona de Chilina (Galdos,1976:58). Estas habían pertenecido a un indio orejón "*de los principales del Cuzco*" y habían sido repartidas por un inca que estuvo en estos lugares.

El cacique Chasana y un indio llamado Tito declararon "*...que las dichas tierras no habían sido ni son suyos sino de un Indio principal natural de Urcos que se llama Llagualpa Limacho, que*

ya es muerto mucho años a, al cual se las había dado el Ynca, Yupangue, señor natural de estas tierra..."⁵

Ello nos confirma la importancia del lugar y el dominio político-administrativo ejercido por los incas a los grupos étnicos.

Permanencia de etnias en la Colonia

El tema de investigación para la zona estudiada resulta ser un poco focalizado; sin embargo, la información con la que se cuenta, aunque es muy dispersa, es valiosa. La descripción paleográfica del corpus documental que presenta Guillermo Galdos acerca de La Chimba y sus etnias⁶ resulta ser importante. En él menciona la compulsa de Retazas del repartimiento de La Chimba realizado por López de Suaso en 1571⁷.

En este documento, el cacique y gobernador de San Juan de La Chimba, don Juan de Condor Pusa, pide que se le otorgue un testimonio de "*Cinco retazas antiguas, de los Yanahuaras, de repartimiento de Don Luis Cornejo, y de los de Lares, repartimiento de Diego de Villalba y de los Collaguas...*"

Esta petición en favor de los indios demuestra la presencia de etnias en la zona de La Chimba. También se menciona que don Diego de Santillan y Anaya certificó lo realizado por don Diego Tebes y Ebrito, corregidor y justicia mayor de la Ciudad de Arequipa y juez visitador de los repartimientos de indios reducidos en los pueblos de La Chimba, Cayma y Tiabaya, a cuyos pobladores se les hace una revisita para que

5 A.G.I.; Patronato, legajo 121. En: Víctor M. Barriga, *Documentos para la Historia de Arequipa III*. P. 245.

6 Galdos Rodríguez, Guillermo. "La Chimba y sus etnias Ancestrales". *Documentos de etnografía del A.R.A.*, Vol. 1 Arequipa, 1987".

7 Archivo Regional de Arequipa Sección Historia, serie Intendencias; Compulsas, 12 de Marzo de 1819.

paguen cada año tributos en plata y especies (trigo maíz y aves).

En el repartimiento de los indios collaguas de la colonia real reducidos en el pueblo de La Chimba, Cayma y Tiabaya, existían 239 indios tributarios que pagaban cada año 594 pesos, 2 tomines y 3 granos de plata ensayada individualmente a razón de 4 pesos 2 tomines 3 granos de plata. La revisita establecía la cantidad de 75 indios, como tributarios que pagaban individualmente 4 pesos 2 tomines y 3 granos; pagarían en total a su majestad cada año 292 pesos 1 tomín y 9 granos ensayados.

Este pago se distribuía a la doctrina 56 pesos 6 tomines, a los justicias 17 pesos 4 tomines, al cacique principal 17 pesos 1 tomín, a la segunda persona 9 pesos 6 tomines, al encomendero 191 pesos 9 granos.

El pago en especies se tasó de la siguiente manera: a la Corona 34 fanegas, 3 almudes de maíz en cada año por San Juan y 16 fanegas y 3 almudes de trigo, cada año por Navidad, como también 71 pesos equivalentes a aves, donde la mitad debería de ser pollos.

El documento fue fechado en Arequipa el 28 de octubre de 1591. La retasa se hace en virtud de que se produjo una gran enfermedad que diezmo la población. Además, estos datos nos demuestran las cantidades y las calidades de los productos como la manera de tributación.

Otro documento referido a las etnias existentes en La Chimba es la revisita de 1673 realizada por el corregidor de Arequipa don Juan de Messa Lugo y Ayala⁸ a los indios del repartimiento de Yanahuara, Chilque y Chumbivilca, reducidos

8 Archivo regional de Arequipa, Sección Historia, Corregimiento Administrativo, 27 de julio de 1675.

en los pueblos de San Juan Bautista de La Chimba y Santiago de Tiabaya. las obligaciones y gravámenes se habían duplicado, siendo necesario hacer la revisita, en la que fueron reempadronados 106 indios tributarios efectivos, en un promedio de edad de 18 a 50 años. También se hace mención de 6 caciques.

En el pueblo de San Juan Bautista de Yanahuara para la fecha aún existe la presencia de 28 ayllus y en Tiabaya se tenía la presencia de indios, yanahuaras y chilques. Los caciques presentaban pruebas de haberse ausentado 89 indios; por lo tanto, pedían que se les excluyera por los faltantes.

La tasa fijada para los 106 indios tributarios era de 456 pesos, 2 tomines y 6 granos, que ensayados individualmente representaban la cantidad de 4 pesos, 2 tomines y 5 granos.

En la tributación también se consideraba el pago en especies y en prestaciones de servicios. Así, se tenía de maíz desgranado y entrojado, 150 fanegas y 3 almudes y medio; de trigo limpio de polvo y paja, 19 fanegas, 6 almudes y medio; de aves 77 mitad machos, mitad hembras, cada una estaba tasada en 1 tomín ensayado y hacían un total de 8 pesos y 3 tomines.

El pago total de tributos cada año sumaba la cantidad de 544 pesos 2 tomines y 4 granos ensayados de plata. La prestación de servicios consistía en realizar trabajos. Para el encomendero se fijaba cada año una cementera de 3 fanegas y media para sembrar trigo o maíz. Esta actividad generalmente no era tasada.

Otro documento importante se refiere a un padrón⁹ realizado por los delegados Mariano de Loredó y don Gabriel de Oro, autoridades del real fisco. En él se indica que los tributarios originarios y forasteros de Yanahuara estarían ubicados de

9 Archivo Regional de Arequipa, Sección Historia, Serie Intendencia, 28 de julio de 1797.

la siguiente manera: en Tiabaya 18 originarios y 54 forasteros sin tierra y 6 en Uchumayo y Congata.

El total de tributarios originarios y forasteros de la nación Yanahuara ubicados en Tiabaya, Congata y Uchumayo pagaría la cantidad de 2,750 pesos, 6 reales cada año.

Este documento nos demuestra la desaparición de los nombres de los Ayllus. Se empadronó a los tributarios de acuerdo con la nación de donde provenían y según su distribución topográfica. Se hacía una diferencia notoria entre los originarios y los forasteros, siendo mayores en cantidad estos últimos. También nos demostraría el desplazamiento de la población en una territorialidad discontinua.

Estos documentos comprueban las fluctuaciones de la tributación, las modalidades de pago en plata como en productos, las cantidades, así como la prestación de servicios personales.

Es notoria la presencia de los grupos étnicos en un mismo espacio agrario; sin embargo, van prendiendo sus formas de organización social y se van adecuando al sistema administrativo colonial, recreando nuevas formas de comportamiento cultural, social y económico.

BIBLIOGRAFÍA

Benavides, María

1986 "Grupos de Poder en el Valle del Colca Arequipa. Siglos XVI - XX". En: *Sociedad Andina. Pasado y presente* Fonciencias, Lima.

Bueno, Cosme

1951 *Geografía del Perú Virreynal Siglos XVIII-XIX*. Publicado por Daniel Valcárcel. DM. Lima.

Cabrera Valdez, M. Ladislao

1924 *Documentos Primitivos del Cabildo*. Concejo Provincial de Arequipa.

Castelli, Amalia y Marcia Koth de Paredes,

1978 *Etnohistoria y Antropología Andina*. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia. Centro de Proyección Cristiana. Lima.

1979 *Etnohistoria y Antropología Andina*. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia. Centro de Proyección Cristiana, Lima.

Cuadros, Juan José

1978 *Informe Etnográfico de Collaguas (1974-1975)*. En: Collaguas I, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima pp. 35-51.

Espinoza Soriano, Waldemar

1987 *Los incas: economía, sociedad y estado en la era del Tawantinsuyo*. Amaru, Lima.

1990 *La Destrucción del Imperio de los Incas*. 5a. Amaru, Lima.

Galdos Rodríguez, Guillermo

1976 "Visita a Atico y Caraveli (1549)". En: *Revista del Archivo General de la Nación* N° 4-5 INC, Lima.

- 1984 "Expansión de los collaguas hacia el Valle de Arequipa (a través de dos visitas coloniales a las comunidades de Lari 1595 y Callalli 1667)" En: Revista *El Derecho*, N° 296 Colegio de Abogados de Arequipa. Arequipa.
- 1985 *Kuntisuyo, lo que Encontraron los Españoles*. Fundación M.J. Bustamante de la Fuente. Chávez Editores, Arequipa.
- 1986 *Naciones Oriundas en Expansión y Mitmaqs en el Valle de Arequipa*. s.p.i.
- 1987a *Comunidades Prehispánicas de Arequipa* Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, Chávez Editores, Arequipa.
- 1987b *La Chimba y sus Etnias Ancestrales. Documentos Etnograficos del Archivo Departamental de Arequipa*. Texto mimeografiado, Arequipa.
- 1988 *Naciones oriundas en expansión y mitmaqs en el Valle de Arequipa*. Universidad de Tokio, Tokio.
- 1990 *Historia General de Arequipa*. Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, Arequipa.

Herrera, Antonio de

- 1934 *Historia General de los Hechos Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. T.I., Descripción de las Indias Occidentales, Madrid.

Jiménez de la Espada, Marcos

- 1965 *Relaciones Geográficas de Indias-Perú*. Atlas, Madrid. T.I.

Lizárraga, Reginaldo de

- 1909 "Historiadores de Indias" T.II. Descripción del Perú, Tucuman, Río de La Plata y Chile. En: *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*. Bailly Bailliere e Hijos, Madrid.

López, Marco

- 1991 *Conversatorios. Descripciones Acerca de las Cerámicas Encontradas en los Cerros de Alata y Yanakoto en Tiabaya, Arequipa*. Texto mimeografiado, TAESHI, FCHS, UNSA, Arequipa.

Macera, Pablo

- 1989 *Geografía Colonial Arequipa*. T.II. Rentas. Eclesiásticas UNMSM, Seminario de Historia Rural. Andina. Lima.

Málaga Medina, Alejandro

- 1975 *Visita General del Perú por el Virrey, Don Francisco de Toledo 1570-1575*. El Sol. Arequipa.

- 1978 "Los Collaguas en la Historia de Arequipa en el Siglo XVI". En: *Collaguas I*, PUCP Fondo Editorial. Lima.

Manrique, Nelsón

- 1985 *Colonialismo y pobreza Campesina. Caylloma y el Valle del Colca. Siglos XVI-XX*. Descó, Lima.

Moreno, Segundo y Frank Salomón

- 1991 *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas Siglos XVI-XX*. T.I. Ediciones ABYA-YALA, MLAL, Quito.

Murra V. John

- 1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. I.E.P. Ediciones, Lima.

Neira, Max.

- 1961 *Los Collaguas*. Tesis Doctoral en la Facultad de Letras, UNSA, Arequipa.

Neira, Max [et al]

- 1990 *Historia general de Arequipa*. Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, Arequipa.

Noejovich, Héctor

1989 *El pensamiento dual andino y sus implicaciones socio-económicas*. Ponencia Presentada al Primer Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires.

1994 *Reflexiones sobre la propiedad y el régimen de bienes en la América Precolombina*. Inédito.

Pease G.V., Franklin (Editor)

1973 "Visita de Acari 1593". En: *Historia y Cultura* N° 7, Revista del Museo Nacional de Historia, Lima.

1977 *Collaguas I*. PUCP Fondo Editorial, Lima.

1978 *Del Tahuantinsuyo a la Historia del Perú*. IEP. Lima.

Rodríguez Pastor, Humberto

1991 *Congreso Nacional de Investigación Histórica*. T. III. CONCYTEC, Lima.

Rostworowski de Diez Canseco, María

1962 *Nuevos datos sobre tenencias reales en el Incario*. Separata de la Revista del Museo Nacional de Historia, T. XXXI, Lima.

1977 *Etnia y sociedad, costa peruana prehispánica*. IEP, Lima.

1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. IEP, Lima.

1982 "Comentarios a la Visita de Acari de 1593". En: *Histórica* Vol. VI, N° 2. Lima.

Sánchez-Moreno Bayarri, Víctor

1987 *Arequipa Colonial y las Fuentes de su Historia Estudio Crítico*. S.C.R.L, Lima.

Vargas Salinas, Adelina

1967 *La comunidad del distrito de Tiabaya y su problema educativo*. Mecanografiado.

El Tucumán colonial y charcas. Nuevos aportes

Ana María Lorandi
Universidad de Buenos Aires

Pretendemos aquí ofrecer una síntesis de los desafíos metodológicos que enfrentaron los investigadores del Programa de Etnohistoria Andina, del Instituto de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Estos forman parte de una experiencia colectiva que, con sus aciertos y sus dudas, deseo compartir con los colegas. Por cierto que esta no ha sido una experiencia en soledad, sino que nos hemos beneficiado de los trabajos de otros especialistas, sobre todo de aquellos que investigan las poblaciones que ocupaban el actual territorio boliviano. Para el caso de los estudios del noroeste argentino, en cambio, podemos reconocer sin falsa modestia que dimos el puntapié inicial de una visión renovada, debido a que en el momento que comenzamos no existían investigaciones con el mismo enfoque etnohistórico y estas circunstancias nos obligaron a aplicar mucho más esfuerzo e imaginación. En este sentido, hemos trabajado en casi todos los casos con lo que Carlo Ginzburg (1994) ha llamado el método "indicial": buscar las evidencias en los datos secundarios tanto o más que en los primarios. Y debemos reconocer que lo hicimos mucho antes de haber leído el artículo del notable italiano. Y no fue sólo una aventura teórica, sino fundamentalmente metodológica, apremiados por el imperio de las circunstancias. O hacíamos esto o no hacíamos nada y decidimos avanzar, tal vez con una cierta cuota de inconsciencia, a veces teniendo la sensación de que nos arrojábamos al vacío.

1.- El problema teórico

Antes de entrar de lleno al tema propuesto, conviene hacer algunas referencias teóricas que sustentan y justifican los enfoques metodológicos que hemos adoptado. Uno de los primeros problemas que nos planteamos se refiere al espacio teórico que se puede otorgar a nuestro noroeste dentro de la macroárea andina meridional. Este es un concepto elaborado por los arqueólogos, con base en el reconocimiento de los vínculos culturales que se observan entre las diversas sociedades que habitaban esta región, al menos desde Tiwanaku. En el período subsiguiente, las comunidades altiplánicas continuaron manteniendo colonias en la costa o en los valles, o relaciones de intercambio con las comunidades que habitaban esos espacios ecológicamente diferenciados. Esta práctica de control vertical de recursos (Murra, 1975) o de intercambios (Browman, 1980; Assadourian, 1987) fue más intensa y visible entre las poblaciones del altiplano, las cuales necesitaban productos que no se podían obtener en las condiciones extremas donde residían sus núcleos. Pero éste no fue el único mecanismo utilizado para resolver los problemas de control de recursos. Por el contrario, nuestros estudios (del Río, 1989) mostraron que existieron otras formas de "diversificación de riesgos" que operaban en distintos niveles de complejidad política. Por ejemplo, en la nación Qharaqhara del repartimiento de Chaqui, los distintos grupos étnicos que la integraban, como los visisas, los macha, los chaqui, los caquina, los picachuri, etc., interdigitaban tierras y recursos entre sí, o sea que en muchos casos un grupo tenía suyus agrícolas o pasturas en las proximidades de las cabeceras de otro. Ana María Presta (1995) ha constatado ejemplos similares para la zona de Tarija, donde la ocupación de algunas de estas parcelas, ubicadas en territorios ajenos, se originó en los desplazamientos incaicos, pero otras pueden muy bien responder a un modelo de "diversificación de riesgos" mucho más antiguo. Aún se da el caso de distintos ayllus de un mismo grupo étnico que explotaban recursos en ámbitos discontinuos. Según Mercedes del Río estas prácticas muestran que la variedad de estrategias para maximizar el control de recursos se encuentra en la base del éxito de las comunidades

altiplánicas para enfrentar posteriormente la coacción colonial y simultáneamente favorecieron la construcción de redes sociales más complejas y estratificadas que aseguraron la estabilidad de la complementariedad económica por medio de la regulación política y ritual.

En los estrechos valles del norte argentino el acceso a distintos pisos ecológicos y a sus correspondientes recursos podía lograrse mediante un control territorial continuo o en ambientes que se encontraban a una o dos jornadas de distancia, al menos en algunas zonas. Por ejemplo, esto era posible en los valles Calchaquíes, desde donde se accedía fácilmente a la Puna por las quebradas del oeste o a los yungas de los cerros que delimitaban sus territorios por el este (Lorandi y Boixadós, 1987-88 y Lorandi et al, 1995; Lorandi y de Hoyos, 1994). Sin embargo, en la zona de la actual frontera argentino-boliviana, la obtención de los recursos de yunta exigía que los puneños y aun los atacameños tuviesen que instalar colonias o utilizar intermediarios para salvar las grandes distancias que los separaban de las maderas, de las plumas o de los alucinógenos. En una reciente reunión de arqueólogos de Chile y Argentina, (Tilcara 1994), se discutieron las evidencias sobre estos intercambios a grandes distancias. En qué medida estas prácticas de control a grandes distancias que observa la arqueología pueden ser probadas por la etnohistoria es harina de otro costal. En estos casos, el etnohistoriador necesita hacer una fina interpretación de los datos para distinguir las colonizaciones en el nivel de las jefaturas, de aquellas que fueron promovidas por la intervención incaica. Puesto que ésta última no queda siempre incuestionablemente aclarada en nuestras fuentes, obliga a la construcción de hipótesis alternativas, tal como lo hemos visto al estudiar las relaciones entre los omaguacas y los ocloyas (Lorandi, 1984). En este sentido, la "verticalidad", a pesar de las variaciones que la ecología imponía en cada caso, es uno de los rasgos andinos comunes que otorgaban unidad a la región. Pero debemos decir que, en general, hubo menor necesidad o capacidad política de instalar colonias o de realizar intercambios a largas distancias, excepto en el caso de las poblaciones puneñas, aunque debemos aceptar que en tiempos

prehispánicos se hayan producido con mayor intensidad o amplitud que en los coloniales. A su vez, esto pudo limitar la necesidad de organizar estructuras políticas más complejas y, consecuentemente, favorecer la perduración de cacicazgos con base territorial y demográfica más reducida que en el centro del altiplano y sus grandes valles mesotérmicos.

Es por eso, entonces, que debimos discutir la problemática que se desprende de la existencia de sociedades complejas, otro de los rasgos que se encuentran en la base de la unidad del área, pero que se manifiestan con distintos grados de jerarquización interna. Es evidente que a medida que se avanza hacia el sur se pasa de estructuras políticas muy estratificadas a otras más simples y con menor caudal demográfico. En la zona altiplánica existieron señoríos, reordenados y rejerarquizados por la intervención inca, gobernados por jefaturas que se rodeaban de abundantes símbolos de poder. Seguramente todavía hay mucho que hacer en este tema, sobre todo en lo referente al papel de la reorganización inca y el reforzamiento de los poderes curacales. Mercedes del Río ha analizado el testamento de un curaca donde se enumera una abundante parafernalia de bienes simbólicos, otorgados por los monarcas cuzqueños, para legitimar las funciones estatales que se le habían asignado a uno de sus ascendientes (del Río, 1990a).

Es difícil encontrar curacas con similar grado de poder en el noroeste argentino, excepto tal vez en la Quebrada de Humahuaca y en los valles Calchaquíes, pero no tenemos pruebas documentales para afirmarlo. Los personajes más conocidos como Viltipoco o Juan Calchaquí ejercieron liderazgos de gran amplitud geográfica, pero esto era evidente sólo en casos de confederaciones guerreras (Lorandi 1984; 1988a y 1988b). No hay pruebas fehacientes de que encabezaran estructuras internas muy jerarquizadas y es posible que en respuesta a la resistencia que los chichas (Betanzos [1551] 1987; Zanolli¹ 1995b)

1 Zanolli dispone de datos que están sugiriendo que los Omahuacas eran parte de los Chichas

y los calchaquies (Lozano 1784-1785) opusieron a los incas, éstos hayan modificado las cuotas de poder preexistentes y desestructurado los lazos de cohesión interna, infiltrados por grandes contingentes de mitimaes y autoridades impuestas desde el Cuzco (del Río y Presta 1984 y 1995; Presta 1995; Lorandi y Cremona 1991). Viendo este problema desde la doble perspectiva: 1) estructuración como capacidad autónoma para organizar jefaturas fuertes y 2) papel del Estado inca para reforzarlas (altiplano) o para fragmentarlas (frontera oriental y valles del NOA), la tarea comparativa aumenta sensiblemente en complejidad si se pretende avanzar hacia atrás y alcanzar los niveles preincas. También fue necesario ponderar las diferencias cuali-cuantitativas de la documentación que estas situaciones generaron en la posterior colonización de ambas áreas.

2.- El problema de las estructuras políticas

En realidad, las aparentes diferencias entre los señoríos del norte y las jefaturas menos jerarquizadas del sur encierran todavía sus grandes interrogantes. La mayor dificultad se vincula con las alteraciones que produjo el Cuzco en el mapa étnico y político a lo largo del territorio del Tawantinsuyu. Para identificar estas alteraciones fue necesario instrumentar diversos recursos metodológicos que evitaran incurrir en el error de aceptar como originales las organizaciones políticas que estaban vigentes al momento de la conquista española. Por otro lado, es indudable también que los documentos que el etnohistoriador debe utilizar están "contaminados" por las alteraciones coloniales. De modo que, como resultado de estas dos intervenciones, aun para la información más temprana, el investigador que pretende recuperar el estado de las agrupaciones políticas, tal como pudieron estar estructuradas antes de la conquista inca, debe pasar todos los datos por un doble filtro de confiabilidad.

Es así que fue necesario comprender que si nos proponíamos como objetivo excluyente el de descubrir el estado "prístino" de las agrupaciones étnicas nos encontraríamos rápida-

mente en un callejón sin salida. Para el norte argentino, que dispone de documentación más escasa que el Perú o Bolivia, si lo que nos interesaba era estudiar las transformaciones sociales a lo largo del proceso colonial, debíamos aceptar la validez de cualquier "punto cero" para iniciar nuestras investigaciones. O sea, partir de la estructura sociopolítica que podíamos recuperar en el momento más antiguo posible, de acuerdo con lo que nos permitía la documentación, adicionándole un trabajo de interpretación sutil e imaginativo, a la vez que riguroso y prudente, que nos permitiera construir hipótesis sobre el pasado y las identidades que se encontraban ocultas en la maraña de los datos y determinar, sólo cuando era posible, si las unidades socialmente integradas que identificábamos correspondían o no a una identidad étnica, y en este caso si ésta estaba incluida o no en una macroetnia mayor.

Este punto exige algunas advertencias adicionales. La primera es que los recursos metodológicos que se utilizan deben ser adecuados a las características de la documentación con la que se trabaja. Y que ésta, a su vez, responde a una triple realidad: a) la estructura étnica y el grado de cohesión o complejidad de la estratificación política; b) el tipo de relaciones que los grupos étnicos mantuvieron tanto con los incas como con los españoles, (o sea alianzas, incorporaciones con escasa oposición o resistencia prolongada) considerando también las respectivas adaptaciones y/o transformaciones de acuerdo con las coyunturas históricas que se sucedieron a lo largo del tiempo. Y, c) los intereses europeos en cada subregión, sumados a las modalidades que adoptaron las instituciones coloniales en relación con los dos puntos anteriores. Nuestra experiencia colectiva ha mostrado que los instrumentos conceptuales y metodológicos que se aplicaron a los estudios sobre el Tucumán colonial debieron ser elaborados específicamente y que hubiese sido erróneo transferir, en forma más o menos automática, los que se utilizan para analizar las estructuras políticas de sector norte del área andina meridional. Por ejemplo, para analizar la estructura étnica Qharaqhara, del Río pudo realizar, sin mayores lagunas, una historia regresiva que partía de la reorganización toledana en repartimientos y corregimientos, pasando por

las encomiendas, para llegar a la organización inca. Esta historia regresiva, más o menos continua, no es posible en el norte argentino. La información es demasiado fragmentada y las lagunas temporales muy extensas. Salvo en casos excepcionales, ha sido posible vislumbrar algunos aspectos, como en el valle Calchaquí, pero es casi imposible remontarnos con algún grado de confiabilidad a los tiempos prehispánicos. Sobre todo porque nuestras preguntas no siempre coinciden con las de los arqueólogos que a veces, yo diría, ejecutan su música en otra tonalidad.

Uno de los recursos metodológicos más reciente y que hemos utilizado en la medida de lo posible se refiere al análisis del discurso (Pizarro, 1992). En los casos del Tucumán colonial nos hemos visto obligados a una tarea inferencial muy sutil. Debimos utilizar exclusivamente el análisis del discurso de los papeles administrativos de los europeos, ya que no existen documentos escritos por los actores indígenas que reflejen la estructura social ni sus intereses. Con este recurso tratamos de descubrir las voces de los indígenas detrás de la polisemia de las categorías empleadas en la documentación y de las variadas capas de mediatización de los actores europeos. Como ejemplo de este esfuerzo, que por otra parte se repitió en cada una de las investigaciones, podemos señalar el examen seriado de las categorías espaciales, étnicas y políticas presentes en los documentos coloniales referidos al valle Calchaquí (Lorandi et al, 1995; Lorandi y Bunster, 1987-88). Sin embargo nos debimos enfrentar a casos aun más oscuros, como en el valle de Catamarca (Schaposchnik, 1991 y 1995) en los que fue necesario hacer verificaciones minuciosas al interior de un mismo cuerpo documental para descubrir, a partir de la contrastación entre la concesión de la encomienda y los actos de posesión, la naturaleza del sistema político; con el mismo objetivo para las poblaciones de La Rioja, Boixadós (1995) ha analizado con lupa las actitudes frente a las rebeliones. En este punto, no podemos dejar de señalar que, a medida que los españoles profundizaban el contacto con las poblaciones de la región, fueron comprendiendo que no podían utilizar las mismas categorías que les resultaban familiares en el norte. Es así que ya no recono-

cen mitades y ni siquiera utilizan el concepto de "ayllu". Optan por un término neutro como "parcialidad", y en la mayor parte de los casos, si bien con felices excepciones, se abstienen de indicar si eran *parte* de una unidad mayor. El resultado es que el término "parcialidad" hace referencia tanto a grandes grupos (internamente subdivididos y jerarquizados) como a pequeñas jefaturas (integradas por uno o dos linajes) mostrando que los españoles usaron esta categoría con mayor flexibilidad que en otras zonas periféricas, como en Ecuador por ejemplo (Caillavet 1991). Las dificultades para reconocer la estructura política de los grupos que se iban repartiendo se refleja en las fórmulas jurídicas empleadas en las cédulas de encomienda (Boixadós, 1992) y que provocan serios conflictos de interpretación entre diversos aspirantes a las encomiendas. O sea que los litigantes, amparados en esas ambigüedades, pretendieron derechos sobre los mismos pueblos y esto exige circular con mucho cuidado entre los argumentos e informaciones que ofrecen los contendientes.

En la mayor parte de los casos la fragmentación de los datos obligó a realizar un cuidadoso "tejido" que permitiera salvar las ambigüedades y los silencios, resultado de la falta de interés de los colonizadores locales por conocer a fondo la organización política regional, puesto que el modelo de encomienda de servicio personal sólo necesitaba asegurar un determinado caudal demográfico. Rodolfo Cruz (1995), por ejemplo, recurrió a cruzar los conceptos de filiación y residencia para circular en la maraña de intereses que desvelaban a los encomenderos de los taffies y amichas, preocupados por reunirlos o desmembrarlos.

En otro orden metodológico, la generalizada rebelión de casi todas las poblaciones del tronco diaguito-calchaquí de 1630-42, por una parte, y la prolongada resistencia de los habitantes del valle Calchaquí desde la época de las primeras "entradas" en 1543 hasta mediados del siglo XVII por la otra, obligaron a adoptar un enfoque interactivo, con el objeto de salvar la escasez de descripciones directas o de participación "comensal" de los indígenas -en el sentido de Aguirre Beltrán (1982)-

dentro del sistema colonial (Lorandi y Boixadós, 1987-88; Schaposchnik, 1995). Como consecuencias de las guerras y de los traslados, se constituyeron nuevas comunidades, resultado de segmentaciones o refundición de parcialidades, que debieron estudiarse con padrones incompletos, por lo que hubo que ponderar con mucha atención la calidad de los datos demográficos (Lorandi y Ferreiro, 1991; Cruz, 1995); o bien trabajar con pleitos, donde la voz de los indígenas estaba mediatizada por el protector de naturales y, por lo tanto, exigían constantemente agudizar el esfuerzo para descubrir los contenidos ocultos en la polisemia de las declaraciones de litigantes y testigos (Sosa Miatello y Lorandi, 1992). Con las mismas precauciones se consideraron también las presiones chiriguanas y de otros grupos chaqueños sobre la frontera oriental, que fueron una causa constante de estas desestructuraciones y reestructuraciones, tanto en tiempos incaicos cuanto coloniales (Presta, 1995 y Zanolli, 1995; Presta y del Río, 1993 y 1995; Lorandi, 1980). El enfoque metodológico que se utilizó para dar cuenta de cada estructura étnica, en relación con sus respectivas coyunturas históricas, así como la adaptación de las investigaciones a los desafíos de los documentos disponibles, puede encontrarse también en otras publicaciones del equipo (Palermo y Boixadós, 1991; del Río 1989b y 1990a; Gordillo y del Río, 1993).

De más está señalar las dificultades que surgieron por la presencia de un gran número de mitmaquna, y la minuciosidad con que deben considerarse los datos para identificar el origen étnico de algunos de estos grupos y hacer un seguimiento del proceso de etnogénesis cuando permanecieron en sus nuevos asentamientos (para este tema, desde la metodología arqueológica, ver Williams y Cremonte, 1995) Estos traslados, que fueron muy numerosos en toda el área, se acrecentaron en la frontera chiriguana y en el norte argentino (del Río y Presta, 1984; Presta y del Río, 1993; Lorandi, 1980, 1988a y 1992; Lorandi, Cremonte y Williams, 1991; Lorandi y Cremonte, 1991; Doucet, 1993). Para remontar estos problemas fue necesario inventar una metodología ad hoc y echar mano de recursos conceptuales que pudieran adaptarse a las necesidades de cada situación local.

3.- El problema de las transformaciones coloniales

La experiencia compartida permitió desarrollar mayor flexibilidad en la adopción de modelos y de métodos. En este sentido, privilegiamos la naturaleza de la información empírica como punto de partida para tomar las decisiones teórico-metodológicas que mejor se adecuaron a nuestros objetivos.

Con respecto a las relaciones de los indígenas con el resto de los miembros e instituciones de la sociedad colonial, las diferencias en cuanto al sector boliviano, son similares a las tratadas anteriormente. En esa zona, las investigaciones se centralizan en las estrategias colectivas (del Río, 1989 y 1990) o individuales respecto a la hacienda (Presta, 1990a), en el rol de curaca (del Río, 1990a) y los modelos que adoptaron las nuevas comunidades. En el NOA se debieron localizar en la progresiva desestructuración por efecto de las guerras y la resistencia a la conquista (Boixadós, 1995.; Lorandi y Boixadós, 1987-88; Schaposchnik, 1992; López de Albornoz, 1991), en la mayor incidencia del mestizaje (con españoles, con negros, o entre diferentes grupos étnicos; Lorandi, 1992), en las relaciones de los indígenas con sus encomenderos (Ferreiro, 1995; Lorandi, 1988b; Lorandi y Ferreiro, 1991, Lorandi y Sosa Miatello, 1991 y Sosa Miatello y Lorandi, 1992; Sosa Miatello, Lorandi y Bunster, 1995; Zanolli, 1995), o en el papel de la Iglesia en el proceso de dominación (Lorandi y Schaposchnik, 1990). En suma, a partir del siglo XVIII algunas comunidades indígenas persistieron bajo un modelo prehispánico en la Puna (Zanolli y Lorandi, 1995), y en forma decreciente en la Quebrada de Humahuaca y en algunos valles del oeste de Catamarca y de La Rioja. El resto inicia un acelerado proceso de integración-culturalmente muy limitado- pero donde los rasgos sincréticos y la pérdida de la identidad se constituyen en el foco de atención.

Tampoco han estado ausentes, muy por el contrario, la discusión sobre las consecuencias del modo de producción impuesto en el Tucumán y su comparación con el que prevalecía en el Altiplano. En este tema las opiniones dentro del equipo

no han sido unánimes. Personalmente (Lorandi, 1988b) he enfatizado los efectos de la desestructuración provocada por el servicio personal, los traslados por viajes comerciales, el abuso sobre el trabajo femenino, el avance de los hacendados españoles sobre las tierras indígenas, el uso de la religión para obligar a los indios al trabajo forzado y simultáneamente legitimarlo y otras arbitrariedades que contribuyeron a desmembrar a los grupos étnicos. Todo esto sin ignorar la notable importancia, en el plano de las estrategias positivas, que tuvo la resistencia de las poblaciones del valle Calchaquí que se prolongó durante 130 años, ni la rebelión generalizada de 1630-43. Cruz, por su parte (1990-92), ha entablado el debate admitiendo que, sin negar la existencia de estos factores negativos, la sociedad indígena estuvo en condiciones de defenderse de las presiones coloniales, filtrándose en los intersticios del sistema y considerando que las nuevas comunidades pudieron conservar muchos de los rasgos de su matriz prehispánica. Actualmente, disponemos de mejor información para comprender que es posible un balance entre ambas posiciones, si consideramos las diferencias locales, resultado de los procesos históricos subregionales (Zanoli y Lorandi, 1995). Aún así, mi opinión personal es que, en la mayor parte de la región, las transformaciones coloniales le ganaron la batalla a las fuerzas conservativas de las identidades y tradiciones prehispánicas, pero sin dejar de reconocer que se implementaron tácticas de evasión, considerada una de las modalidades de la resistencia (Urton 1991), rebelión o resistencia armada y búsqueda del amparo judicial.

4.- La sociedad hispano-criolla

Sólo un breve párrafo sobre este tema, que hace poco tiempo hemos iniciado. No es posible estudiar los pueblos indígenas del siglo XVII en adelante sin abordar también el segmento hispano-criollo y sus propias transformaciones tanto sociales como ideológicas. Por un lado, hemos analizado la gesta de Pedro Bohorquez (Lorandi, 1992b) considerando al mismo tiempo su interacción con los indígenas y con las autoridades coloniales por una parte, y la confluencia del imaginario de

restauración del Tawantinsuyu y la búsqueda del Paytiti, por el otro. Esto ha exigido un abordaje metodológico múltiple. En primer lugar, la reconstrucción histórica de los hechos desde diversas perspectivas, utilizando fuentes y bibliografía de muy diverso origen. Además, es necesario hacer un minucioso análisis de los discursos de todos los actores que intervinieron directa o indirectamente en este proceso².

Por su parte, Roxana Boixadós (1995), Juan Pablo Ferreiro, y Ana María Presta (1993) han iniciado estudios sobre las grandes familias de La Rioja, Jujuy y Charcas respectivamente. Esto exige echar mano, simultáneamente, de la teoría del parentesco, de los estudios genealógicos, de las teorías sobre conflictos familiares y constitución de las élites y sus redes de poder. En todos estos temas, tal vez con mayor intensidad que en los estudios sobre poblaciones indígenas, el abordaje del pasado exige ese doble enfoque: el histórico social y el antropológico, que han sido también utilizados por Boixadós (1994) y Ana María Presta (1993). Aquí no pudo estar ausente el análisis sobre la construcción del imaginario del conquistador, de los nuevos espacios de acción política, de la figura del héroe y la hidalguía. En todos estos trabajos estamos en una etapa relativamente inicial, explorando los límites teóricos y metodológicos de la interdisciplinarietà, intercambiando y discutiendo experiencias.

2 El trabajo citado es una breve síntesis de un libro en curso de preparación

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1982. *El Proceso de Aculturación*. México, Ediciones. de La Casa Chata.

Albeck, María Ester (ed.)

1994. *De Costa a Selva. Producción e intercambio entre los pueblos agroalfareros de los Andes Centro Sur. Tilcara*, Instituto Interdisciplinario Tilcara. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Assadourian, C. Sempat

1987. "Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1667, según las visitas de Huánuco y Chucuito". En Harris, O. et al (comp.) *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos. Estrategias y Reproducción Social. Siglos XVI a XX*. La Paz, CERES.

Betanzos, Juan de

[1551] 1987. *Suma y Narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Barcelona, Atlas.

Boixadós, Roxana

1992. "Informe a UBACYT". MS

1992. "Pleitos por derechos a tierras, agua y mano de obra indígena en La Rioja colonial (1693-1712)". MS

1995 "Indios rebeldes - Indios leales. El pueblo de Famatina en la sociedad colonial (La Rioja, siglo XVII). En: Lorandi, A.N. (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas*. Buenos Aires, Fac. Filosofía y Letras, UBA (en prensa).

1994 "Fundaciones de ciudades como rituales. Análisis de tres casos en el contexto de la conquista del Tucumán colonial". En *Anuario Antropológico*, 92: 145-178. Universidad de Brasilia, Departamento de Antropología. Brasilia. D.F.

1995 "Notas y reflexiones sobre la genealogía de un conquistador del Tucumán: Don Juan Ramírez de Velasco". En: Lorandi, A.M. (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas...* op. cit.

Browman, David L.

1980. "Tiwanaku expansión and Altiplano economic patterns". En *Estudios Arqueológicos*, 5: 107-120. Antofagasta.

Caillavet, Chantal

1991. "La estructura básica de las sociedades autóctonas de la sierra norte de Ecuador en el siglo XVI (Las parcialidades indígenas, unidades étnicas mínimas)". En S. Moreno y F. Salomon (comp.) *Reproducción y Transformaciones de las Sociedades Andinas, Siglos XVI-XX*. Quito, Eds. ABYAYALA/MLAL

Cremonte, Beatriz

1991. "Análisis de muestreo cerámico de la Quebrada de Humahuaca." En *Avances en Arqueología*, 1:7-42. Tilcara, Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Fac. Filosofía y Letras, UBA.

Cruz, Rodolfo

1990-1992. "La "construcción" de identidades étnicas en el Tucumán colonial: los amaichas y los tafíes en el debate sobre su "verdadera estructuración étnica". En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 18: 65-92. Buenos Aires.

1995 "El fin de la 'ociosa libertad : calchaquíes desnaturalizados a la jurisdicción de San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII". En: Lorandi, A.M. (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas...* op. cit.

D'Altroy, T; A. M. Lorandi y V. Williams

1994. "Producción y uso de cerámica en la economía política

Inka". En *Arqueología*, 4: 73-132. Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, UBA.

del Río, Mercedes

1989.a "Estructuración étnica Qhara-Qhara y su desarticulación colonial". En *Historia y Cultura*, 15: 35-73. La Paz, Sociedad Boliviana de Historia.

1989.b. "Estrategias andinas de supervivencia; el control de recursos en Chaqui (siglos XVI-XVII)". En *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales*, 4: 49-88. Tandil.

1990.a. "Simbolismo y poder en Tapacarí". En *Revista Andina*, año 8 (1): 77-113. Cusco. Centro Bartolomé de Las Casas.

1990.b. "La tributación indígena en el repartimiento de Paria (siglo XVI)". En *Revista de Indias*, 50 (189) 397-429. Madrid.

del Río, M. y A. M. Presta

1984. "Un estudio etnohistórico en los corregimientos de Tomina y Amparaez: casos de multiétnicidad". En *Runa*, 14: 220-246. Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, UBA.

1995 "Reflexiones sobre los churumatas del sur de Bolivia, siglos XV - XVII". En: A. M. Presta (ed.) *Espacios, Etnias, Frontera. Atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, siglos XV-XVIII*. Sucre, Asar.

Ferreiro, Juan Pablo

1995 "Encomienda, tributos y sociedad. El caso de Maquijata 1600-1603. En: Lorandi, A. M. (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas...* op. cit.

Ginzburg, Carlo

1994. *Mitos, Emblemas, Indicios. Morfología e Historia*. Barcelona, Gedisa.

Gordillo J. y M. del Río

1993. *La Visita de Tiquipaya (1573). Análisis etnodemográfico de un padrón toledano*. Cochabamba, CERES.

López de Albornoz, Cristina

1988. *Las desnaturalizaciones Calchaquíes y sus efectos en las poblaciones extrañadas al Valle de Choromoros*. Ms.

1989. *El derecho a las tierras en San Miguel de Tucumán a la luz de la documentación de los siglos XVI y XVII*. Ms.

1990. *Pueblos indios de Colalao y Tolombón: identidad colectiva y articulación étnica y social*. Ms.

1995. "Productores rurales de San Miguel de Tucumán, fines del siglo XVIII." En: Lorandi, A.M. (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas...* op. cit.

Lorandi, Ana María

1980. "La frontera oriental del Tawantinsuyu: el Umasuyu y el Tucumán". En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 14 (1): 147-165. Buenos Aires.

1984. "Pleito de Juan Ochoa de Zárate por la posesión de Indios Ocloyas. ¿Un caso de verticalidad étnica o un relicto de archipiélago estatal?. En *Runa*, 14: 124-144. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

1988a. "Los diaquitas y el Tawantinsuyu. Una hipótesis de conflicto". *Proceedings 45 Congreso Internacional de Americanistas*, Bogotá 1985. BAR International Series 442. Oxford.

1988b. "El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial". En *Revista Andina*, 6 (1): 135-173. Cuzco. Centro Bartolomé de Las Casas

1992a. "El mestizaje interétnico en el Noroeste argentino". En: Tamoeda, H y L. Millones (eds.) *500 Años de Mestizaje*

en los Andes. National Museum of Ethnology. Senri Ethnological Studies, 33: 133-167. Osaka.

1992b "La utopía euroamericana en las fronteras del Imperio". En: Arce, S., R. Barragán, L. Escobari y X. Medinacelli (eds.). *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes*: 15-35. II CIE. La Paz, Hisbol/IFEA/SBH/Asur.

1990-92. "Ni tradición ni modernidad. El mestizaje en contextos sociales desestructurados". En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 18: 93-120. Buenos Aires.

Lorandi, Ana María y Roxana Boixadós

1987-88. "Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII". En *Runa*, 17-18: 263-420. Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, UBA.

Lorandi, A. M., R. Boixadós; C. Bunster; M. A. Palermo

1995. "El valle Calchaquí". En: Lorandi, A. M. (comp) *El Tucumán Colonial y Charcas...* op. cit.

Lorandi, A. M. y Cora Bunster

1987-88. "Reflexiones sobre las categorías semánticas en el Tucumán Colonial. Los valles Calchaquíes". En *Runa*, 17-18: 221-262. Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, UBA.

Lorandi, A. M. y B. Cramonte

1991. "Evidencias en torno a los mitmaquna incaicos en el N.O. argentino". En *Anthropologica*, 9: 212-243. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lorandi, Ana María, B. Cremonte y V. Williams

1991 "Identificación étnica de los mitimaes instalados en el establecimiento incaico Potrero-Chaquiago", En *XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena. Santiago* (octubre 1988), II: 195-200.

Lorandi, A. M. y Juan Pablo Ferreiro

1991. "De la crisis a la estabilidad. La sociedad nativa de Tucumán a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII". En *Memoria Americana*, 1: 57-101. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Lorandi, A. M y Naría de Hoyos

1994. *Complementaridad económica en los valles Calchaquíes y del Cajón. Siglos XVII*. Ponencia presentada al 48 Congreso Intenacional de Americanistas. Stocolm, Suecia.

Lorandi, Ana María y Ana Schaposchnik,

1990. "El culto de la Virgen del Valle de Catamarca y la incorporación de lo indígenas al sistema colonial", En *Journal de la Sociéte des Américanistes*, 76: 177-198. París.

Lorandi, A. M. y Sara Sosa Miatello,

1991. "El precio de la libertad. Traslado y avatares de los malfines y andalgalá en el siglo XVII", En *Memoria Americana*, 1: 7-28. Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, UBA.

Lozano, Pedro S. J.

1784-85. *Historia de la Conquista del Paraguay, el Río de la Plata y el Tucumán*. Buenos Aires, Imprenta Popular.

Murra, John

1975. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas". En Murra, J. *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, Lima, IEP.

Palermo, M. Ángel y R. Boixadós

1991. "Transformaciones en una comunidad desnaturalizada: los Quilmes, del valle Calchaquí a Buenos Aires." En *Anuario IEHS*, 6: 13-42. Tandil.

Pizarro, Cynthia

1991. "Coacción colonial: ¿desestructuración o estrategias? Testimonio de un curaca: Don Felipe Guaman Poma de

Ayala. En *Historia y Cultura*, 20: 121-178. La Paz. Sociedad Boliviana de Historia, ed. Don Bosco. Número especial dedicado al II Congreso Internacional de Ethnohistoria, Coroico.

Presta, Ana María

1988. "Una hacienda tarijeña en el siglo XVII: La Viña de 'La Angostura'". En *Historia y Cultura*, 14:35-50. La Paz. Sociedad Boliviana de Historia.

1989. "Mano de obra en una Hacienda Tarijeña en el siglo XVII: la Viña de La Angostura". En Izquierdo G. (ed.) *Agricultura, Sociedad y Trabajo en América Hispana*. Serie Nuevo Mundo: 5 Siglos. (3): 43-60. Santiago de Chile, Universidades de Chile, Católica de Valparaíso y Metropolitana; Embajada de España.

1990a. "Hacienda y comunidad. Un estudio en la provincia de Pilaya y Paspaya, siglos XVI-XVII". En *Andes*, 1:31-45. Salta.

1990b. "Ingresos y gastos de una hacienda jesuítica altoperuana: Jesús de Trigo Pampa (Pilaya y Paspaya) 1734-1767". En *Anuario IEHS*, 4: 85-114. Tandil. *América*, 2: 41-50. Buenos Aires, Fac. de Fil. y Letras, UBA.

Presta, Ana María

1994. "Towards wealth and status but with honor. Juan Ortiz de Zárate, an entrepreneur of sixteenth century. La Plata, Charcas". Tesis Master of Arts, Ohio University. MS.

1995 "La población de los valles de Tarija, siglo XVI. Aportes para la solución de un enigma etnohistórico en una frontera incaica". En: Presta, A. M. (comp.) *Espacio, Etnias, Frontera...* op. cit.

Presta, A. M. y M. M. del Río

1993. *Reflexiones sobre los churumatas del sur de Bolivia (siglos XVI-XVII)*. Memoria

Schaposchnik, Ana

1991. "¿Cómo trabajamos con fuentes de escasos datos? Reflexión metodológica". En *Historia y Cultura*, 20:19-41. La Paz, op. cit.

1995 "Aliados y parientes. Los diaquitas rebeldes de Catamarca durante el Gran Alzamiento". En: Lorandi, A. M. (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas...* Op. cit.

Sosa Miatello, Sara y A. M. Lorandi

1991. "Tierras y elites en Catamarca, siglos XVII y XVIII". En *Historia y Cultura*, 20: 179-194. La Paz, op. cit.

Sosa Miatello, Sara; A.M. Lorandi y C. Bunster

1995. "Cambios económicos y conflictos en la élite de Tucumán colonial". En: Lorandi, A. M. (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas...* op. cit.

Urton, Gary

1991. "Las unidades de análisis en el estudio de la reproducción y transformación de las sociedades andinas". En S. Moreno y F. Salomon (comp.) *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. Tomo 1: 29-46. Quito, Ed. ABYA-YALA/MLAL.

Williams, Verónica y Beatriz Cramonte

1995. "¿Mitmaqkuna o circulación de bienes? Indicadores de la producción cerámica como identificadores étnicos. Un caso de estudio en el noroeste argentino". En: Lorandi, A. M. (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas...* op. cit.

Zanolli, Carlos

1995a. "En busca de los Omaguacas". En: Lorandi, A. M. (comp.) *El Tucumán Colonial y Charcas...* op. cit.

Zanolli, Carlos

1995b "Omaguaca: la tierra y su gente. Presencia chicha hacia el sur de Talina. Siglo XVI". En: A. M. Presta (ed.) *Espacio, Etnias, Frontera...* op. cit.

Zanolli, Carlos y A.M. Lorandi

1995. "Tributo y servicio personal en el Tucumán Colonial".
En *Memoria Americana*, 4 (en prensa).

Niveles de integración y fronteras étnicas en Huarochirí: nuevos datos en relación al anónimo del siglo XVII.

Juan Ossio
Guillermo Astete Flores
Ana Teresa Lecaros

Sumilla:

La reconstrucción de las estructuras políticas existentes en la zona central-occidental de los Andes Centrales en el momento de la conquista hispánica ha tenido como mayor fuente de datos la información contenida en expedientes administrativos y eclesiásticos de la época. No obstante, el documento colonial de mayor difusión en relación con dicha área cultural continúa siendo el anónimo de Huarochirí del siglo XVII.

El texto quechua no sólo ha sido traducido en varios idiomas, sino que frecuentemente es citado mayormente por su contenido simbólico-religioso. En su tiempo fue considerado un testimonio trascendental que reveló a los españoles el complejo mundo de "idolatrías" que, a más de medio siglo de producida la conquista, aún subyacía a la prédica católica. Sin embargo, es tal vez por ese motivo, como por las características literarias del documento, que otros de sus aspectos no hayan sido apreciados en su real magnitud.

Con la intención de llenar dicho vacío, los ponentes arriba suscritos, con el apoyo de los profesores Tom Zuidema y Alejandro Ortiz, presentamos a la Fundación Wenner-Gren un proyecto de investigación de mediano plazo, que fue aprobado y apto para desarrollarse durante el año 1995.

Nuestro equipo de investigación tomó como punto de parti-

da la complicada red de relaciones intergrupales, alegorizada como los "hijos de Pariacaca", que cuidadosamente fue descrita por el anónimo, y planteó como objetivo desentrañar los componentes políticos y económicos que complementaban el mundo sagrado de Huarochirí. Entre un sistema regional de culto y un sistema político macroétnico, conquistador de la sierra de Yauyos y Huarochirí, una reiterada lectura del texto nos mostraba que una buena parte de la riqueza de la información estaba en las referencias a la organización interna de los grupos sociales aludidos.

En este Congreso presentamos una ponencia que muestra los avances logrados en función de algunos de los resultados obtenidos en el trabajo de campo realizado entre enero y noviembre de 1995.

El profesor Juan Ossio presentará el marco general en que se desarrolló el proyecto. En segundo lugar, Ana Teresa Lecaros expondrá sus datos relativos a la supervivencia de un culto del siglo XVII vinculado al ayllu Llambilla, actual comunidad campesina del pueblo de Huarochirí, contextualizándolo dentro del sistema productivo de dicha comunidad. Finalmente, Guillermo Astete expondrá la reconstrucción que logró del territorio de la Huaranga de Checa, grupo central en el manuscrito, en función de los documentos hallados en la comunidad de Tupicocha. Acompaña sus datos con un análisis comparativo con la información que sobre los Checa provee el anónimo y con sus propias indagaciones etnográficas.

Etnohistoria en el área Centro-Sur

Luis Carlos Parentini

La etnohistoria que se inaugura en el área sur es relativamente nueva y, aunque no es depositaria de una etnohistoria "poderosa" como la andina, se entroniza a nivel local con obras monumentales de principios de siglo¹. Véase, por ejemplo, las técnicas usadas por Latcham y Guevara (en especial Latcham), al evaluar a "los araucanos" del siglo xvi; éstas son impresionantes, ajustándose a una búsqueda masiva para utilizar una variada gama de documentación que no sólo parte del eje de las crónicas —legajos, probanzas, informes etc.—, sino que asocian la información escrita al "dato" arqueológico y antropológico con una buena dosis de análisis comparativos lo que, para su tiempo, lo convierte en un verdadero ejemplo de diversidad en cuanto a las estrategias asumidas en la investigación.

Enfocaremos la utilización del método etnohistórico desde una doble óptica "técnica":

Primero, en cuanto a su producción concreta en la "reconstrucción" de una etnografía documental determinada, en un período de tiempo oscilante —grupos indígenas en el siglo

1 La etnohistoria andina cuenta a su haber con un desarrollo teórico sistemático en una línea de investigación que con sus divergencias condice desde Porras, Wedin, Rowe, hasta Murra y Pease (por citar a los más clásicos).

xvi o xvii—, donde habría que precisar un intento de reconstrucción operada a través de una “desconstrucción” de algunos elementos conceptuales y categorías más apropiadas a las unidades indígenas del área que habrían sufrido una complejidad y, tal vez, una falta de coherencia a partir de un tratamiento histórico encuadrado en la denominada “frontera”. No es paradójica tal situación si observamos que en la última producción fronteriza se da prioridad por el diseño o construcción de una “historia indígena” o por el de un sujeto indígena (véase, por ejemplo, León, *Maloqueros...*, op. cit.), sólo que partir de una perspectiva del cambio a través del contacto o de la coexistencia de ambos grupos, del hispano y del aborígen. El momento de preferencia de este espacio discursivo lo constituirá el siglo xvii, (formulándose una serie de estrategias nativas asociadas a categorías tales como caciques, cacicazgos, etc. o la utilización de criterios étnicos a grupos inexistentes: puelches, por ejemplo)².

Esta estrategia de investigación evaluará la tipificación del sujeto indígena a partir de las instituciones hispanas, parlamentos, juntas de guerra, comisario de naciones, capitanes de amigos, etcétera³.

Dejamos un tanto de lado el examen de algunos elementos propiamente nativos, es decir, la concreción del linaje a un territorio determinado, la figura del lonko como elemento regulador de un conjunto de familias; la emergencia de procesos de integración —*ayllaregues*— o simplemente los ordenadores ri-

2 En este sentido, véase Osvaldo Silva, “Las etnias cordilleranas de los Andes centro-sur al tiempo de la conquista española”.

3 Nos sumamos aquí a la crítica de Faron, acerca de las relaciones fronterizas, quien reconoce que esta estrategia histórica es saludable y abre paso a un trabajo interdisciplinario; sin embargo, agrega que: “...muy poco análisis antropológico fue incorporado en el estudio, datos contenidos en las crónicas especialmente las características de la organización social de los mapuches, como parentesco, arreglos matrimoniales y residenciales, que han cambiado a través de los siglos”. Véase Louis Faron, “Reseña crítica a las relaciones fronterizas en la Araucanía”.

tuales básicos a toda agrupación indígena, sistemas de clanes, relaciones de reciprocidad, etc. Se nos podrá objetar que pertenecen no ya a determinaciones nativas propias, sino más bien a conceptos y tradiciones antropológicas. No obstante, en lo mismo radica la importancia de la lectura, un tanto antropológica de los documentos, donde, precisamente, esta etnohistoria busca algunos rasgos organizadores y más apropiados al sistema que describe. De otro lado, las preguntas a la documentación cambian radicalmente en el intento por extraer algunos patrones y comportamientos indígenas.

Y segundo, en una dimensión más "especulativa", tomamos la etnohistoria como límite metodológico que nos permita una reflexión de "los discursos acerca de los indígenas" que se generan contemporáneamente en torno a un espacio acotado, aunque difuso como es la Araucanía, espacio que permite discursividades disímiles, pero también constriñe⁴. Espacio que, al fin y al cabo y por derecho propio, se constituye en un monumento⁵.

Desde aquí, la etnohistoria la asumimos como actividad

4 En este sentido, véase las propuestas de la etnohistoria como límite disciplinario de Tax Chon, en José Alcina, *En torno a la antropología cultural*, pág. 162 y, para el área andina, Franklin Pease G., *Etnohistoria andina: problema de fuentes y metodología*, también Ana María Lorandi, *Arqueología y etnohistoria: hacia una visión totalizadora del mundo andino*.

5 Tomamos la noción de "monumento" a partir de la *Arqueología del saber*, de Michel Foucault, quien nos dice que: "...la historia, en su forma tradicional, se dedicaba a "memorizar" los monumentos del pasado, a transformarlos en documentos y hacer hablar a aquellas trazas que, en sí mismas, no son en absoluto verbales, o dicen tácitamente cosas diferentes de las que dicen explícitamente; hoy, en cambio, la historia es la que transforma los documentos, y que, allí donde se descifraban trazas dejadas por los hombres y se descubría en negativo lo que habían sido, presentan una masa de elementos que necesita después aislar, re-agrupar, hacer pertinentes, poner en relación, constituir un conjunto" (pág. 14). Cf. Le Goff, *op. cit.*, donde propone que en este proceso al documento se lo señala a través de su propuesta: la no inocencia del documento, señalado ya como monumento, cuya fabricación hay que caracterizar y precisar en conexión a las relaciones de fuerza que lo hicieron posible (pág. 227).

de interiorización y reflexión frente a la producción histórica y antropológica.

Qué es la frontera sino una serie de planteamientos acerca de algo que se mueve y desliza hacia lo indígena o al menos trata de aprender. Del mismo modo, el discurso antropológico de lo "mapuche", con sus posibilidades ahora (después de que se lo ha sacado de un contexto de colonización-descolonización) de una "pureza" que autoriza el filtro de lo "otro" como verdadero, es un discurso "acerca de", que a partir de sus tecnologías —herramientas cognoscitivas, tales como: bandas, tribus, totemismo, sistemas de parentesco, etc.— trata también de aprehender⁶.

No se trata de que unas y otras disciplinas estén o no en lo cierto; es más, se trabaja con una misma racionalidad o, diríamos mejor, "preocupación", que no es otra cosa que una reflexión diseñada a partir de la misma noción de alteridad que, con mayor o menor fortuna, técnicamente o especulativamente, se desliza en ellas, adquiriendo, en su punto más álgido, un carácter axiológico.

En tanto se presentan programas de conquistas y dominación, se habla de una supuesta violencia originada en el contacto mismo, manifestada en la guerra y en el desenfreno del "deseo de matar" por parte de los hispanos conjuntamente con el "evangelio, que actúa como una opresión sin límites "contra mapuches"⁷.

No es el discurso indígena *per se*, es el *acerca de* que hace a

6 El problema fundamental de una disciplina creada por Occidente para aprehender a "lo otro" fue anticipado por Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, en torno a la etnología, como una positividad "vertida en la vulgata de Occidente". Es decir, la etnología como un corpus privilegiado de la "palabra" indígena.

7 Ejemplo del carácter extremadamente valórico en recientes estudios en la Araucanía es *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, de Jorge Pinto, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster.

nuestra propuesta realizable como una reflexión de aquellas disciplinas que enlazan su decir en torno a una voz que, en razón de la dinámica temporal, nos resulta cada vez más ausente y problemática.

La etnohistoria que emerge en la Araucanía lo hace en pequeña escala ⁸, sin constituirse en un corpus general, reparando en asuntos clave para la reconstitución aborígen del área en cuestión. Le debemos a Osvaldo Silva los primeros avances en el sentido de reevaluar las fuentes tradicionales con nuevas preguntas como, asimismo, algunas configuraciones iniciales en torno a las sociedades aborígenes que se desarrollaron tempranamente en el centro-sur chileno. Antes de articular sus investigaciones, abordaremos una reciente síntesis en torno a la Araucanía y sus habitantes: nos referimos a la obra de Dillehay. En ella se ofrece, en líneas gruesas, algunos problemas relevantes, susceptibles de contrastación y diálogo con las investigaciones etnohistóricas.

Dillehay se pregunta por una problemática sustancial en relación con los mapuches; en sus palabras, siempre se ha cuestionado que todos los segmentos de la población mapuche pertenecen a la misma tribu o grupo étnico con rasgos culturales semejantes. Tal idea estaría: *"...basada principalmente en la descripción y definición de las condiciones y relaciones tanto históricas como actuales, que los no mapuches, particularmente los primeros cronistas e historiadores al igual que los investigadores sociales modernos, nos han presentado en sus escritos históricos y en sus estudios científicos sobre estos indios"*⁹.

-
- 8 No es que consideremos pioneros y monumentales los trabajos dejados por Latcham o Guevara, entre otros, que ya en sí constituyen una temprana etnohistoria para el centro-sur chileno, pero creemos que sus proyecciones se vieron colapsadas por la fuerte tradición histórica que asumen las investigaciones en el área, conocidas hoy como los estudios de frontera; sin embargo, luego de un amplio "reinado" comienza nuevamente a perfilarse una búsqueda en lo que respecta a la etnohistoria.
- 9 Tom Dillehay, *Araucanía, presente y pasado*, pág. 123.

La razón de esta imagen de homogeneidad se debería básicamente a que: "...los datos y las interpretaciones que nos han proporcionado historiadores y otros estudiosos, junto con los conceptos científicos que hemos utilizado para construir esta imagen, nos impiden conceptualizar y entender con exactitud la naturaleza, el significado y la exacta relevancia de esta homogeneidad"¹⁰.

Creemos que el problema surge en el nivel de las interpretaciones y no en el nivel del dato proporcionado por las primeras documentaciones; esta idea la hemos tratado de explicar a lo largo de nuestra exposición, justamente determinando qué dice cada disciplina frente a los grupos indígenas del área y qué tiene que ver con la construcción del sujeto indígena en el nivel de las disciplinas sociales (historia, antropología, etc.).

Algunos ejes de esta problemática radican en cómo han sido ocupados los datos proporcionados por los primeros cronistas, la imagen que se hacen de ellos tanto historiadores como antropólogos, siendo, quizá, similar la utilización del concepto "araucano", usado ampliamente por los trabajos históricos, o el de "mapuche", reelaborado por la antropología, aunque ya sea un avance por la utilización del idioma propio (*mapudungu*), a pesar de que también nos oculta la diversidad. Para Dillehay, el problema se centra en los criterios acríticos — conceptos o categorías— con las que se ha trabajado: "grupo", "tribu", "unidad étnica". "Cada una de estas expresiones ha sido aplicada a la población mapuche y, aunque cada término aparentemente conlleva el mismo significado, cada uno involucra problemas diferentes en ciencias sociales y deberá, por lo tanto, ser entendido desde la perspectiva histórica, teórica y cognitiva"¹¹. Completamente de acuerdo con estas premisas, nuestra investigación se acerca a la perspectiva histórica, aunque también ponemos de manifiesto algunos presupuestos teóricos que animan la interpretación, existiendo ya intentos de esta naturaleza ¹².

10 *Ibid.*

11 *Op. cit.*, pág. 124.

12 Véase: Ricardo Salas, "Tres explicaciones del universo religioso mapuche".

Los diferentes niveles en que se sitúan las teorías, que de ninguna manera son puras, más la coherencia de la configuración que realiza el propio investigador, es decir, su discurso, relato o interpretación frente a la realidad observada¹³, así como la configuración de lo que éstos utilizan como datos para la interpretación de documentos para el historiador, encuesta etnográfica para el antropólogo o artefactos para el arqueólogo, demandarían una labor titánica para evaluar exactamente los diferentes campos cognoscitivos con sus diferentes procedimientos y matices¹⁴.

Dillehay detecta ciertas problemáticas en torno a la estructura social de los grupos mapuches: *"Es un hecho histórico que aun dentro de la sociedad mapuche misma, durante los siglos XVI y XVII, hubo una oposición interna entre segmentos poblacionales pese a lo cual, primero se unieron contra los incas y posteriormente contra los españoles y criollos; luego algunos grupos mapuches se separaron y permanecieron en desacuerdo después de las guerras de frontera. Sin embargo, ¿qué se puede decir de las posibles diferencias o condiciones culturales reinantes en estos grupos o segmentos internamente opuestos de la población mapuche que podrían haber provocado tensiones intergrupales? Además, ¿qué hay de las alianzas y desacuerdos que podrían haber involucrado (posiblemente aún hoy se da el caso) a la unidad étnica mapuche propiamente dicha, así como a otros*

13 Véase la tesis de Jean Ladriere, *L'articulation du sens*, donde se plantea que, en las ciencias sociales, "los datos con que hay que contrastar la teoría no pueden ser descritos con independencia del lenguaje teórico de cada caso". Cf. con Paul Fereyabend en el sentido de que si las proposiciones observacionales y teóricas son distintas, "no es por que ellas sean la expresión adecuada de un contenido perceptivo, sino en razón de las circunstancias de su producción". En otras palabras, Fereyabend en, *Límites de la ciencia*, págs. 146 y 147, apunta a lo siguiente: "los términos observacionales dependen de la teoría en cuyo nombre se hacen las observaciones". Del mismo modo, Cliford Geertz ha señalado que "lo que llamamos nuestros datos son ya interpretaciones de interpretaciones". Ver *La interpretación de las culturas*.

14 Los acoplamiento de marcos teóricos entre arqueología, antropología y etnohistoria han sido denominados "interfases"; véase Michael Pshiffer, *Archaeological Method and Theory*, vol. 4.

*grupos afiliados (por ejemplo, huilliches, pehuenches) con distintas 'identidades étnicas', pero de culturas semejantes"?*¹⁵.

Dillehay percibe, en parte, una estructura segmentada en los mapuches, pero persiste en denominarlos, a partir de ello, una etnia propiamente mapuche. Luego se pregunta, una vez establecidas las oposiciones y diferencias de las tensiones en el nivel intergrupual ocasionadas por estas mismas, cómo tratar a pehuenches, mapuches o huilliches. Este autor sitúa el problema en los siguientes términos: los investigadores — antropólogos — han subestimado la variabilidad cultural dentro de las mismas poblaciones indígenas; se suma a esto las limitaciones metodológicas y la falta de datos de grupos particulares como pehuenches, picunches y huilliches. Además: *"intento de estudiar los segmentos socioculturales que parecen ser relativamente uniformes y representativos de toda la población indígena como entidad, en algún punto dieron paso a la perspectiva que tenemos hoy de los mapuches como una sociedad homogénea"*¹⁶.

Detrás del tratamiento de la sociedad mapuche, efectivamente se ubican los marcos teóricos con los que ha sido abordada. De allí la pertinencia de un enfoque que utilice datos etnográficos comparativos sin descuidar algunos elementos específicos culturales, determinando los rasgos relevantes de las variaciones a través del tiempo como, asimismo, las reestructuraciones que sufren las estructuras nativas por medio del contacto con el occidental.

Precisamente, en una sociedad que nosotros definimos como segmentaria, es dificultoso hablar de la etnia mapuche (al menos tempranamente). Dillehay comparte la definición de comunidad que nos proporciona Barth: *"1) en gran medida se autoperpetua biológicamente, 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, 3) integra un campo de comunicación e interacción, 4) cuenta con unos*

15 Dillehay, *op. cit.*, pág. 129.

16 *Op. cit.*, pág. 130.

miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden"¹⁷.

Podríamos señalar que Dillehay se orienta por un presupuesto más fenomenológico, en el que las características más importantes tengan un carácter subjetivo, vale decir, aquellas diferencias que los mismos actores consideran significativas¹⁸.

Se desprende entonces la preocupación de Dillehay por el cuarto punto planteado por Barth: "la autoidentificación", es decir, el "nosotros" *versus* "ellos"¹⁹. Este planteamiento, seguido no sin dificultades, por Dillehay, sugiere un problema casi insoluble: primero, porque en la documentación temprana hispana no existe lo que él denomina: pocos estudios serios "sobre lo que 'ellos', los mapuches, han identificado como su esencia a través del tiempo"²⁰ y segundo, porque el enfoque a grupos étnicos inexistentes (picunches o pehuenches), tal como veremos más adelante, se quedaría en lo que el mismo Barth nos advirtió: "las diferencias entre los grupos se convierten en simples diferencias en el inventario de rasgos; la atención se concentra en el análisis de las culturas y no en la organización étnica".

Concordamos en la vía de análisis propuesta por Tamagno y, siguiendo a Cardoso de Oliveira, en el sentido de que las limitaciones de construir metódicamente el objeto de estudio, por sus definiciones, orienta su propuesta para entender las identificaciones étnicas como categorías sociales generadas en procesos sociales complejos, posibles de ser interpretados en su connotaciones comunicativas, cognitivas y simbólicas, permitiendo:

"1. No restringir lo étnico a los límites del grupo.

17 Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, pág. 11.

18 *Op. cit.*, págs. 16 y 17.

19 *Op. cit.*, pág. 129.

20 *Op. cit.*, pág. 130.

2. No restringir lo étnico a una enumeración de rasgos culturales.
3. No definirlo teniendo a la cultura como concepto fundante.
4. Entender lo étnico como construido en procesos sociales complejos que deben ser situados en el marco histórico y analizados en sus connotaciones sincrónicas y diacrónicas.
5. Situar los procesos de identidad e identificación en el nivel de las relaciones sociales atendiendo a:
 - 5.1. Las relaciones de dominación/subordinación presentes en la estructura social que ordena la vida de los grupos en cuestión.
 - 5.2. Los vínculos y lealtades que unen a los individuos y que hacen posible la constitución de la sociedad; así como también los procesos de diferenciación, desigualdad y exclusión que los separan entre sí²¹.

Si lo étnico se entiende como identidad, asociado a un momento ideológico, siendo su configuración política fundamental, es pertinente, entonces, atender a los procesos sociales complejos que han posibilitado la construcción de identidad o identidades en un espacio amplio como es el área de la Araucanía. Se pregunta Dillehay al respecto: *"En épocas pasadas, ¿se consideraron los mapuches a sí mismos como una serie de grupos distintos, tribus o unidades étnicas? ¿podría ser acaso que los mapuches identificados externamente con una sola denominación tuvieran nombres diferentes (así como las comunidades locales algunas veces toman el nombre del linaje del lonko), como resultado de una cultura común de varios siglos anteriores?"*²².

Descartamos la primera interrogante; sin embargo, la segunda nos ofrece un potencial explicativo que trataremos de responder desde una dimensión etnohistórica, teniendo presen-

21 Cardoso de Oliveira, en Liliana Tamagno, "La construcción social de la identidad étnica", pág. 56.

22 Dillehay, *op. cit.*, pág. 130.

te que la denominación "externa", es decir, la de araucanos, no es situada, en estricto rigor, por hispanos en la confrontación bélica originada en la conquista a pesar de haber sido difundido el término por Ercilla²³. Asimismo, la denominación "mapuche" como apelativo externo, aun cuando esta última sea utilizada masivamente hoy por los nativos del área, responde más a construcciones que se vierten y desarrollan en modelos teóricos y disciplinarios y, principalmente, a la intervención y necesidad de un campo semántico propiamente indígena que, a grandes líneas, reduzca las oposiciones y fricciones de sus tradicionales estructuras segmentarias a través del eje semántico *tierra*, el cual posibilitará múltiples sentidos en lo religioso y en lo político fundamentalmente, originando una identidad global (mapuches) que se contraponga al proceso de desintegración ocasionado en forma variable, en alrededor de quinientos años de impactos políticos, económicos e interculturales²⁴.

-
- 23 El examen detenido de la documentación temprana sugiere que, a pesar de existir cierta "homogeneidad" en el lenguaje, los segmentos de la población nativa eran heterogéneos; al menos así lo perciben los españoles de la época. Un documento escrito en 1601 vale aquí como ejemplo: "*Todos los indios coyunchenses de la provincia de Cauchina, Reregualqui y Quilacoya que son de la comarca de esta ciudad hasta el río Bio-Bio están rebelados y alzados contra el real servicio y asimismo los naturales de la cordillera de San Bartolomé*". Alonso Rivera, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*. Este problema ha llevado contemporáneamente a una confusión generalizada. Así se refiere Américo Gordon, en el supuesto de una autodenominación global: "*No coinciden las opiniones respecto de si los indios del país tenían o no tenían nombres propios para autodenominarse*". *Actas de las jornadas de la lengua y literatura mapuche*, pág. 172.
- 24 Lo mapuche hoy día, creemos que debe entenderse más como un proceso de identidad política que se explica por la continua tensión que ejerce, en cierta medida, el Estado chileno frente a la actual minoría nativa del centro-chileno. Desde esta perspectiva, la dispersa minoría indígena operaría en la construcción de un discurso global que tomará el sentido al interior de un campo semántico en torno a la *tierra*. Desde el eje "tierra" se desprenderá la articulación identificatoria del nosotros *versus* ellos. Al otro lado del eje "tierra" aparecerá la cultura dominante: "los chilenos"; por otra parte, la tierra será: "...un factor de reconocimiento mutuo entre los aborígenes (...) la necesidad de tierra, ha servido de activador en el campo social, llevando a la unificación de oposiciones". Cf. María Ester

La investigación etnohistórica para la Araucanía intenta despejar el comportamiento social por medio de la precisión de los "átomos" de la organización social, dejando fuera de dudas unas complejas estructuras segmentarias que se desarrollaban "...esparcidas sobre un amplio territorio, presentando algunas variantes culturales derivadas de su adaptación a medios ecológicos disímiles"²⁵.

El núcleo de estas estructuras segmentarias, tal como lo observa Silva, podemos denominarlo linaje: "...organizado como una familia extensa, conviviendo el padre, con sus vástagos varones casados, en rucas cercanas y disponiendo de un territorio común para la agricultura, recolección y pastoreo. Cuando éste se hacía estrecho debía emigrar uno de los hijos desposados quien, de ese modo, daba origen a una nueva familia extensa, localizada, en lo posible, dentro de la misma circunscripción geográfica. El fenómeno se repetía permanentemente provocando una segmentación que terminaba por crear nuevos linajes, perdiéndose, con el tiempo, sus vínculos consanguíneos. La integración a un clan los volvía a relacionar con un mítico antepasado común cuyo tótem daba nombre a la agrupación"²⁶.

Fuera del núcleo básico de la familia, donde los nexos consanguíneos son fundamentales, estaban los grupos de parentesco residencial, a través de cuya filiación la persona era asignada socialmente a un grupo de parentesco²⁷. El eje de descendencia era, al parecer, patrilineal: "Resalta, en primer lugar, el que las co-esposas habiten en territorio diferente al de su linaje natal. De ello se desprende una residencia patrilocal que debe ir acompañada de una filiación patrilineal, puesto que el hijo es el heredero natural de su padre"²⁸.

Nostro, *Semiótica de un conflicto étnico encubierto. Los indios de la Argentina. Sobre culturas indígenas lenguaje e identidad*, págs. 119 y 120.

25 Nostro, *op. cit.*, pág. 89.

26 Osvaldo Silva, "Grupos de filiación y territoriales entre los araucanos prehispanos", pág. 93.

27 *Op. cit.*, pág. 8.

28 Silva, "Grupos...", *op. cit.*, pág. 12.

La adopción territorial era realizada por cada patrilineaje, la estructura segmentaria generaba su propia dinámica vinculada al espacio y a la capacidad de cada patrilineaje. En términos de manutención: *"La superficie a obtener, debía guardar relación con la magnitud de su familia poligínica. Ello naturalmente, limitaba el número de varones dentro del patrilineaje a una cantidad que no sobrepasase la capacidad de mantención del territorio. Cuando ésta era superada, una o más familias debían separarse para ocupar otro valle, surgiendo de tal modo, un nuevo patrilineaje cuyo parentesco con el originario se mantenía a través del reconocimiento de antepasados comunes"*²⁹.

Según Silva, las denominaciones que encontramos en los documentos tempranos hispanos tales como *tucapeles, mapochoes, cachapuales, pencones*, corresponderían a organizaciones mayores al patrilineaje: *"...el patriclán, grupo territorial que debió poseer un nombre particular con el cual se identificaba también a juzgar por las evidencias, a quienes lo componían y a la región. Las fronteras de los patriclanes pudieron estar señalados en ríos, valles u otro importante accidente geográfico"*³⁰.

Al momento del contacto con los españoles, Silva ha descrito, a través de un análisis de la documentación disponible más una revisión de las tesis de Latcham, Guevara y Medina, un sistema de doble filiación al reparar en los títulos de encomienda expuestos por Latcham en el siglo xvi; en éstos, los hijos de los caciques llevaban un apellido distinto: *"creemos que Latcham tuvo razón al sostener que el apellido se heredaba vía materna por lo cual dos hermanos lo tenían igual sólo cuando eran hijos de la misma madre. Esto nos induce a pensar que junto a la filiación patrilineal había otra matrilineal con sus respectivos linajes y clanes"*³¹.

La base de esta situación radica en que los derechos de

29 *Op. cit.*, pág. 13.

30 Silva, "Grupos...", *op. cit.*, pág. 13.

31 *Op. cit.*, págs. 18 y 19.

progenie observados por Silva en Rosales y en Bibar se perfilan, en el primero, como: "uno de los derechos del matriclán: recibir los tejidos entregados como parte del precio de progenie"³².

Dentro de los deberes está la situación inversa. Una vez deshecho el vínculo, se estipula la devolución de la "hacienda" pagada. Lamentablemente en lo que respecta a la relación con las denominaciones de parentesco, al menos para los siglos xvi y xvii, la información sigue siendo escasa; en concreto sólo se posee como evidencia la denominación *cuga* y *laku* consignada en el primer vocabulario en *mapudungu* realizado por el padre Valdivia (1606)³³. En general, la terminología del parentesco recuerda, según Silva, al sistema Omaha —descritos por Halowell (1943), Titiev (1951) y Faron (1961, 1968)—: "...las sociedades que presentan este tipo de terminología poseen un mismo término para hermanos y primos paralelos, reconocen primos cruzados. Agrupan bajo una terminología a parientes de diversas genera-

32 Op. cit., pág. 19.

33 Quien traduce la voz "*cuga*" como: "el apellido de linaje, como grú, o antú, zorras, o soles, o ríos, etc., como acá hay mendozas, toledos, etc." [¿ ?] De igual forma, más tarde, el padre Havestad (1777), lo traduce como: "género, progenie, estirpe, familia, gens. El mismo apellido adquiere denominaciones de aves, cuadrúpedos, serpientes, peces, piedras o cualquier cosa animada o inanimada". La traducción del texto en latín del padre en Horacio Zárate, *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*, pág. 105.

Foerster y Gunderman han definido un modelo aleatorio para la *cuga* en el que los individuos varones eran nombrados a partir del nombre genérico o *kunga* por medio de una particularización de la especie o de la clase: "De allí entonces que el nombre propio, agregado al *kunga* de un individuo, fuera aleatorio". Sin embargo, observan otro sistema el de los *laku*, al cual denominan modelo mecánico: "...que es otra modalidad mediante la cual un individuo accede a un nombre propio (...) en la terminología de parentesco, agrupa a todos los nombres de la generación alternada paterna ascendente de Ego por la línea paterna, incluyendo los bisabuelos y tatarabuelos paternos, al igual que a todos los miembros de la generación alternada paterna descendente de Ego". De igual forma, estos autores están de acuerdo que, a pesar de las variaciones, estas denominaciones son colectivas del mismo modo como un individuo forma parte de un linaje. Ver: Rolf Foerster y Hans Gundermann, "Acerca del nombre propio mapuche", págs. 42 y 43.

ciones. Así llaman madre a la hermana de la madre y a la hija del hermano de la madre"³⁴.

Siguiendo al padre Valdivia (1606), el autor nos expone que: "...el vocablo chao es asignado al padre y a los hermanos del padre; ñuque, voz que significa madre, es aplicado también a las hermanas del padre, a la tía materna, a la esposa del tío materno y a la hija del tío materno... votm, al hijo y al hijo del hermano; ñahue, a la hija y a la hija del hermano; peñi, al hermano del padre; lamuen, a la hermana y a la hija del hermano del padre; llopu, al hermano de la madre; ñuñu, a la hermana de la madre; choqm, al hijo de la hermana y lamué, a la hija de la hermana"³⁵.

Al momento del contacto, las estructuras de parentesco reflejarían una fuerte filiación patrilineal³⁶. Sin embargo, el conjunto de derechos y obligaciones que filia a los varones dentro del linaje paterno y materno para determinados objetivos, ya sean de uno o de otros, se define como de doble filiación. En este sentido, Marvin Harris, al referirse a los sistemas de doble filiación expone: "ego traza de modo simultáneo la filiación, matrilinealmente, a través de la madre y patrilinealmente, a través del padre (...) puede haber, asimismo, muchas otras combinaciones de las reglas de filiación (...) en todas las culturas existe un grado de filiación bilateral en el cómputo de derechos y obligaciones. Si una sociedad observa la filiación patrilineal para agrupar a la gente en grupos domésticos propietarios de tierras, esto no significa que el ego y la hija del hermano de la madre no tengan derechos y obligaciones especiales entre sí"³⁷.

34 Foerster y Gundermann, *op. cit.*, pág. 14.

35 Foerster y Gundermann, *op. cit.*, pág. 14.

36 Debemos dejar en claro que la terminología de parentesco analizada por Osvaldo Silva no precisa un sistema de doble filiación. Ésta se sustenta, ante todo, en lo que el autor puede desprender a través de la documentación temprana relativa a la transmisión de derechos y obligaciones, y a la organización de estos derechos y obligaciones entre generaciones. Para una crítica en este sentido, que recuerda la excesiva importancia a la filiación y descendencia a partir de los derechos y obligaciones atribuidas fundamentalmente a Radcliffe Brown, véase: Louis Dumont, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, págs. 51-55.

37 Marvin Harris, *Antropología cultural*, pág. 267.

Nos interesa recalcar que tal sistema, o al menos sus rasgos, fue detectado en un análisis y recopilación de la tradición oral mapuche realizado por Adalberto Salas. En ella encontramos una sugerente interpretación, en viva versión, de un *epeo* (cuento) clásico entre los mapuches: *El viejo Latrapay*. En este cuento se relata la intención del viejo Latrapay de negarse a entregar sus hijas a sus sobrinos mediante la imposición de tareas imposibles. Interviene la acción sobrenatural, que castiga al viejo y ayuda a sus sobrinos. Lo excepcional en este relato es la observación del autor de dos estructuras de parentesco matrilineal y patrilineal que para el caso del relato y su interpretación se presentan en transición: *"la decisión del viejo Latrapay de retener para sí sus hijas no es monstruosa. Sin embargo, la decisión divina apoya a los sobrinos y castiga al viejo Latrapay. En el espacio del cuento, la sociedad mapuche es virilocalizada: La hermana del viejo Latrapay se casó, se fue a residir al grupo de su marido, allí tuvo dos hijos y allí murió. Por supuesto es concebible una sociedad virilocalizada y matrilineal (...) los hombres constituían el grupo residencial, pero las mujeres daban el parentesco y el tótem. Pero el texto no sólo implica virilocalización, sino también una incipiente patrilinealidad: a la muerte de sus padres, los jóvenes deben buscar mujer y fundar sus propias familias individuales, pero no lo hacen dentro del grupo de su padre. Debe haber estado funcionando ya el tabú del incesto entre patriparientes. Es la mejor explicación de por qué los muchachos emprenden el largo viaje hasta llegar al lugar de residencia del hermano de su madre para casarse con las hijas de éste, en vez de la solución cómoda de buscar pareja en el grupo de su padre, cautelando únicamente que no fuesen matrimarientes suyas. Aparentemente todas las mujeres del grupo de su padre le estaban vedadas por el tabú del incesto. Hay que tener presente que el matrimonio con la hija del hermano de la madre no viola el tabú del incesto, ni en la patrilinealidad, ni en la matrilinealidad: en cualquiera de las dos situaciones, para un hombre su prima cruzada materna es de otro tótem y por lo tanto accesible para el matrimonio. Esto significa que los jóvenes estaban siguiendo una pauta tradicional bien asentada, compatible con ambos sistemas de filiación"*³⁸.

38 Dumont, *op. cit.*, págs. 249 y 250 (el destacado es nuestro).

Para Salas, el motivo del cuento puede ser un conflicto generacional que se expresaría en la emergente patrilinealidad representada por los muchachos y la generación mayor, constituida por el viejo Latrapay, el cual se aferra a la pauta matrilineal ya en receso³⁹. Los resultados expuestos nos permiten afirmar la existencia de una red de relaciones entre los grupos humanos que habitan la Araucanía.

En relación con la filiación no unilineal, sistema que Ira Buchler, siguiendo a Firth, lo denomina ambilateralidad: "...constituye, a medias, una mezcla de lo bilateral y lo unilineal. Al revés que la filiación unilineal, no es necesario ni automático el trazado de la descendencia a través de ambos padres, aunque es posible hacerlo por otro lado, en tanto que organizado selectivamente por una unidad corporativa de parientes consanguíneos (grupo ambilateral al que, técnicamente, se da el nombre de rama), resulta funcionalmente equivalente a un linaje"⁴⁰.

El problema de los sistemas no unilineales o, mejor dicho, cognaticios, es la división de la sociedad en grupos discretos, dada la superposición de elementos cognaticios: "Cualquiera, y probablemente casi todo el mundo, afiliado en determinada unidad de filiación cognaticia, tiene un padre y una abuela del abuelo, que era miembro de otro grupo en el que por tanto dicho individuo puede sentirse tan legítimamente a gusto como en el propio grupo"⁴¹.

Los grupos cognados conforman un todo, una red de parentesco que operaba identidades a través, precisamente, de oposiciones. Creemos que ése es el caso en la Araucanía hacia los siglos XVI y XVII. Las continuas referencias a una carencia de

39 En esta parte del análisis, el autor se acerca a la clásica tesis de Latcham, véase *La organización...*, *op. cit.*, págs. 54 y 55, donde se postula para los mapuches, al momento del contacto, un estado transicional de la matrilinealidad a la patrilinealidad. Posición atacada por sus detractores, quienes ven en ella la influencia del evolucionismo imperante en el momento en que Latcham escribe.

40 Latcham, *op. cit.*, pág. 101.

41 *Ibid.*

unidad política observadas en las crónicas y la cantidad de nombres que representaban las unidades indígenas dispersas con las que los hispanos se encontraron pasando la línea del Biobío, más las crecientes disputas que observaron entre ellos, nos hablan en favor de esa gran superestructura de relaciones de linaje por encima del segmento mínimo, la cual: "... no es sino una red de alianzas, puesta en juego durante conflictos producidos entre los grupos mínimos en funciones. Esta superestructura es una política de 'oposición complementaria': en toda disputa sería entre miembros de diferentes linajes mínimos, todos los grupos exteriores más próximamente emparentados con uno de los contendientes que con el otro se colocan de parte de sus parientes más próximos y el pleito se dirime entonces entre los linajes de orden superior involucrados"⁴².

Un elemento de gran importancia, referente a las estructuras segmentarias en sus equilibrios o desarrollos a otras estructuras (sistemas cognaticios o sistemas unilineales), lo conforman las características ambientales en las cuales los grupos humanos tienen que desenvolverse, cuyo resultado es la expansión de estrategias tecnoeconómicas particulares que se relacionan con el marco cultural global, pudiendo diferenciar comportamientos de subsistencia disímiles en la zona central de Chile con respecto al área sur. En la primera, se han detectado sistemas de irrigación artificial y de agricultura intensiva, donde los sistemas de parentesco varían notablemente, puesto que tenemos la presencia de unidades endogámicas; en cambio en la segunda, al sur de la línea del río Biobío, adonde anteriormente aclaramos la situación de las estructuras de parentesco y su segmentación en linajes territoriales dispersos a causa, precisamente, de la variabilidad ecológica que presenta el territorio centro-sur chileno: "El hábitat mapuche, en las latitudes señaladas, recibía abundantes lluvias, repartidas a lo largo del año. En tales condiciones ambientales y con una cubierta vegetal predominantemente selvática, lo más adaptativo era la agricultura de roza y tala... Obviamente los terrenos deben rotarse y ello impide la

42 Marshall Shaling, *Las sociedades tribales*, pág. 82.

nucleación populacional. Tal es el denominado efecto centrífugo que afecta a sus cultores. También es un factor de presión demográfica, pues limita el crecimiento de la población más allá de la capacidad de mantenimiento de un territorio que exige amplias superficies de reservas para alternarlas hasta que crezca el 'bosque secundario' y puedan volver a cultivarse... Naturalmente cuando la tierra escasea los linajes tienden a mantener su crecimiento a expensas de territorios vecinos, lo cual repercute en ese 'permanente estado de guerra de todos contra todos' característica de la vida tribal, hecho, sin embargo que no impide la 'organización política entre los grupos'"⁴³.

Este fenómeno, seguramente, posibilita en la Araucanía una mecánica de concentración y expansión de los linajes. De acuerdo con esto, Vargas expone dos mecánicas que posibilitan diseminación o concentración de los grupos humanos: "...estos procesos de concentración-expansión están también influidos en su manifestación y resultados, por la presencia de los sistemas agrarios prehispánicos basados en la *vegecultura* o la *semicultura*. De manera general, podemos considerar que la *vegecultura*, como sistema agrario itinerante, requiere —para ser llevada a cabo— por su misma naturaleza, de un amplio territorio, debido a la necesidad de rotar los suelos para su recuperación, mientras que la *semicultura* —por el contrario— es un sistema que requiere que las tierras cultivadas sean re-*puestas por medio del barbecho y la rotación de cultivos*"⁴⁴.

Desde esta lógica, entre los primeros: "...la tendencia es hacia la expansión territorial en la búsqueda de nuevos medios naturales de producción, lo que trae como consecuencia la ampliación y la indefinición del territorio tribal y la existencia de relaciones esporádicas y laxas, en donde las relaciones sociales de producción están enmascaradas por el sistema de parentesco consanguíneo garantizando de esa manera la complementación"⁴⁵.

Esta relación biofísica es altamente significativa para in-

43 Op. cit., pág. 71.

44 Op. cit., pág. 17.

45 Shalng, *Las sociedades...*, op. cit, pág. 17.

terpretar los comportamientos de los grupos humanos asentados en el área comprendida desde el Itata al Toltén. Aquí, la tradicional división longitudinal presenta subáreas no homogéneas: *"hay sectores de microclimas que posibilitan la existencia de fauna y flora no habitual en el área; en la costa también hay cambios, a lo largo del año, respecto de las especies que pueden ser capturadas por el hombre, lo cual sin duda influye en su comportamiento económico"*⁴⁶.

Pero el medio de cualquier grupo "étnico" no se define sólo por las condiciones naturales: *"...sino también por la presencia y actividades de los otros grupos étnicos de los que depende. Cada grupo explota sólo una sección del entorno biofísico total, y deja grandes partes abiertas a la explotación por otros grupos...; conviene utilizar alguno de los conceptos de la ecología animal, particularmente el de nicho: el lugar de un grupo en el medio ambiente total, sus relaciones con los recursos y con los competidores"*⁴⁷.

Estos niveles de complejidad y de interacción entre los sistemas naturales y culturales habían sido tradicionalmente pasados por alto en lo que respecta a los grupos del centro-sur chileno, contribuyendo a forjar la idea de una comunidad total basada solamente en los rasgos generales "homogéneos" que ofrecía la lengua (mapudungu) y a establecer sólo una ordenación geoclasificatoria heredada desde los tiempos de Latcham. Hoy recién se comienzan a percibir estas diferencias, aunque someramente; en este sentido Faron apunta: *"Cultivation was the main subsistence activity and differed from the*

46 *Op. cit.*, pág. 58.

47 Fredrik Barth, en Patty Watson, Steven Le Blanc y Charles Redman, *El método científico en arqueología*, pág. 110. Agregan al respecto que: *"Los nichos ecológicos no deben confundirse con las zonas ambientales y con la mera localización geográfica de los asentamientos (...) El nicho ecológico del que participa una sociedad no es una porción de una región geográfica, sino una posición dentro de un complejo de relaciones (...) De este modo, los nichos son ocupados selectivamente por una cultura y abarcan los sistemas de aprovisionamiento del grupo humano, más sus otras relaciones con plantas, animales y grupos vecinos"*.

tropical forest slash-and-burn horticulture. The Mapuche cleared land for their gardens by burning down trees that they had killed by slashing, but similarity with the methods of the tropical forest people ended there, because the Mapuche were able to cultivate the same parcel of land over and over again. The fact that they usually left a parcel fallow for a year, so that it could replenish itself, indicated an entirely different agricultural technology. This meant that Mapuche were able to remain in the homestead for a lifetime. In the drier, northern part of the territory, they practiced irrigation, digging a network of canals through which water was regularly distributed. This freed them from a dependency on rainfall"⁴⁸.

Al parecer, la homogeneidad observada por los hispanos entre el río Aconcagua y el golfo del Reloncaví obedecía a las diversas interrelaciones que los grupos humanos ejercían en términos de subsistencia en relación a su piso ecológico específico donde la base económica: "...se apoyaba en un sistema mixto agrícola-ganadero que les aseguraba una autosuficiencia alimenticia y proveía de materias primas para nutrir los telares donde confeccionaban prendas de vestir y abrigo. Complementariamente cazaban, pescaban o recolectaban frutos silvestres. La adquisición de ciertos bienes como la sal, plumas de ñandú, pieles de pumas y animales marinos, algas o mariscos ahumados, fomentaba la creación de redes de intercambio basadas, esencialmente, en principios de reciprocidades que a su vez, generaban interrelaciones entre los habitantes de los sectores cordilleranos, el valle central y la costa. A ello obedecía, en gran medida, la relativa homogeneidad cultural observada por los cronistas tempranos entre el río Aconcagua y el Golfo del Reloncaví"⁴⁹.

No obstante, diferencias marcadas se aprecian cuando atendemos a descripciones realizadas por los propios cronistas; ya Latcham había llamado la atención al respecto. La especiali-

48 Louis Faron, "A continent on the move", pág. 212.

49 Osvaldo Silva, "Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche", págs. 84 y 85.

zación económica, a ciertos hábitats, marca una prudente diferenciación en las estrategias económicas y sociales⁵⁰.

Siguiendo un estudio referente a la relación entre parentesco y estructura social realizado por Michael Harner, Harris plantea que: *"existe una correlación estadística muy alta entre una dependencia creciente de la agricultura, como algo opuesto a la caza y recolección, y la sustitución de los grupos de filiación cognaticia por grupos de filiación unilineal. Las sociedades de aldeanos horticultores organizados de modo unilineal son más numerosas que las basadas en sistemas cognaticios; en la muestra de Harner, las primeras superan a las segundas en una proporción de 380 a 111. Además, casi todas las sociedades unilineales muestran signos de creciente presión demográfica, como el agotamiento de los recursos de alimentos y plantas silvestres"*⁵¹.

Asimismo, la guerra originada por la conquista pudo contribuir notablemente a mantener y desarrollar un sistema patrilineal cognaticio, tal como se ha detectado en el registro etnográfico en que la práctica de la guerra intensiva, y a pequeña escala entre aldeas vecinas, puede ser el factor crucial que fomenta todo complejo de instituciones centradas en el varón y dominadas por éste ⁵².

Tal como plantean Divale y Harris: *"Al estructurar los grupos domésticos en torno a un núcleo de padres, hermanos e hijos, la patrilocalidad facilita la cooperación militar entre los varones que se han criado juntos y evita que padres, hijos y hermanos se enfrenten en el terreno de combate cuando una aldea ataca a otra"*⁵³.

50 Jury Bronley en: *Aspectos étnicos de la ecología humana*, pág. 84, señala en este sentido que: *"La especialización económica histórica de cada etnos, como regla, está condicionada por la correlación de dos factores en el momento de su surgimiento: El nivel de su desarrollo socioeconómico y el carácter de su hábitat"*.

51 Harris, *op. cit.* pág. 276.

52 *Op. cit.*, pág. 278.

53 Harris, *op. cit.* pág. 278.

Divale y Harris se refieren a comportamientos internos a los grupos que poseen esta estructura social. Si pensamos en la Araucanía, reevaluamos la guerra hispano-indígena como un intensificador de dichas estructuras y, al mismo tiempo, como un factor de cambio en la estructura social.

La guerra de todos contra todos. Variación etnohistórica sobre un mismo tema: La frontera

La introducción en nuestro medio de la ya clásica tesis de Thomas Hobbes sobre el estado de naturaleza, que describe la sed humana de poder y violencia, ha sido realizada por algunos investigadores para explicar ciertos comportamientos en las estructuras nativas de la Araucanía⁵⁴. A Osvaldo Silva le debemos las primeras aproximaciones en este sentido, al seguir la tesis de Hobbes, a la luz, fundamentalmente, de Marshall Shaling, quien dedica un interesante análisis de la política en las "sociedades primitivas" a partir del registro etnográfico, vinculándolo teóricamente a los aspectos políticos vertidos en el *Don* y *El Leviathan* de Marcell Mauss y Thomas Hobbes⁵⁵.

54 Así, por ejemplo, Sergio Villalobos, en *Los pehuenches en la vida fronteriza*, pág. 51, al evaluar el comportamiento de pehuenches, específicamente, en el siglo XVIII (que en realidad eran o pertenecían para entonces, a una órbita mapuche), comenta que: "Vivían en medio de una gran inseguridad frente a otras agrupaciones y en continuas disputas, incluso entre ellos mismos. Debían por lo tanto, permanecer con las armas al alcance y desarrollaron costumbres guerreras que formaban parte importante de su existencia. Lo mismo ocurría entre sus rivales, de modo que el cuadro indígena en el sur, a ambos lados de los Andes, estaba marcado por un clima bélico". Cf. Leonardo León, *Política y poder en la Araucanía. Apogeo del toqui Ayllapanqui de Malleco*; el autor afirma en esencia lo mismo, al evaluar los episodios de 1772: "...el mal crónico de la sociedad tribal, —la incesante guerra del 'hombre contra el hombre' que describió Hobbes—, floreció con energía en los rehues del Bío-Bío".

Recientemente Foerster, siguiendo a Clastres, presupone la guerra en la estructura social indígena para la Araucanía como la vida misma de su ser (sellar alianzas para la guerra). Desde esta perspectiva, la guerra sería consustancial a la estructura social nativa al momento de la conquista. Véase: Foerster, *Guerra...*, op. cit., pág. 186.

55 Marshall Shaling, *Economía en la Edad de Piedra*, pág. 190.

Cuando los historiadores evalúan la situación nativa en la Araucanía dentro del marco de la "frontera", optan por definir un clima bélico, inestabilidad sociocultural a "un mal crónico" endémico como característica no tan sólo de las áreas fronterizas⁵⁶, sino como características de las idénticas estructuras culturales nativas. En el análisis anterior, desarrollamos algunos elementos básicos de las mismas. Desde esta perspectiva, trataremos de probar que la guerra a nivel "tribal" está enmarcada dentro de la esfera de los grupos domésticos y pauta de acuerdo con normas ancestrales.

El impacto de los asentamientos españoles provocará variaciones en las formas de enfrentamiento tradicionales que precipitarán reestructuraciones a nivel político-religioso, unificando y alternando la anterior fisonomía de los linajes territoriales, como también implicando integraciones de unidades que tradicionalmente estaban en una situación opuesta, como, por ejemplo, el surgimiento de la denominada *ayllaregua*. Asimismo, la "guerra" impactará en las "formas jurídicas" nativas, (el surgimiento de hombre rico —*ulmen*—, habría que ubicarlo a este nivel). Al mismo tiempo, a medida que se estructura un permanente contacto con el blanco, las pautas "guerreras" tradicionales —malones— se insertarán en un circuito mercantil en los puestos de frontera, aunque manteniendo los tradicionales niveles redistributivos. Si nos atenemos al análisis de estos factores y no sólo a las tácticas militares⁵⁷, comprenderemos la importancia de los espacios territoriales y las redes de alianza puestas en juego por los agregados mapuches que se enfrentan a un elemento completamente extraño a su cuerpo social.

Los agregados nativos se encontraban en un estado de tremenda fragmentación, formada por grupos corporados

56 Aquí la noción de frontera la utilizamos en el sentido del contacto intercultural emergido por la llegada de las huestes hispanas y las líneas demarcatorias forzosamente usadas por los españoles, especialmente, la gran línea de frontera del Biobío.

57 Véase Leonardo León, *La merma de la sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los promaucaes 1541 - 1558*.

igualitarios y divididos en linajes territoriales antagónicos. Es decir, eran sociedades igualitarias donde el "botín y pillaje" sólo pudieron significar "robos" y "saqueos" a la luz del contacto cultural y de la frontera⁵⁸, e inclusive, como postularemos más adelante, en el contexto de una frontera intercultural no es imposible referirnos de igual forma en estos términos.

El predominio del modo de intercambio recíproco y la ausencia de mercados anónimos hacen que el robo sea innecesario y poco práctico⁵⁹. La guerra en las sociedades igualitarias está en función del parentesco; la principal amenaza a la ley y el orden proviene de la tendencia de los grupos domésticos y de parentesco a intensificar los conflictos en apoyo de ofensas reales o imaginarias a uno de sus miembros⁶⁰. En este sentido, la sociedad aborígen, en la Araucanía, a causa de no poseer "instituciones objetivas" fuera de los lazos de parentesco⁶¹ y "la

58 Así, al menos, lo expresa Villalobos, en *Los pehuenches...*, op. cit., pág. 52, al destacar que: "Tanto la lucha con propósitos de pillaje como el afán de relacionarse amistosamente, fueron puestos en juego frente al blanco".

59 Marvin Harris, "Ley, orden y guerra en las sociedades igualitarias", pág. 327. Aunque se han registrado "mercados" o, mejor dicho, algunas ferias en la medida que se entretejían las relaciones fronterizas... a nuestro entender esto no significó un rompimiento en la estructura igualitaria mapuche; véase: Silva, *Guerra...*, op. cit. pág. 52.

60 Silva, *Guerra...*, op. cit., pág. 327. En este sentido, discrepamos en el análisis fronterizo que observa en la sociedad nativa, no tan sólo el carácter de pillaje, sino también el sentido individual por encima del colectivo. Cf. Villalobos, *Los pehuenches...*, op. cit., pág. 52.

61 Maurice Godelier, *Marxismo, antropología y religión*. Aquí se discute una cuestión decisiva para antropología e historia: de las condiciones del paso de las sociedades primitivas sin clases a las sociedades de clase, vale decir, el tránsito hacia el Estado desde las contradicciones que se observan en las estructuras de parentesco como un lenguaje total frente a la gradual "objetivación" de las instituciones sociales. Al respecto, Godelier indica, en relación con el funcionamiento de la estructura, que funciona como relación de producción o como una parte de las relaciones de producción. En segundo lugar, funciona como un "elemento de la superestructura a dos niveles: como relación de autoridad y por lo tanto, como medio para que la sociedad se gobierne así misma, por lo tanto, como elemento político" (pág. 30). Cf. con Ronald Cohen, "El sistema político", pág. 36. Quien determina este fenómeno por un limitado conjunto de funciones: "En las sociedades muy sencillas, un conjunto limita-

falta de un derecho procesal y de jueces les impulsaba a ejercer, mediante verdaderas 'vendettas', la justicia en forma comunitaria"⁶².

Quien encabeza el linaje operaba diversos papeles, tal como observa Guevara: "En él se concentraban las funciones de cabeza de familia, juez i caudillo guerrero (...) podía repudiar a las mujeres, casar a las hijas, escluir o autorizar a los hijos para el cambio de casa, fijar i presidir las fiestas rituales i familiares, dirigir los ataques, delegar sus facultades militares i permitir el trueque de especies"⁶³,

Pero la justicia poco o nada tiene que ver con las nociones abstractas del bien o del mal. Los sistemas exogámicos que se encontraban operando plenamente al momento de la conquista determinaban, a nuestro entender, una red de parentesco de nivel global que cubría todo el espacio de la Araucanía, haciéndose más difusa según la posición de parentesco de los linajes en una especie de círculo concéntrico ya descrito por Shaling. Íntimamente ligados al espacio, los linajes en la Araucanía mantenían relaciones de culto con sus antepasados: el *admapu*, es decir, el conjunto de sus tradiciones entregadas en línea directa por las divinidades a los antepasados⁶⁴.

Esta guerra de nivel nativo no ofrecía las características de una guerra de exterminio (ni siquiera hemos hallado el término "guerra" en *mapudungu*). El factor de equilibrio en el nivel de interlinajes se centraba en el malón —una incursión de toda la parentela agraviada—, que se ejercía como mecanismo de control, de acuerdo con el poder real de la parentela involucrada⁶⁵.

do de roles incorporan todas las actividades, incluyendo aquellas que tienen significación política. De esta forma la relación de conducta en el sistema político con los otros sectores, tales como los sistemas de parentesco, económicos o religiosos se consigue fácilmente, porque todo ello tiene lugar dentro de unos pocos roles".

62 Silva, *Guerra...*, op. cit. pág. 84.

63 Guevara, op. cit., págs. 289 y 290.

64 Foerster, *Guerra...*, op. cit., pág. 188.

65 En este sentido, Harris agrega que un requisito importante en el control de las disputas en las estructuras igualitarias: "...es el aislamiento tempo-

Esta situación que reviste, para nosotros, gran importancia, ya que el poder, en esta vía, pertenece a todo el cuerpo social sin excepción, por lo que estaríamos en presencia de estructuras igualitarias donde el poder de liderazgo indígena va unido a factores económicos y distributivos⁶⁶. Sin embargo, es necesario hacer resaltar la forma "jurídica" nativa, la cual se organizaba en torno a una memoria ancestral ejerciéndose en términos binarios. La justicia era ejecutada, esencialmente, entre dos partes; no obstante, lo importante era la compensación del daño infligido⁶⁷. De manera que las incursiones de "pillaje" y la belicosidad expuesta por algunos autores son, precisamente, negaciones de la guerra⁶⁸. No detectamos un ejemplo claro de guerra total entre las agrupaciones aborígenes en el centro-sur ni el aniquilamiento de un linaje por otro; sólo lo apreciamos en un contexto de desajuste adaptativo de las agrupaciones indígenas causado por la presencia hispana⁶⁹. Al contrario,

ral de los litigantes, de tal manera que no se produzca una respuesta corporativa por parte de sus respectivos grupos de parentesco. Mientras los litigantes crean contar con el apoyo de sus grupos de parentesco, continuarán insistiendo en sus pretensiones contrapuestas. Ahora bien, los miembros de estos grupos nunca reaccionan mecánicamente. No desean verse atrapados en una situación en la que la mayoría de la gente de la banda o de la aldea se les opone. En otras palabras, la opinión pública influye en el apoyo que los litigantes pueden esperar de sus grupos de parentesco", op. cit. pág. 298.

66 Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, pág. 38.

67 Luis Carlos Parentini, *El malón como mecanismo de equilibrio intertribal*. En relación con lo anterior Latcham en: *La organización...*, op. cit., págs. 153 y 154, señala: "En todas sus acciones personales, que no afectaban directamente los intereses de la colectividad a que pertenecía, el indio gozaba de la completa libertad y en el caso de infringir algunas de las costumbres tradicionales (admapu), consideradas como leyes, sólo se hacía responsable la persona o personas perjudicadas, quienes, cuando era posible, aplicaban la ley del talién (...) Ésta era causa de muchas guerrillas entre las diversas agrupaciones, pero con frecuencia se ajustaban las diferencias mediante el pago o compensación, como se hacía igualmente cuando el ofensor y el ofendido eran de la misma agrupación, en cuyo caso intervenía como componedor el Jefe del grupo" (el destacado es nuestro).

68 Según Shaling, *Las sociedades...*, op. cit., pág. 20: "Muchos de los patrones especiales de la cultura tribal, adquirieron significación precisamente como mecanismos defensivos, como negociaciones de la guerra".

69 El caso de los pehuenches sigue siendo problemático, León sostiene que en el contexto de las guerras intestinas entre las agrupaciones aboríge-

nosotros vemos en las estructuras nativas tempranas mecanismos tendientes a regular la dimensión del conflicto: "el que quiera evitar la guerra lo conseguirá sólo con una condición, mostrar que está dispuesto a hacer la guerra y no renunciar a ella". Es la guerra de todos contra todos en un contexto tribal. Siguiendo esta lógica, pensamos que la adopción territorial de los linajes que se observa en la Araucanía, a causa de su fragmentación interna, provocó una serie de antagonismos tendientes a mantener una diversidad de identidades dentro de un todo indiviso⁷⁰, donde le cupo mayor importancia a un mecanismo básico de equilibrio que regulaba las disputas en el nivel doméstico y de linajes: nos referimos al malón.

nes, los pehuenches estaban en una situación de extinción, atrapados entre llanistas y huilliches por la lucha de sus tierras, razón por la cual se aliaron a los hispanos. Véase: "La Corona española y las guerras intestinas entre los indios de Araucanía, Patagonia y las Pampas. 1760-1806", pág. 46. Cf. con Silva, "Las etnias...", *op. cit.*, pág. 65, quien no ve a los pehuenches hacia el siglo XVIII sino a grupos "mapuchizados" cuyo proceso comenzó en un momento anterior a la conquista por factores de exogamia y matrimonios por raptó. Para hacer más problemático el asunto, Casamiquela observa que los denominados pehuenches antiguos eran grupos adaptados a ambientes circunlacustres que nada tenían que ver con los mencionados aquí. De todas maneras, parece factible que el mestizaje fuera un factor gravitante más de la extinción entre los grupos indígenas del área del otro lado. El análisis de León se centra en un contexto de plena frontera, donde los asentamientos hispanos repercuten seriamente en las tradiciones bases territoriales de los grupos en la zona; además del impacto económico (circuitos comerciales e intercambio con los nativos) tuvo que repercutir en algún preciado control de recursos por parte de las agrupaciones indígenas. (Ver el caso de las salinas disputado por chiquillanes y pehuenches).

- 70 Mecanismos como el tabú del incesto, exogamia y alianzas rituales, generaron lo que Cohen, *op. cit.*, pág. 35, denominó una *polity*, en el sentido de una comunidad jurídica. Hace referencia al tamaño y naturaleza de la comunidad jurídica, y varía de sociedad en sociedad y algunas veces dentro de la misma sociedad según las épocas. Se producen un conjunto de interrelaciones entre funciones que se pueden activar como el caso de un determinado liderazgo o de una persona que esté autorizada para poner fin a una disputa entre una serie de grupos de linaje: "...el uso de la 'polity' como la entidad social en la que el sistema político se manifiesta a sí mismo, implica que es bastante posible de hablar de una tribu integrada por un número de políticos constituyentes o, por el contrario, hablar de una tribu como parte de una política multiétnica más grande".

Relaciones costa sierra a través de la memoria oral andina

Liliana Regalado de Hurtado
Pontificia Universidad Católica del Perú

En el presente trabajo pretendemos mostrar como, en la tradición oral andina que recogieron los españoles en los siglos XVI y XVII, subyace la representación de una conflictiva relación entre las regiones costa-sierra cuyo punto de partida parece ser una noción de diferenciación. Esta última tendría que ver no sólo con distinciones geográficas, sino también con las variadas formas de configuración de los espacios socialmente organizados, tradiciones culturales disímiles (significadas en la existencia de economías con matices importantes de diferenciación) y la existencia de divinidades particulares de carácter regional o local cuyo accionar -según la mitología andina- estableció en tiempo de los orígenes las especificidades de cada uno de los ámbitos mencionados.

De otro lado, en la documentación colonial se suele distinguir permanentemente entre las culturas y poblaciones serranas y las de los llanos y, sólo cuando se hace referencia al Tawantinsuyu (que los españoles entendieron a su manera, como una organización política de corte imperial) se llega a establecer una identidad entre ambas, vale decir que los españoles se refieren ellas como una sola realidad. Veamos algunos ejemplos:

"Esta tierra del Perú, según lo que yo pude entender, procurando saberlo con diligencia porque, como entre ellos no se usaba letras, las cosas de su antigüedad es dificultoso saberlas, fue habitada por dos maneras de gente; la una que vivía en los llanos y adorava a uno que esta gente llamava Pachacama (...)y éstos

de los llanos vivieron debaxo de señores particulares antes que los sojuzgasen los predecesores de Guayna Cava. Y la otra gente serrana, que habitaba la sierra vivió ansi mesmo, antes que fuesen sojuzgados por los predecesores delo dicho Guayna Cava, debaxo de particulares caudillos, haciéndose unos a otros continua y gran guerra..." (Gasca [1556] 1976: 46-49)

"... no había ley ni se hallara en yungas ni serranos mas quel curaca que era de guaranga..." (Castro y Ortega Morejón en Crespo 1974: 100)

¿Debiéramos considerar entonces que la distinción costasierra a la que nos referimos obedeció, en principio, a un punto de vista hispano formulado apenas iniciada la conquista y colonización de los Andes, tal como lo demuestra la apreciación de don Pedro de la Gasca? En todo caso, ese juicio hecho por los recién llegados parte indudablemente de una elemental observación de la realidad y más tarde dicha opinión se consolida apareciendo en diferentes documentos, sobre la base de antiguos modelos de origen medieval que formaban parte del bagaje cultural de los españoles como a su experiencia en otras partes de América; de tal suerte que se llega a estimar que los hombres de las tierras bajas y calientes serían menos "civilizados" que los de las zonas altas. Detrás de todo esto se encuentra una noción de alteridad que básicamente configura al "otro" (las sociedades andinas en este caso) a partir de referentes culturales (occidentales). Trátase así de una experiencia de comunicación entre europeos y americanos signada por una relación de conquista y dominación¹.

A pesar de ello, la propia historiografía colonial no llegó a substraerse a la penetración en sus páginas de criterios y paradigmas andinos; para el caso específico que estamos estudiando, también desde la literatura se ha llamado permanentemente la atención sobre este aspecto, indicándose que en los escritos coloniales se

1 Nos referimos fundamentalmente a los planteamientos de Todorov 1987

"...retoma la idea de una discontinuidad geográfico-cultural entre la Sierra y la Montaña, dominio de los indomables Antis, pero la absolutiza y la extiende a otras áreas culturales, siguiendo una lógica tal vez más generalizada en el mundo andino de asociación de "jungas" y "antis". (Poupeney Hart 1994: 4-5)

En efecto, hay que tomar en cuenta que en los escritos coloniales al tocar los temas que se referían a la realidad andina no siempre obró de manera absoluta el punto de vista occidental y, por lo general, aunque con dificultad, es posible distinguir en mayor o menor grado entre los criterios occidentales y los propiamente andinos. Así pues, buscaremos la manera de indagar acerca de los elementos andinos de esta disyunción sierra-llanos o yungas-serranos a la que aluden constantemente los documentos del siglo XVI.

Como punto de partida vamos a considerar el efectivo y ancestral predominio de las organizaciones políticas serranas durante los períodos de unificación panandina, situación esta última que se estaba repitiendo al momento del arribo de los españoles a los Andes, debido al predominio inca cuyo núcleo era el Cuzco, centro a partir del cual se alcanzaba a ejercer control hasta las zonas bajas en el litoral del Pacífico.

De todas formas hay que tener presente que Cuzco y la región del Titicaca eran zonas económicamente independientes (Alcina, 1993: 11), y que la expansión de su poder, sobre zonas geográfica y culturalmente diferentes con niveles importantes de autosuficiencia, puede haber derivado en el énfasis de una oposición, característica, además, del pensamiento andino. En las siguientes líneas analizaremos más estos planteamientos.

1. Las bases ideológicas y religiosas

La preponderancia que acabamos de mencionar aparece significada básicamente de dos maneras: Primero, en la memoria oral que señalaba, en términos ideológicos, la disposición

de un cosmos establecido por divinidades panandinas que tuvieron origen y actuaron en las tierras altas de los Andes para, a partir de allí, organizar las regiones costeras. Segundo, en documentos coloniales de clara inspiración andina, como por ejemplo la *Instrucción* del Inca Titu Cusi Yupanqui. Este escrito de 1570, que en buena medida refleja una opinión cuzqueña, constituye un testimonio valioso para escudriñar la ideología incaica, debido a que, entre otras razones, fue confeccionado para mostrar el punto de vista de la élite de los incas sobre diversos asuntos relacionados con la época de instalación de los españoles en los Andes. El texto, sin embargo, contiene información importante sobre algunas cuestiones relativas al mundo andino de aquel entonces.

Centrando en primer lugar nuestro análisis en el estudio de este documento, podemos decir que en la llamada *Instrucción de Titu Cusi* es muy fácil advertir una idea negativa acerca de los hombres de la costa, a través de términos y conceptos despectivos. En efecto, para el Inca Titu Cusi los hombres de la costa, específicamente la población tallán, a la cual se menciona bajo la genérica denominación de "yunga", no sólo es *distinta* sino *despreciable*, adjudicándosele por ello graves vicios y defectos.

Es cierto que tal desprecio -conforme lo consignan algunos escritos del siglo XVI- debiera asociarse en primera instancia a situaciones concretas ligadas a hechos derivados de la conquista española como sería por ejemplo el primer contacto de Pizarro y su gente con los habitantes de las tierras calientes aledañas al mar y la desinformación que por parte de ellos padeció el Inca Atahualpa. En efecto, Titu Cusi se refiere despectivamente a los tallanes cuando cuenta que fueron ellos quienes con sus equivocadas informaciones lo indujeron al error:

"[Manco Inca] tubo nueva por çiertos mensajeros que vinieron de allá [Cajamarca] de un hermano suyo, mayor aunque bastardo, llamado Atauallpa, y por unos yndios yungas tallanas que residen en la orilla del Mar del Sur, quinze o beynte leguas del dicho Caxamallca, los quales dezian que abian bisto llegar a

su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro avito y traje que parecían viracochas..." (Titu Cusi Yupanqui [1570] 1992: 5 y 8)

Esta versión siguió circulando en el siglo XVII y es así como fray Diego de Molina narra lo siguiente:

"...estando los pescadores del Inca tendiendo sus redes, vieron venir una nao de españoles, admirándose de ver la máquina yendo a dar noticias al Inca del prodigio le dixeron: poderoso señor, has de saber que hemos visto una gente extraordinaria, blancos, rubios y barbados, y que a modo de nuestros carneros traen otros animales grandes; también traen otros con cuernos[...] Comunicó el inca con los de su consejo la embajada de los pescadores y les dixo: Verdaderamente, según lo que estos dicen, esa gente que viene es grandiosa y digna de ser servida, porque por las señas son diferentes de nosotros, y sin duda son hijos de nuestro gran Viracocha..." (Molina, fray Diego de [1649] 1928: 63)

De otro lado, pareciera que desde un punto de vista andino y particularmente cuzqueño, ser distinto equivalía a "extraño", vale decir, ajeno a la propia cultura, aún cuando la disyunción no excluya la complementariedad. En el texto que se atribuye a la inspiración de Titu Cusi advertimos una sutil distinción entre los "yungas tallanes" y los "mensajeros" que vienen de parte de Atahualpa. Para referirse a los primeros se acude a una doble diferenciación de localización y de etnia: es decir, yungas o "habitantes de las tierras calientes" y tallanes o gente de "otra cultura y organización"; en cambio, a los otros pobladores del Ande que aparecen mencionados en la cita se los caracteriza simplemente como "mensajeros de Atahualpa", vale decir, que en ese caso no se consideran cuestiones culturales o de ubicación geográfica sino de otra índole (función y adscripción política en relación con un miembro de la élite incaica), situación que, aunque delicada, sin embargo no los colocaría en la condición de extraños sino todo lo contrario, como miembros allegados a la élite.

Apuntando a los aspectos ideológicos del problema, es conveniente indicar que, para entender las razones que llevaron a plasmar en los documentos un antagonismo tan abierto entre los hombres que vivían al pie del mar y los habitantes de altura, debe considerarse que los españoles recogieron de manera fundamental una tradición oral predominantemente cuzqueña que planteaba la presencia inca como ordenadora de un cosmos y que, por lo tanto, llevó a los hispanos a entender que la civilización andina tuvo su nacimiento en la organización cuzqueña cuyos núcleo se ubicaba precisamente en la zona alta de los Andes, imponiendo una organización compleja de exclusivo origen serrano sobre las anteriores y, permanentemente desarticuladas, sociedades costeñas que los cronistas solían calificar como simples "behetrías".

Sin embargo, en varios de esos documentos se advierte una oposición dual: arriba/abajo característica del pensamiento andino. Poupney Hart ha indicado que en *Los Comentarios Reales* del Inca Garcilaso se plasma una oposición que privilegia a los pueblos de la sierra (los de arriba) con respecto a los de la costa y la montaña (los de abajo), cuestión que ya se perfilaba en la *Instrucción* de Titu Cusi, quien manifestó su desprecio hacia pueblos de abajo, con sus yungas tontos y de poco fiar como sus antis antropófagos (Poupney Hart 1994: 5-7).

A diferencia del sentido que los españoles confirieron a la alteridad, en el pensamiento andino la idea de complementariedad se constituyó, junto con la noción de oposición, en un principio fundamental de su cosmovisión, siendo necesarios el uno al otro en la búsqueda del ideal de equilibrio o armonía del cosmos y ordenación, que determinan una particular comprensión de la realidad. Estos criterios básicos servirán para configurar la manera en que se llega a entender al otro desde la óptica andina.

"Sin embargo, el corte entre los mundos no era radical: los yungas son consultados como fuente de información juzgada como digna de consideración por el Inca, los Antis actúan como fieles aliados, y sobre todo, la ida del Inca hacia el Antisuyu se

puede leer como movimiento hacia una alteridad reconocida como tal, subrayada (señalada por la antropofagia), irreductible pero aceptada, y aun, tal vez, deseada como fuente de esperanza, como retorno vivificante, en un esquema que nos aleja por cierto del tratamiento occidental de la alteridad cultural". (Poupeney Hart 1994: 7).

La diferenciación resulta necesaria cuando se trata de hacer identificaciones y establecer identidades. Debe tomarse en consideración que la existencia del Tawantinsuyu supone una sacralización del espacio ordenado por la divinidad y conservado por las autoridades, en particular debido a sus funciones religiosas. El espacio andino (con todo lo que contiene) debe ser entonces entendido como una "geografía sagrada" en la que destacan los opuestos-complementarios constituidos por los suyus.

En cuanto al aspecto religioso, la situación no es menos compleja; debe considerarse una primera y clara diferenciación en relación a la existencia de dos grandes divinidades Wiracocha y Pachacámac:

"Son divinidades similares, a la vez que claramente diferenciables; ambas están en el cielo, o "fuera de este mundo", Wiracocha es el dios que está "...en los fines del mundo..." como señala el conocido Cristóbal de Molina, autor de una Relación de las fábulas y ritos de los Incas, escrita hacia 1575. Pachacámac se hunde en el mar (¿también un "fin del mundo"?) como relata el agustino fray Antonio de la Calancha. De alguna manera, es claro que Wiracocha es un dios de los fenómenos meteorológicos, pues hace llorar fuego del cielo, mientras Pachacámac es una divinidad ctónica, del subsuelo, productora de los terremotos" (Pease, 1982: 14)

El carácter opuesto de estos dioses los hace a su vez complementarios y, a pesar de la expresa diferenciación, se observa con claridad -como lo apunta Pease- su similitud, pues ambas divinidades ordenan el mundo para ubicarse luego en sus confines; Wiracocha se relaciona con los fenómenos meteorológi-

cos y Pachacámac con los del subsuelo. Al respecto, no hay que olvidar que en la cosmovisión andina las oposiciones no están reñidas con la complementariedad y por lo tanto tampoco eliminan ciertas similitudes.

El espacio en el que se mueve el dios Pachacámac es el que está directamente asociado con el mar, y los héroes (hombres y mujeres) a los cuales la tradición oral confiere tareas ordenadoras (o "civilizadoras") tienen por lo general en el mar el término de sus afanes. Tales los casos de Tumbé y Guayanay, quienes en la tradición referida por el cronista Anello Oliva aparecen actuando en un espacio directamente vinculado al mar y el extremo de la costa norte. Tenemos asimismo a Cavillaca en la costa central, en la versión recogida por Ávila o la que se refiere a Nailamp en la misma costa norteña conforme a la tradición que recogiera Cabello de Balboa, por citar algunos ejemplos.

La oposición entre las poblaciones de la costa y la sierra parece representarse en el antagonismo de los dioses. Así por ejemplo, en la versión sobre las cuatro edades contenida en la tradición de Huarochirí se mencionan huacas como Yana[na]mca Tutañamca y Huallallo, que aparecen vinculadas a la población yunga que habita en el territorio de la costa central, espacio que, sin embargo, está directamente asociado a la sierra, representada en este caso por el dios Pariacaca, quien resulta finalmente vencedor.

Los dioses de la costa, según su propia tradición oral, tienen una actuación que se inscribe en la configuración de cosmos anteriores a la aparición de divinidades panandinas de origen serrano, quienes a su vez realizan ordenaciones posteriores a partir de su desenvolvimiento en escenarios de altura conforme a la mitología que predominaba en vísperas de la presencia hispana en los Andes. Es el caso de la tradición oral recogida por Ávila en Huarochirí.

Sin embargo, otras versiones se mantuvieron evidentemente en vigor en la costa pese al predominio inca en la región

y, debido a la citada persistencia, pudieron ser recogidas por los cronistas. Dichas tradiciones orales nos remiten a dioses y héroes de neto origen costeño, tal es el caso de Naylamp, héroe convertido en dios cuya mitología toma como referentes diferentes elementos culturales propios de sociedades distintas a las serranas que más bien pudieron haber servido de modelo a las organizaciones de altura.

Por ejemplo, en la versión que recogió Cabello de Balboa y que da cuenta del origen de Chimú, se proyecta la imagen de una estructura política dispuesta en torno a un gobernante mayor. Las funciones parecen bastante bien establecidas y la riqueza y el poder de Naylamp se expresan de varias maneras destacando las siguientes:

- 1) Origen (costa norte)
- 2) Dominio fluvial y marítimo (gran flota de balsas),
- 3) Numerosas mujeres en calidad de "concubinas" además de una "mujer principal". Si consideramos, en líneas generales el importante rol de las mujeres en la estructuración del parentesco andino debemos tener en cuenta el hecho de que la relación del gobernante con numerosas mujeres indican los alcances de su poder en términos de numerosas relaciones sociales. Criterio que queda demostrado a lo largo del relato,

"Quedo con el Ymperio y mando de el muerto Naylamp, su hijo mayor Cium el qual casó con una moza llamada Zolzolñi; y en esta y en otras concubinas tubo doce hijos varones que cada uno fue padre de una copiosa familia..."
(Cabello Balboa [] 1951: 329,

- 4) Enorme séquito (en calidad de seguidores) y miembros de una importante "corte" cuyos integrantes tenían funciones específicas que son presentadas por el cronista como servicios recibidos por el soberano: andero, cocinero, trompetero, etc. tratándose en todo caso de actividades de carácter ritual.

"...Pita Zofi que era su trompetero ó Tañedor de unos grandes caracoles, que entre los Yndios estiman en mucho, otro Ñinacola que era el que tenía cuidado de sus andas y Silla, y otro Ñinagintue a cuió cargo estaua la vevida de aquel Señor a manera de Botiller, otro llamado Fongasigde que tenía cargo de derramar polvo de conchas marinas en la tierra que su Señor auia de Pisar, otro Occhocalo era su Cocinero, otro tenía cuidado de las uncciones, y color con que el Señor adornava su rostro, a este llamauan Xam muchec tenía cargo de bañar al Señor Ollopcopoc, labrava camiseta y ropa de plumas, otro principal muy estimado de su Príncipe llamado Llapchiluli,..." (Cabello Balboa Op. cit.: 327).

Debe destacarse que la actuación de dioses y héroes quedan asociadas a espacios diferenciados y opuestos, los mismos que deben ser entendidos, como se ha dicho, en términos de "geografías sagradas" y asimismo que el predominio incaico que adquiere un carácter panandino, sin eliminar las distinciones ni abolir las tradiciones del ámbito costeño, tiende a lograr un interconexión p síntesis tal que lleva a la unificación de dicha memoria oral.

De esta forma encontramos que en unas y otras se plantea la idea de un espacio vinculado en una unidad mayor como la que se desprende de la noción de Tawantinsuyu (el mundo conocido) o el espacio ceremonial y social correspondiente a la época de la hegemonía inca en los Andes (el "cosmos" organizado por los gobernantes cusqueños). Así, junto con la preponderancia inca encontramos que divinidades como Wiracocha aparecen ordenando el mundo desde el altiplano hasta la costa pero es la divinidad solar, correspondiente a la etapa del desarrollo o expansión inca quien alcanza al espacio del litoral del Pacífico, "venciendo" a las divinidades de la costa, situación que se observa por ejemplo en la mitología de la costa en la pugna entre Pachacámac y el Sol, según información recogida por Calancha (Calancha, [1638] Lib. II, cap. XIX: 412-414).

Estamos considerando de esta forma a la dualidad como

categoría esencial para entender la realidad por los hombres andinos. Desde la perspectiva de los gobernantes del Cuzco, que podríamos considerar un punto de vista "serrano", la costa y sus habitantes significan un extremo opuesto que marca en la diferenciación la existencia de la propia identidad. Estando en situación privilegiada o de dominio, las sociedades de altura se ubican así como *hanan* respecto a las de las zonas bajas quienes a su vez serían *hurin*.

"En general las connotaciones que se otorgaba a los grupos étnicos selváticos fueran Chunchos, Antis u otros, se refieren a una marginalidad, una asocialidad. Serían los seres por antonomasia opuestos a la cultura, a lo social. Lo que aquí se remarcaría más aún por qué en este caso, van desnudos (con todo lo que ello implicaría además en cuanto a elementos en juego de los textiles), no pertenecen siquiera a una "nación" identificable por su ropaje". (Martínez 1994, VI: 168-169).

La trayectoria de Wiracocha y sus ayudantes marcará asimismo las diferencias y la oposición entre costa y sierra; otro tanto sucederá con Pariacaca. Según la versión que recogiera Sarmiento de Gamboa, Wiracocha se desenvuelve por las zonas altas, particularmente del sur andino: Collao y Cuzco (lugares que se constituirán en una zona "intermedia") para finalmente perderse en el mar. En cambio, sus colaboradores se mueven hacia el este y el oeste respectivamente, en espacios que toman como referentes la selva o montaña y la costa del Pacífico:

"Y los dichos criados suyos, obedeciendo el mandamiento de Viracocha, dispusiéronse al camino y obra, el uno fue por la sierra o cordillera que llaman de las cabezadas de los llanos, sobre el Mar del Sur, y el otro por la sierra que cae sobre las espantables montañas que decimos de los Andes, situada al levante del dicho mar. Por estas sierras iban caminando y a voces altas diciendo: "¡Oh vosotros, gentes y naciones, oid y obedeced el mandato del Ticci Viracocha Pachaya[chá]chic, el cual os manda salir, multiplicar y hinchar la tierra!". Y el mismo Viracocha iba haciendo lo mismo por las tierras intermedias de sus dos criados..." (Sarmiento de Gamboa [1572] 1947: 109).

Según la versión anterior, las vertientes oriental y occidental de los Andes se conformarán como espacios opuestos entre sí pero *secundarios* respecto al centro, ordenado directamente por el dios Wiracocha.

Existen además otros elementos de diferenciación. En la tradición oral de Huarochirí por ejemplo, la pugna entre Cuniraya y Cavillaca marca la separación de dos espacios señoreando en el mar las diosas femeninas y en tierra (alturas) el dios masculino Cuniraya Wiracocha.

En tal sentido la "costa", sus poblaciones, dioses y gobernantes serán concebidos desde el punto de vista "serrano" como antagonistas, constituyéndose como un mundo u ordenamiento anterior y distinto; por lo mismo, se entiende como una virtualidad que amenaza a la nueva disposición del mundo (y las sociedades) establecida por los incas.

Este criterio se aplicaba también a la inversa, lo que a nuestro juicio queda demostrado en la versión que en el siglo XVII recogió Anello Oliva (Oliva [1630] 1895, Capítulo II del Libro Primero: 46-50) en la cual la tradición que captaron inicialmente los españoles en el siglo anterior se muestra modificada, de tal suerte que el origen del predominio incaico y la existencia del llamado Tawantinsuyu se asocian a la presencia de héroes y gobernantes procedentes de los extremos de la costa norte en el relato que en otra oportunidad llamamos el mito de los hijos de Atau (Regalado, 1983).

2. Los fundamentos políticos y económicos

Es perfectamente comprensible que las distinciones y las pugnas se establecieran también sobre la base de la existencia de economías diferentes, en regiones que poseían sus propias particularidades geográficas, de clima y medio ambiente. No debemos olvidar al respecto que con el mismo término "yunga" se denominaban a las "tierras calientes", no sólo las del litoral marino sino también a las que se hallaban a mayor

altura. Por extensión el término fue aplicado a sus pobladores. Tal es el caso de las tierras que se ubicaban en la actual Santa Cruz de la Sierra (Bolivia). En esos lugares las condiciones del clima determinaban la facilidad de desarrollar cultivos que, como la coca, resultaban excedentes de enorme valor para la economía andina en general y en particular para los incas.

La pugna por el control del espacio y la hegemonía política (sobre todo por la presión de los pueblos serranos sobre la costa) y aún de "identidades culturales" disímiles es otro criterio a considerar para entender los conflictos y las diferenciaciones entre costa y sierra; aún así, debemos admitir que es posible hablar, en líneas generales, de un sólo universo cultural que hacía indispensable la oposición de ambos mundos según los moldes de la cosmovisión andina.

Fueron abundantes las diferencias culturales, aunque muchas veces éstas parecen mínimas ante nuestros ojos puesto que se trata de distinciones de matiz de un mismo patrón cultural. Por citar un ejemplo mencionado por Gareis al referirse a los hechiceros, notamos que los de la sierra actuaban individualmente y los *cauchu* de los llanos no sólo se reunían en juntas nocturnas sino que formaban organizaciones fijas de estructura jerárquica signada por una disciplina militar (Gareis 1993: 602-603)

Volviendo a las distinciones económicas y de organización, hay que hacer notar que la articulación de las organizaciones serranas se produjo sobre la base de un esquema vertical, mientras que en las zonas del litoral ésta se estructuró valle a valle, de manera horizontal. La oposición de ambos universos culturales y la pugna entre ellos se tornan, según parece evidente, en una actitud despectiva de los cuzqueños frente a las poblaciones costeñas, que por lo demás se presentan como poderosas en su medio y con una economía ordenada de manera distinta. Será nuevamente Titu Cusi quien exprese esta opinión:

"Peores sois [los españoles] que los yungas, los cuales por un

poquito de plata mataran a su padre y a su madre y negaran todo lo del mundo". (Titu Cusi Yupanqui Op. cit.: 34)

En líneas generales, podríamos considerar que las sociedades de la costa, amén de ser altamente jerarquizadas, situación en la que no diferían de las serranas, parecieron basar sus relaciones sociales y económicas en criterios apoyados menos fuertemente en el parentesco² y mucho más en un "pragmatismo" vinculado a las relaciones valle a valle, fundadas a su vez en la producción artesanal, en la construcción y en el uso de canales de irrigación, caminos y establecimientos. Con una economía que complementaba muy bien la agricultura con actividades extractivas y manuales especializadas, pueden haber sido entendidas demasiado distintas por los hombres que se afincaban en las zonas altas que dependían más señaladamente de la actividad agrícola y para quienes la búsqueda de espacio vertical para cultivar era de especial importancia.

Si por lo demás, el orden inca plasmaba una "oposición" real e ideológica respecto al orden Wari, su inmediato antecesor, y los de Chimú o Chincha, sus contemporáneos, debemos entender la existencia de un conflicto que se explica por sí sólo en términos económicos cuando advertimos que Wari, Chimú y Chincha tienen algo en común: el peso otorgado en dichas organizaciones al intercambio de manufacturas.

A pesar de todo, en las informaciones ofrecidas por los españoles que tuvieron oportunidad de ver el funcionamiento de las sociedades andinas en la fase inicial del encuentro, existen testimonios que parecen contradecir en parte lo que estamos postulando; vale decir, que los datos ofrecidos sobre todo por los cronistas soldados indican la singular relación entre el inca y los gobernantes de la costa, como aquel que llaman "señor de

2 Probablemente las reglas de parentesco y las obligaciones sociales derivadas del mismo fueran diferentes a las de las poblaciones de altura lo que en el caso de los pueblos de las zonas bajas daría la apariencia de un ordenamiento social menos anclado en el parentesco. Este es un asunto puntual que merece un estudio más detenido.

Chincha". Más adelante, el mismo Inca Titu Cusi Yupanqui nos da cuenta de la estrecha e importante relación de su padre Manco con los habitantes del Antisuyu, espacio escogido por ese inca para establecerse tras el fracaso del cerco del Cuzco.

Deberemos colegir entonces que detrás del desprecio manifestado por los incas ("serranos") hacia los "yungas tallanes" (costeños) pudo existir algo más que la oposición dual, jerarquía de los espacios en la geografía sagrada o las diferencias culturales.

Podría tratarse de una "marginalidad" en cuya caracterización habría intervenido algún otro factor que no estamos tomando en cuenta o por lo menos no hemos enfatizado suficientemente. Vamos entonces a recapitular algunos conceptos para arribar a una nueva conclusión que ayude a resolver el problema planteado:

Durante los siglos XVI y XVII las crónicas indígenas y españolas refieren una oposición antagónico-complementaria entre las sociedades y poblaciones de altura ("sierra") y de las zonas bajas y ("costa" y "montaña"). Ésta se expresa en la documentación colonial y en particular en la tradición oral que refiere la ordenación y la organización del espacio andino y las sociedades contenidas en él, a cargo de dioses y héroes. Parte de esa mitología incorpora la presencia incaica dominando finalmente en los Andes.

El fundamento de la oposición-diferenciación se constituye en el marco de una cosmovisión andina donde juegan con claridad las nociones de disyunción y complementariedad y la existencia de mundos ordenados por diferentes divinidades.

Asimismo, existen variados referentes culturales que marcan esa diferenciación que, durante la época del predominio incaico y desde el primer momento de la conquista española, devienen estereotipos que marcan la visión despectiva (proclamada más de una vez) por los habitantes de altura respecto a los pobladores de la costa. En el origen y sostenimiento de tal

actitud deben contemplarse pugnas derivadas de organizaciones diferentes que se opusieron constantemente antes y durante la conquista hispana de los Andes.

Vistas así las cosas, intentaremos avanzar en la comprensión de este fenómeno de distinción que operó constantemente en la conformación de las relaciones entre los pueblos del área andina. Advirtamos que los españoles parecen haber observado con más o menos cierta claridad el hecho de que, en esta porción del continente y formando parte de lo que ellos creyeron entender era "un Imperio Incaico", existían diferentes "naciones" o grupos étnicos relacionados de diferente manera con el Cuzco.

Dichas sociedades gozaban a la sazón de un prestigio también diferenciado y las relaciones entre sí (incluyendo el vínculo con el propio Cuzco) parecen haber estado jerarquizadas en función de un esquema dual bajo criterios de orden religioso no ajenos a consideraciones económicas y de equilibrio político. Por esta causa, cuando se plantea la idea de una "marginalidad" nos vamos a topar con situaciones disímiles y variadas. Tenemos el caso de los urus, antiguos habitantes de la región del Titicaca, confinados en el lago pero que aparentemente gozaban de un gran prestigio religioso, aunque que por lo menos hacia la época de la llegada de los españoles tenían escaso contacto con los incas y el resto de pueblos andinos. También se puede mencionar a los antis, con quienes los incas tuvieron un limitado contacto y a quienes consideraban distintos, hecho que no fue impedimento para que los incas que actuaron durante los primeros cuarenta años de la colonización española se vincularan estrechamente a ellos habitando en su espacio. Es más, la región del Antisuyo es entendida en aquel momento como un dimensión a partir de la cual el inca podría recomponer el orden perdido (Regalado, 1987 y 1993)

Cuando se trata entonces de la relación de los incas con los habitantes de las zonas bajas y calientes, tenemos pues que el panorama no resulta uniforme y, según las informaciones recogidas en el XVI, si bien obraba una disyunción respecto de

las poblaciones de altura, el carácter despectivo que parece expresar la oposición sólo se aplicaba al caso conocido de los "yungas tallanes", quienes a criterio de un inca como Titu Cusi resultaban poco confiables y mezquinos.

Esto último nos lleva a señalar que si bien existieron varios criterios de diferenciación u oposición, el menosprecio manifestado por el inca respecto a los tallanes no tiene por qué extenderse en su exacta connotación a todos los habitantes de las zonas bajas o calientes. Si bien mayormente la disyunción se da para la generalidad de estas poblaciones, el desdén se aplica en el caso mencionado a los tallanes en particular, obediendo seguramente a razones de orden político.

Ello debió responder a la ambigua conducta de los curacas tallanes respecto al Cuzco y a los españoles al momento de iniciarse la invasión hispana y por la situación de conflicto abierto con el Cuzco que al parecer era un fenómeno que se venía dando cuando arribó Pizarro a esa parte de la costa. Esta situación puede explicarse mejor aún si consideramos que la coyuntura está constituida por una "crisis sucesoria" incaica que significaba, por definición, una reconfiguración del Tawantinsuyu, "*el mundo ordenado por los incas*" (Regalado, 1993).

BIBLIOGRAFÍA

Alcina Franch, José

1993 "Los orígenes del estado Inca". En *Revista de Indias*, Vol. LIII, N° 197 pp. 9-22

Cabello Balboa, Miguel

[] 1957 *Miscelánea Antártica*, Estudio preliminar de Luis E. Valcárcel. U.N.M.S.M., Lima.

Calancha, Fray Antonio de la

[1638] *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta Monarquía*. Pedro Lacavallería, Barcelona.

Gareis, Iris

1993 "Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas. En *Revista de Indias* Vol. LIII, N° 198 pp. 583-612

Gasca, Pedro de la

[1553] 1976 "Descripción del Perú" Transcripción de Juan Freile G. En *Revista del Archivo Histórico de Guayas*, Guayaquil N° 9, Junio pp.46-49

Iinca Titu Cusi Yupanqui

[1570] 1992 *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro*. Estudio preliminar y Edición de Liliana Regalado de Hurtado. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Martínez Cereceda, José Luis

1994 *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Molina, Fray Diego de

[1649] 1928 *Sermones de la Quaresma en Lengua Quechua*. Por el

Pe.(...) de *El Orden de San Francisco, Cura de Guánuco, etc.* Editado por Carlos A. Romero ("Un libro interesante"). En *Revista Histórica*, IX pp. 62-69, Lima.

Oliva, Juan Anello

[1630] 1895 *Historia del Reyno y las provincias del Perú*, Lima.

Pease G.Y., Franklin

1982 *El pensamiento mítico*. Antología Biblioteca del pensamiento peruano. Selección, prólogo y bibliografía del autor. Mosca Azul Editores, Lima.

Poupeney Hart, Catherine

1994 "Entre alteridad y diferencia. Reapropiaciones autóctonas en crónicas del contacto (área andina)". En *Plural Revista de Estudios Culturales*, pp. 1-7. La Paz (En prensa).

Regalado de Hurtado, Liliana

1983 "Un contexto legendario para el origen de los mitmaquna y el alcance del prestigio norteño". En *Revista Histórica Pontificia Universidad Católica*, Departamento de Humanidades, Vol. VII, No. 2 pp. 255-286. Lima

1987 *La élite incaica frente a la crisis del Tawantinsuyu* (Tesis doctoral) Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú.

1992 *Religión y evangelización en Vilcabamba (1572-1602)*. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

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

Sarmiento de Gamboa, Pedro

[1572] 1947 *Segunda Parte de la Historia General llamada Índica*

Edición y prólogo de Angel Rosenblat, Emecé, Buenos Aires

Todorov, Tzvetan

1987 *La conquista de América. La cuestión del otro. Siglo XXI, México.*

El surgimiento de hombres poderosos en las sociedades segmentadas de la frontera inca: El caso de Machimolonko (*)

Oswaldo Silva Galdames

Cristiana Farga Hernandez

Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile

Introducción

El área comprendida entre los interfluvios de los ríos Aconcagua y Maipo, habitada por un conjunto de linajes mapudungún parlantes, tradicionalmente aglutinados bajo el nominativo "picunche", tiene escasas referencias documentales para la época del enfrentamiento con los ejércitos al servicio de los incas, cuyos dominios efectivos coincidieron con los linderos meridionales de los «mapuche del norte». Las noticias proporcionadas por los cronistas de la expedición de Almagro (1536) no abundan en descripciones de sus estructuras económicas, sociales y políticas. Testimonios posteriores nos permiten inferir que en dicha época fue posible la aparición de un *big man*, para emplear la expresión de Sahlins (1961;1968), identificado en la persona de Michimalonko, señor de la mitad de arriba del valle de Aconcagua, quien, al decir de Bibar (1558: 51-52), tenía trabada una cerrada lucha contra Quilicanta, "*uno de los yngas del Piru (que) estava puesto por el ynga en esta tierra por governador*".

Hacia 1540, según el mismo informante, en el valle del Aconcagua, llamado Chire en tiempos de Almagro, había dos señores: "*Sus nombres son éstos: el uno, Tanjalongo, éste manda de*

(*) Este trabajo forma parte del Proyecto Fondecyt 1940487.

la mitad del valle a la mar. El otro cacique se dize Michimalongo, éste manda y señorea la mitad del valle fasta la sierra. Este ha sydo el más temido señor que en todos los valles se a hallado" (Bibar, 1558:50).

Del destacado en la cita anterior se desprende que Valdivia y sus compañeros no habían encontrado un jefe con más poder en los señoríos existentes entre los valles de Copiapó y Choapa, zona que correspondía a la ocupación diaguita, organizados, quizás por disposición incaica, como sociedades duales (Hidalgo, 1973). Tratándose de grupos aldeanos que asimilaron rápidamente el dominio incaico y sirvieron con entusiasmo la mita militar empleada para extender los dominios cuzqueños sobre territorios mapuche (Silva, 1978;1982), llama la atención que los hispanos percibiesen a Michimalonko como el "más temido" de los jefes locales. Siguiendo a Bibar (1558:47) nos informamos que cuatro leguas al norte del río Aconcagua, en un pequeño valle denominado Palta, emplazado entre aquel torrente y el de Choapa, Pedro de Valdivia: "*Allegó donde estava un cacique que se llamaba Atepucho con una guarnición de yndios para guarda de su persona, porque tenía continuamente guerra con el cacique Michimalongo...*"

Pero no sólo éste mantenía una lucha contra quien podría representar el más meridional de los señores diaguitas sometidos al imperio incaico. También tenía en jaque a Quilicanta, gobernador o representante del Estado Inca en Aconcagua, a quien Bibar sindicaba como cuzqueño (1558:52), señalando que: "*Hera principalmente adverso suyo Michimalongo, el qual le quiso matar. Viendo el Quilicanta la enemistad que le tenían y le mostravan, ajuntó a todos sus amigos, y vino a poblar el valle y rrio de Mapocho, y de allí le hazía la guerra a los caciques Michimalongo y Tanjalongo, la cual tenían muy travada quando el general (Pedro de Valdivia) allegó con los christianos a esta tierra"*, lo que ocurrió a fines de 1540. ¿Cómo podía hacia aquella época un lonko o cabeza de linaje, transformado en toqui, jefe militar, desplazarse haciendo la guerra, con éxito a juzgar por las conductas temerosas de sus enemigos, sobre una superficie que superaba, latitudinalmente, los 100 kilómetros? ¿Qué le

permitió oponer una feroz resistencia contra los españoles mientras Atepuído y Quilicanta se rindieron prontamente? (Bibar, 1558:51-52). Postulamos que ambas preguntas pueden responderse dentro del escenario de un marco de alianzas y reciprocidades que posibilitaban el surgimiento de líderes en sociedades tan segmentadas como la mapuche, cuyo poder descansaba en un bien ganado prestigio personal, basado tanto en la generosidad con que distribuía bienes en festejos y ayudas privadas, como en su elocuencia, atribución de poderes mágicos y proezas guerreras.

El ejercicio de la autoridad en las sociedades segmentadas

Generalmente, los antropólogos emplean el nombre de "tribu" para designar a aquellas poblaciones que se autodenominan con el mismo gentilicio, poseen similar lengua y costumbres semejantes, pero que no reconocen como jefe único a alguno de sus integrantes, careciendo, por tanto, de cualquier tipo de gobierno unitario. Ello impide que los agravios sean dirimidos por una autoridad con la fuerza suficiente para hacer cumplir sus decisiones. En estas circunstancias sólo es posible que el poder sea ejercido por quien se considere cabeza de un grupo familiar, cuyo tamaño es variable, otorgando a la tribu la configuración de una sociedad dividida en partes independientes: **los linajes** o grupos locales de parentesco, que viven sobre territorios reconocidos como propios y que actúan como grupos corporados, apelando a la fuerza para solucionar sus conflictos externos. Internamente, el jefe suele poseer la facultad para dictar órdenes, pero nadie puede dárselas a él.

En razón de que los segmentos o linajes se comportan como si fuesen una unidad política, preferimos utilizar la expresión de **sociedad segmentada** en lugar de tribu. Wolf (1981:82) acuñó el término de **comunidad corporativa cerrada** en su estudio comparativo de campesinos mesoamericanos y Java, el cual, a nuestro juicio, podría, conceptualmente, aplicarse también a los linajes mapuche, puesto que en ellos sus inte-

grantes mantienen a perpetuidad los derechos y pertenencia; y son corporaciones cerradas porque limitan estos privilegios a los de dentro e impiden la participación de los miembros en las relaciones sociales de la sociedad mayor.

Los linajes mapuche septentrionales eran patrilineales y patrilocales. Preferían el matrimonio entre primos paralelos. Organizados en familias extendidas, el núcleo residencial estaba compuesto por ruquerios o grupos de chozas habitadas por el padre y sus hijos casados. Estos se diseminaban a lo largo del territorio ancestral sin conformar aldeas en razón del tamaño del conglomerado y a la distancia que separaba a las unidades habitacionales. El poder de influencia de cada linaje estaba directamente relacionado tanto con su composición demográfica y el prestigio del lonko que lo encabezaba, como con la cantidad de *lanzas* o guerreros dispuestos a defender el terruño y a vengar ofensas inferidas a cualquiera de sus parientes.

El permanente estado potencial de guerra de "todos contra todos", como lo observara Hobbes en 1651, motiva la creación de inestables alianzas entre aquellos linajes menores cuando se ven impelidos a defenderse o a atacar a los mayores para hacer efectiva la justicia vindicatoria de afrentas.

Las coaliciones de linajes como forma de supervivencia en las sociedades segmentadas abren, especialmente al tener que enfrentar a invasores foráneos, el camino para el surgimiento de un líder capaz de aglutinarlos en defensa de sus tierras. El reconocimiento de su ascendencia descansa en la magnanimidad demostrada en los lazos recíprocos engendrados con anterioridad, especialmente hacia aquellos grupos más débiles que, a cambio de amistad y protección, le entregan hijas de sus propios lonkos.

Pedro de Valdivia dejó testimonio de la existencia de numerosos linajes menores cuando le escribe al emperador Carlos V que para «*aplacar los ánimos de los soldados*» procedió a entregar encomiendas sin conocer la realidad demográfica nativa, basándose en la relación que pudo obtener de: "*cantidad de in-*

dios desde este valle de Mapocho hasta Maui y muchos nombres de caciques; y es que, como éstos nunca han sabido servir, porque el inga no conquistó más de hasta aquí, y son behetrías, eran nombrados todos los principalejos, y cada uno éstos los indios que tienen son a veinte y treinta, y así los deposité” (1545:46).

Hemos destacado “*muchos nombres de caciques*”, porque pensamos que ellos representan a los linajes menores cuya escasa importancia parece no haber ameritado identificarlos con el onomástico de sus lonkos, como sucede con los linajes mayores. Mariño de Lobera parece referirse a ellos cuando relata la junta celebrada por los nativos comarcanos para determinar las acciones a seguir en su cruenta resistencia contra las huestes hispanas. A dicha reunión “*Concurrieron los principales capitanes y cabezas del reino, entre los cuales estaban el capitán Jaujalongo, Chingaimangue, Apoquindo, Butacura, Lampa, Mayponolipillán, Colina, Melipilla, Peomo, Pico, Poangué, Cachapoal, Teno, Gualemo y el general Michimalongo*” (1580:272). A éste le habría correspondido tomar la palabra, reconociéndose tácitamente que gozaba de gran prestigio (se le designa general) y del don de la elocuencia. En su discurso propone acordar la paz con los españoles a fin de terminar con las pérdidas humanas y las hambrunas que les afectaban. Los ancianos lonkos de las estirpes presentes escucharon con atención “*y algunos les pareció bien y a otros al contrario; y así algunos caciques y señores, y otros indios de mayor edad, hombres ricos que eran estimados, se levantaron en pie y aprobaron lo que el general Michimalongo había dicho, repitiendo las mismas razones declaradas por él y dándole muchas gracias por la solicitud y cuidado que tuvo de su remedio doliéndose de ellos*”. (1580:273).

El pasaje nos muestra a Michimalongo obteniendo el apoyo de las cabezas de linajes locales con quienes, probablemente, les unía antiguas alianzas y reciprocidades generadas con su propio grupo de parentesco en tiempos de la conquista incaica, ocurrida a lo menos tres décadas antes: “*Por otra parte, los hombres mozos y algunos ancianos y capitanes que en la guerra eran estimados, lo contradijeron, probando con sus razones que más valía morir peleando en defensa de su libertad y tierra que vivir en*

opresión para morir perpetuamente ellos y sus descendientes; sobre lo cual se alborotaron, inclinándose unos a una parte y otros a otra, queriendo venir a las manos y rompimiento; y como los más principales se arrimaron al parecer del general Michimalongo, prevalecieron contra los mozos". (Mariño de Lobera, 1580:2723).

Lo planteado en nuestro destacado, como un conflicto generacional, refleja antiguos pactos que no obligaban a ciertos "caciques" y a jóvenes, simplemente porque éstos no pertenecían a linajes que habían buscado y reconocido su liderazgo. La gran influencia de Michimalongo, en tiempos hispanos, se desprende de otro relato de Mariño de Lobera, señalando que entre los lonkos que Valdivia mantenía prisioneros en Santiago mientras él iniciaba las exploraciones hacia el sur, se hallaba: *"Quilacanta, que era gobernador de aquella tierra puesto por el rey Inga del Perú con gente de guarnición (...) a éste dijo Valdivia que pues había gobernado aquella tierra y tenía tanto mano en ella, diese luego traza en que o viniesen todos los indios de paz o se juntasen todos a hacerle la guerra, porque deseaba acabar de una vez con ello con bien o con mal. A esto respondió el capitán Quilacanta que él ya no era parte para lo uno ni para lo otro, por no ser obedecido después que entraron los españoles"* (1580:263), confirmando así que había perdido su papel protagónico en la Cuenca de Santiago. De ahí la insistencia de Pedro de Valdivia para: *"prender al general Michimalongo, porque teniendo cogido a éste, que era el caudillo, se entendía que todos los demás caciques y señores estarían sujetos a lo que él ordenase, obediéndole como a cabeza de gobierno en paz y en guerra"*. (Mariño de Lobera, 1580:260).

En una sociedad segmentada, la única forma de que una persona sea considerado jefe en períodos de paz o guerra debe asociarse a la necesidad de los linajes menores de contar con la alianza de uno más poderoso, especialmente ante la presencia de conquistadores extranjeros.

Hacia la época en que los cronistas destacan la personalidad de Michimalongo, (1540-1545), éste es descrito como un verdadero líder, con todas las características atribuidas a un

big man: "Porque aunque estos indios son comúnmente de bajos naturales y apocados en sus personas y modo de proceder en sus negocios, con todo eso hay algunos que representan el señorío y autoridad de sus linajes y oficios, y tal era este Michimalongo, cuya prudencia y sagacidad y otras buenas partes naturales autorizaban mucho su persona. Por esta causa era muy respetado de los indios y no menos por ser muy liberal y dadivoso para sus súbditos, y templado, y sobrio y compuesto en si mismo. Pues la virtud donde quiera es venerada aunque sea entre bárbaros y -lo que es más- amada de los mismos enemigos (...) Era este Michimalongo de buena estatura, muy fornido y animoso; tenía el rostro alegre y agraciado, tanto, que aún a los mismos españoles era amable" (Mariño de Lobera, 1580:266).

Es imposible rastrear la edad de Michimalongo pero hay indicios de que debía andar entre los 35 y 40 años. Debió nacer muy poco después de la llegada de los primeros contingentes diaguitas, en representación del Estado Inca, al valle de Aconcagua. No hay registro de que su padre haya ofrecido resistencia y, por tanto, pudo gozar de los privilegios otorgados a quienes pasaban a ejercer una especie de gobierno indirecto en nombre del monarca cuzqueño (Silva, 1982). Una de ellas era enviar al primogénito a la capital imperial, hecho que se desprende del texto con que Mariño de Lobera (1580:275-76) narra las paces concertadas entre los nativos y Pedro de Valdivia, ceremonia durante la cual éste se esmeró por: "*acariciar y regalar los indios principales, mayormente al general Michimalongo, al cual agasajó también doña Inés Juárez (...) y le dió algunas preseas, como peines, tijeras, chaquiras y un espejo. En recompensa de lo cual sacó él una pluma, y se la dió, diciendo que la tuviese en mucho, porque además de ser de una ave que se engendra y cría en lo más alto de los volcanes de la nieve, sin salir jamás de ella, tiene una maravillosa virtud, que es el no poder quemarse, como lo vería por experiencia*".

Allí se encuentran otras de las particularidades de un *big man*: los atributos mágicos. Hemos destacado que el ave vive en lo alto de los volcanes, morada del pillán, espíritu protector del linaje que encarnaba a su fundador, olvidado con el paso

de las generaciones. Además, resaltando su condición sobrenatural, no se encendía en contacto con el fuego. Ambos poderes misteriosos los manejaba Michimalongo, reservándolos, en clara manifestación de reciprocidad: *"para enviar al rey del Perú por haber recibido dél una muy particular merced una vez que vino a visitarlo a la ciudad del Cuzco, que fue sentarlo a su mesa, cosa que con ningún otro había jamás hecho"* (Ibid, 1580:275).

De regreso a Aconcagua, cargado de prestigio y, quizás, regalos recibidos de mano del monarca, logró manejar las relaciones con los representantes locales del Inca hasta que la llegada de Almagro le proporcionó la oportunidad de volverse contra ellos en castigo a la ayuda prestada a los europeos. Convertido en protector de aquellos linajes menores cuyos pequeños territorios eran arrasados, forjó nuevas alianzas mediante matrimonios exógamos que, junto con aumentar las energías destinadas a producir alimentos, chicha y tejidos, incrementaban su generosidad al redistribuir el producto del trabajo de sus mujeres en ceremonias rituales y sociales. Así acrecentó el prestigio personal, permitiéndole asumir, sin ser el más anciano, el cargo de lonko y la jefatura militar. Su dominio sobre el sector alto del valle de Aconcagua le otorgaba, por otra parte, acceso a las rutas de la sal provenientes allende la Cordillera de los Andes, a las vaguadas intermontanas donde ramoneaban los guanacos en verano y a las zonas aledañas al cordón de Chacabuco donde lo hacían en invierno. Sal y carne pasaron a ser otros productos importantes empleados en agasajar a los linajes que reconocían su autoridad.

De tal modo, Michimalongo rompió el panorama de unidades políticamente autónomas en el valle de Aconcagua y la Cuenca de Santiago, erigiéndose en autoridad reconocida por varios linajes ajenos al de sus ancestros. Aún cuando otros grupos locales de parentesco prefirieron mantener las alianzas con los representantes incaicos, la aparición de los hispanos y el sufrimiento de sus desmanes, ayudados por yanaconas andinos, varió la situación existente y Michimalongo, apoyado por gran parte de los comarcanos, se dio a la tarea, luego del retiro de Almagro, de intentar desalojar también a los

cuzqueños. En ese empeño estaba cuando irrumpió en el escenario Pedro de Valdivia, quien, tras ingentes esfuerzos, lograría domeñar su arrogancia, reflejada en el grito: "Ynchi Michimalongo", que quiere decir "Yo soy Michimalongo" (Bibar, 1558:56) y con el que enfrentó a los cristianos en sus primeros combates.

BIBLIOGRAFÍA

Bibar, Jerónimo de:

1979 (1550) *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*. Biblioteca Ibero-Americana Colloquium Verlag. Berlin.

Hidalgo, Jorge:

1973 *Culturas protohistóricas del Norte Chico. El testimonio de los cronistas*. Departamento de Historia, Universidad de Chile. Santiago.

Hobbes: Thomas

Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. 1949 (1651) Fondo de Cultura Económica, México.

Mariño de Lobera

1960 (1580) *Crónica del Reino de Chile*. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 131:125-562. Ediciones Atlas. Madrid.

Sahlins, Marshall:

1961 "The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion". *American Anthropologist*. 63:322-345.

1968 *Tribesmen*: Prentice Hall. Englewood Cliffs, New Jersey.

Silva, Osvaldo

1978 "Consideraciones acerca del período Inca en la Cuenca de Santiago (Chile Central). *Boletín* N°16. Museo Arqueológico de La Serena.

1982 "La expansión incaica en Chile: Problemas y Reflexiones". *Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología*. La Serena.

Valdivia, Pedro de

1545 "Carta al Emperador Carlos V". En *Cartas de Relación de*

la Conquista de Chile. Editorial Universitaria. Santiago.
1970:26-51.

Wolf, Eric

1981 "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central". En Llobera, Joseph, NR (compilador). *Antropología Económica*. Anagrama. Barcelona, 1981:81-98.

Territorio y etnicidad en los pueblos Mesoamericanos durante la época colonial

Marina Zuloaga
El Colegio de México

Introducción

La historiografía reciente sobre la sociedad indígena ha prestado una atención cada vez más preferente al tema de la organización político-territorial indígena en el momento de la conquista y su evolución durante la época colonial.

Uno de los hallazgos más importantes de esta historiografía ha sido la identificación de una estructura fundamental en la organización política mesoamericana: el altepetl. Este término (literalmente "agua y el cerro" en nahuatl),¹ designaba a un "grupo de gente organizada políticamente en un territorio".²

-
- 1 Bernardo Gracia afirma que a través de estos vocablos subyacía un concepto "de múltiple significación" que "estaba respaldado por la idea genealógica del dios tutelar que residía en las montañas, daba origen al agua y era la cabeza de los linajes locales: podía entenderse que el cerro es la tierra y de donde nace el agua, que es la vida. Las montañas y el agua eran asimismo propiedad patrimonial de cada colectividad. El concepto proporcionaba de esa manera un referente simbólico que englobaba a la tierra y a la fuerza germinal, el territorio y a los recursos, y aun a la historia y a las instituciones políticas formadas a su paso." García, *Los pueblos*, 73. El alto significado simbólico y la estrecha vinculación entre espacio y territorio es concebido como algo que es, al mismo tiempo sagrado y terrenal: sagrado porque es la dimensión espacial concedida por bondad divina a sus hijos y terrenal por que es el espacio geográfico y humano susceptible de sintetizar las necesidades cotidianas y la reproducción de las generaciones venideras", Carmagnani, *El regreso*, 103-104.
 - 2 Carrasco, *América indígena*, 69

Esta categoría sociopolítica -descrita como "la expresión más acabada de la organización política mesoamericana"³ había pasado desapercibida entre los historiadores dedicados al estudio de la organización política India. Gibson fue el primero en identificarla.⁴ Hasta ese momento los principales trabajos sobre la organización política y social indígena los habían realizado antropólogos que habían privilegiado los estudios sobre el nivel imperial, buscando los fundamentos económicos que permitieran entender el surgimiento y el mantenimiento de las grandes civilizaciones prehispánicas, así como sobre el calpulli, al que consideraron la unidad sociopolítica fundamental indígena.⁵ El altepetl era una entidad intermedia entre ambos niveles, caracterizada por estar "parcialmente definida por un gobernante dinástico y que contenía un conjunto de partes constitutivas separadas, cada una de las cuales era una unidad territorial que le debía obediencia y tributo al gobernante".⁶

A partir del estudio de Gibson, esta categoría se ha destacado como la más importante y funcional para explicar los procesos políticos y económicos de la sociedad india colonial.

Los altepeme (plural de altepetl) tenían una estructura unificada. Cada altepetl estaba constituido por diversos asentamientos jerarquizados en torno a un centro o cabecera.

3 García, *Los pueblos*, 67

4 Aunque paradójicamente no utilizó el término nahuatl altepetl sino el término compuesto cabecera-sujeto. Un comentario más extenso sobre esto se encuentra en Lockhart, *Charles Gibson*, 33.

Una amplia discusión sobre las múltiples y diversas acepciones y significados del altepetl se puede ver en García, *Los pueblos*, 75-77. En esta ponencia se utilizará el término pueblo al hacer referencia al altepetl.

5 Los trabajos citados en la bibliografía de Palerm y Wolf en el primer caso y de Carrasco en el segundo son los máximos exponentes de historiográficos de ello.

6 Citada por Lockhart, *Charles Gibson*, 33. Este autor ha definido, a su vez, el altepetl como "...any sovereign state; in central Mexican conditions, generally the local ethnic states the Spaniards were to call "pueblos". They became municipalities after the conquest..", *Nahuas an Spaniards*, 291

Su cohesión política y su identidad social se estructuraban en torno a una élite gobernante hereditaria.

La evolución de estas entidades políticas a lo largo de la época colonial es un tema controvertido. Pero un hecho ha sido constatado y destacado por los investigadores: desde el siglo XVII, en un proceso que cristalizó sobre todo en el XVIII, muchos de los asentamientos menores se habían ido independizando de sus antiguas cabeceras, alterándose la estructura interna de los territorios indios o altepeme.

Las interpretaciones acerca de este proceso varían. Mientras que algunos autores consideran este hecho como un resquebrajamiento y desintegración de los pueblos o territorios indios,⁷ otros piensan que no afectó la estructura territorial indígena y explican este proceso por la necesidad de recuperar el equilibrio entre la población y los recursos.⁸

En cualquier caso, uno de los puntos más importantes a resolver y que ayudaría a clarificar este proceso es identificar y tratar de explicar de qué manera se destruyó la identidad que ligaba al asentamiento separatista a su cabecera y cuál fue el modo en que se construyó su nueva identidad.

Efectivamente, a lo largo de la época colonial hubo algunos elementos que afianzaban la estructura múltiple del pueblo y otros que la debilitaban. La organización político-territorial diseñada tanto por las autoridades civiles, como las eclesiásticas, calcó -con algunas variantes- la estructura preexistente, de manera que tanto la organización política -el cabildo indígena- como la económica -las cajas de comunidad- y la religiosa -las parroquias- descansaban sobre la estructura del pueblo o altepetl, reproduciéndola, afirmándola y reforzándola.⁹ Frente

7 El mismo Gibson, *los aztecas, Pastor, reformas y campesinos*, y más matizadamente García, *los pueblos*

8 Así lo afirma Carmagnani en *El regreso*, 60

9 Aunque ha existido un cierto consenso sobre este punto entre los investigadores que han analizado este proceso (Gibson, Pastor, García,

a estas fuerzas favorables a la identidad del altepetl, existieron otras que la debilitaban y favorecían la identidad de las unidades menores que componían cada pueblo; tal vez las instituciones más importantes en la multiplicación de identidades que se plasmaría finalmente en las separaciones de los pueblos fueran las cofradías, dado que se ha demostrado que fue a través de un reforzamiento de los vínculos religiosos locales que los asentamientos con categoría de sujetos se autoafirmaron frente a sus cabeceras.¹⁰ Ello explicaría que la proliferación de las cofradías en la mayor parte de las áreas mesoamericanas coincidiera cronológicamente con el debilitamiento de la identidad de los pueblos y el reforzamiento de la de los sujetos.

En esta ponencia voy a analizar las visiones que la historiografía ha tenido acerca de las cofradías, para pasar después a hacer un ensayo de interpretación de su papel en el proceso de separación de los pueblos, ciñéndome al caso concreto de Michoacán, como caso particular que puede añadir algunos elementos explicativos al debate planteado.

Las cofradías como instrumento económico y social de la historiografía

Desde Gibson sabemos que las cofradías son, junto con las cajas de comunidad, las instituciones corporativas más importantes de la economía y sociedad indígenas. Si bien nuestro conocimiento de las cajas de comunidad es todavía bastante limitado, el creciente interés por las cofradías ha dado ya frutos muy importantes.

El "sistema de cargos" de las comunidades indígenas -las cofradías- ha sido durante décadas uno de los objetos centrales

Dehouve), hay historiadores que están en discrepancia con ello. Carmagnani, por ejemplo, niega este hecho en el caso concreto de Oaxaca. Véase el capítulo II de *el regreso*, especialmente páginas 55-57.

10 Véase García, *los pueblos*, especialmente capítulo 7

de las investigaciones antropológicas, que lo consideraban como "la estructura básica que regía el funcionamiento de la comunidad al abarcar la mayoría de los distintos aspectos de la vida social".¹¹

Si bien muchos de los trabajos antropológicos han sido acusados de funcionalistas y ahistóricos,¹² algunos investigadores advirtieron la necesidad de profundizar en la historia de estas instituciones, afirmando que "...parece probable que si los sistemas de cofradías y mayordomías del nuevo mundo fueran examinados a la luz de los datos históricos...el significado de estas instituciones sería muy claro..."¹³

A pesar de que esto se afirmaba en 1953, hasta el trabajo de Gibson no se inició esta tarea a la que se le ha ido prestando una atención cada vez más y más preferente.¹⁴

Gibson marcó profundamente la evolución de los estudios sobre las cofradías al abrir dos líneas de investigación sobre esta institución en ámbitos distintos, aunque profundamente relacionados: una en el político social y otra en el económico.

En el primer caso Gibson puso el énfasis en su importancia como fuerza de cohesión y de reforzamiento de la identidad indígena.

Esta idea ha tenido una gran trascendencia al haber sido recogida sin excepción por los historiadores posteriores que se han ocupado del tema, hasta el punto de conformar ya una imagen estereotipada que, resumida en pocas palabras, sería la

11 Carrasco, citado por Moreno Navarro, "El sistema de cargos", 251

12 Ver la crítica de Moreno Navarro, "El sistema de cargos", 253-256

13 Foster, citado por Moreno Navarro, "El sistema de cargos", 252

14 Esto se ejemplifica en los estudios de Gibson, *Los aztecas* y Farriss, *La sociedad maya* con veinte años de diferencia. Mientras que el primero le dedicaba a esta institución unas pocas aunque muy sugerentes páginas, el análisis de la cofradía en Yucatán forma una de las partes centrales en el libro de la segunda

siguiente: “..el sistema (de cofradías), además de funcionar durante la Colonia como estrategia de dominación sobre la etnia indígena se convierte, a la vez, en estrategia de supervivencia y autoidentificación de cada una de las comunidades en que aquella fue segmentada tras la conquista...”¹⁵

Esta misma idea está presente en Farriss, cuando afirma que “..los mayas transformaron la cofradía de un grupo de devotos que perseguían la salvación personal con contribuciones individuales en una institución pública sostenida por todos y dedicada al bienestar de toda la comunidad..”, así “..las cofradías son una de las adaptaciones más brillantes del pueblo maya a la adversidad del régimen colonial..”¹⁶

Gruzinsky comparte esta visión y explica cómo esta institución, uno de los instrumentos más importantes en el proceso de aculturación india, pasó a ser “..gradualmente apropiada y asimilada por los indígenas..”¹⁷

De la misma manera, para Margarita Loera las cofradías tenían la finalidad primordial la protección de la cohesión del grupo y el “... reforzamiento ideológico y económico de la comunidad y, sobre todo, las relaciones de reciprocidad que daban vida a la organización campesina..”¹⁸

Asimismo, en el modelo de Carmagnani sobre el proceso

15 Moreno Navarro. “El sistema de cargos”, 26. En un análisis realizado para Guatemala se expresa esta idea de forma muy similar: “..la cofradía es utilizada primero por los conquistadores para consolidar y legitimar ideológicamente el orden colonial pero luego por el colonizado para resguardar parte de la identidad perdida en aquellos procesos de enajenación que se le imponen por la fuerza, en este último caso, de modo simbólico se le puede apreciar como un reducto de resistencia cultural...” Rojas Lima, 20

16 Farriss, *La sociedad maya*, 414

17 Gruzinski, “Indian confraternities”, 220

18 Loera, “La herencia indígena”, 20

de reconstitución étnica en Oaxaca, las cofradías fueron uno de los pilares fundamentales.¹⁹

El segundo problema de investigación planteado por Gibson fue la relación y la semejanza estructural entre cajas de comunidad y cofradías y la importancia de esta relación en las estrategias económicas globales de la comunidad. Este tema ha sido retoñado por varios autores planteándose un problema historiográfico no resuelto todavía y de gran interés para la investigación futura.

Gibson comenzó observando la gran afinidad existente entre ambas pues *"los gastos de las tesorerías de los pueblos y los gastos de las cofradías tienen muchos puntos de semejanza entre los siglos XVII y XVIII, ya que unos y otros incluían pagos al clero, mantenimiento de funciones eclesiásticas especiales y cuidado de las ceremonias eclesiásticas.."*²⁰

Para explicarse esto, aventuró una hipótesis sobre el surgimiento de las cofradías: su proliferación en los siglos XVII y XVIII se explicaría *"porque las tesorerías seculares de los pueblos eran incapaces entonces de aportar sin ayuda los fondos que requería la Iglesia"*.

Así pues, según este planteamiento, durante el siglo XVI la caja de comunidad atendía los gastos civiles y religiosos y en los siglos posteriores la caja se vería ayudada en los gastos religiosos por las cofradías.

Si hacemos un rastreo de cómo ha sido desarrollada esta idea de la relación entre cajas de comunidad y cofradías en la historiografía, nos encontramos con que han sido muy escasos los autores que han reflexionado sobre este problema. Yucatán y Oaxaca han sido los escenarios más trabajados.

19 Carmagnani, *El regreso*, 132-137. Habría que añadir más autores a esta lista : Gosner, *Soldiers of the Virgin*, 96 ; Chance, *conquest of the Sierra*, 169

20 Gibson, *Los aztecas*, 134

Nancy Farriss, en su trabajo sobre Yucatán, hace un análisis de ambas instituciones, aunque prioriza especialmente el de las cofradías. En primer lugar sostiene que en la concepción maya no había una distinción clara entre los diversos impuestos recaudados, fueran civiles o religiosos. Por ello, la caja de comunidad era vista *"como un fondo común que se utilizaba en función de las necesidades: tributos, impuestos eclesiásticos, fiestas o cualquier otro gasto local.."*²¹

El siguiente paso en su análisis es mostrar cómo los mayas de Yucatán sustituyeron la caja de comunidad por la cofradía a fines del siglo XVII para preservar mejor esos bienes comunitarios ante el acoso de diferentes autoridades coloniales. En ese sentido, la cofradía como institución económica indígena derivaría de la caja de comunidad. Para Farriss existe una identidad funcional total entre ambas, sucediéndose en el tiempo y en sustitución la una de la otra y, en este sentido, explica que: *"..la caja de comunidad y la cofradía son simplemente dos términos españoles aplicados a lo que en esencia fue la misma institución..."*. Y continúa: *"..el cambio de denominación esconde una continuidad de propósito y organización y de este modo se ayudó a preservarla frente a la interferencia española"*.²²

Esta autora enfatiza la naturaleza plenamente india de ambas instituciones, manifestando cómo *"..tanto las cofradías como sus genitoras las cajas de comunidad, fueron una institución indígena"*, siendo *"..esencialmente fórmulas administrativas en las que se movilizaban los recursos de la comunidad para atender, a su manera, las propias necesidades de los mayas"*.²³

Otro autor que se ocupó de este problema es Pastor. Su análisis, aplicado al área Mixteca, coincide básicamente con el de Farriss, pero añade algunos elementos explicativos.

21 Farriss, *La sociedad maya*, 409

22 Farriss, *La sociedad maya*, 412

23 Farriss, *La sociedad maya*, 417

Plantea, al igual que Farriss, una sustitución funcional de la antigua economía de los pueblos: la corporación civil por la religiosa. Para que ello fuera posible, se habría producido a fines de siglo XVII una transferencia masiva de bienes de las comunidades a las múltiples cofradías que empezaron a pulular en esas fechas. Él mismo puntualiza que este proceso es muy mal conocido.²⁴

Pastor relaciona este hecho no sólo con la necesidad de las autoridades indígenas de poner los bienes comunitarios a salvo de la codicia real bajo la protección eclesiástica, sino también con la declinación y el deterioro de la economía de las cajas, lo que, según él, respondería a la fragmentación y la macehualización de las repúblicas y, en definitiva, a la crisis política general en el mundo indio²⁵.

Esta explicación es objetada por Carmagnani en su obra sobre Oaxaca, quien parte de presupuestos diferentes a los de estos autores. Él diferencia claramente una institución de la otra. Las dos funcionarían a lo largo de la época colonial con finalidades diferenciadas: una para cubrir los gastos civiles -las cajas de comunidad- y la otra, destinada a financiar los gastos religiosos -las cofradías-. Para mostrarlo aporta una sistematizada información cuantitativa.

Su explicación del papel de estas dos instituciones en las finanzas comunitarias se enmarca dentro de una interpretación más global de las estrategias económicas indígenas del siglo XVIII en su análisis del proceso de reconstitución de la identidad étnica de Oaxaca.

Difiere de la apreciación de Pastor acerca de la transferencia masiva de bienes comunitarios a las cofradías y en el empobrecimiento de las arcas comunitarias. Muy al contrario, Carmagnani sostiene que los recursos comunitarios no dismi-

24 Pastor, *Campesinos y reformas*, 247

25 Pastor, *Campesinos y reformas*, 94

nuyen sino que crecen en los territorios indios desde finales del siglo XVII y particularmente en el siglo XVIII²⁶.

En su interpretación no hay un relevo de funciones que explique la profusión de cofradías. Más bien esta proliferación se inscribiría dentro de la conformación de un nuevo sistema económico que funcionaría a lo largo del último siglo colonial. La relación entre cajas de comunidad y cofradías adquiere en su propuesta un papel central dentro de las estrategias económicas globales indígenas.

Este autor distingue tres elementos constitutivos dentro de la economía comunitaria: las unidades domésticas, la caja de comunidad y las cofradías. Los tres dependían del "común", dado que todos los derechos territoriales y por lo tanto los recursos le pertenecían²⁷. De hecho, todos ellos se habrían desarrollado "a partir de la apropiación y utilización de algunos recursos comunitarios"²⁸.

Una de las aportaciones más importantes de Carmagnani es haber propuesto un modelo de la articulación de estos tres elementos en un sistema económico indígena cristalizado en el siglo XVIII.

Este sistema estaba regido por una estrategia global comunitaria del control y manejo de los recursos y se basaba en la flexibilidad e intercambiabilidad de los recursos en aras de una maximización de los mismos y en bien de la comunidad en su conjunto.

Estas características -flexibilidad e intercambiabilidad- han sido destacadas por otros autores como Gosner²⁹ y más específicamente por Dehouve quien, al describir pormenorizada-

26 Carmagnani, *El regreso*, 133

27 Carmagnani, *El regreso*, 130

28 Carmagnani, *El regreso*, 118

29 Gosner *Soldiers of the Virgin*, 93

mente las instituciones implicadas en la gestión comunitaria, resalta el hecho de que había una gestión única, así como la gran flexibilidad con que cada comunidad manejaba los recursos de todas las instituciones según las necesidades locales, sin importar que cada una de ellas estuviera dedicada a unos fines específicos.³⁰

Sin embargo, Carmagnani es más explícito a la hora de desarrollar la manera en que los recursos se integran en un sistema único, el que se resumiría de la siguiente manera: “..la comunidad, mediante la caja de comunidad, maximiza los macrorrecursos, las unidades domésticas los microrrecursos, las cofradías y hermandades los recursos intermedios...”. Las cofradías, como representantes de los barrios, se configurarían como un “anillo de conexión” entre la comunidad -el pueblo- y las unidades domésticas.³¹

Aunque no existe todavía una explicación definitiva que englobe todas las hipótesis planteadas, este repaso pone de manifiesto el papel central que tuvieron las cofradías desde mediados del siglo XVII en la organización política y territorial de los pueblos y su importancia como elemento reforzador de las identidades indígenas.

Cofradías, hospitales y organización territorial en Michoacán durante la época colonial: ¿Un modelo diferente?³²

En la organización financiera local de los pueblos de

30 Dehouve, *Ouandles banquiers*, 173-175. Un excelente análisis de esta autora sobre la gestión comunal de los recursos se encuentra en las páginas antecedentes, 167 y ss.

31 Carmagnani, *El regreso*, 143

32 El análisis que sigue y, en general el contenido de la ponencia, es parte de la investigación que estoy llevando a cabo sobre los pueblos tarasgos michoacanos durante la época colonial que constituye mi tesis de doctorado para el Colegio de México, actualmente en curso.

Michoacán destacó desde el siglo XVI -y hasta el final de la colonia- otra institución: el hospital, que convivió a lo largo de la época colonial con las cajas de comunidad y las cofradías. Este es un rasgo de gran importancia ya que, por lo que sabemos, resulta específico de esa área, confiriéndole una gran originalidad en la organización social.

Cuando cualquier historiador se adentra en el estudio de la historia colonial michoacana, inevitablemente se topa con un tema recurrente que sobresale a todos los demás: la importancia de los hospitales de indios como institución característica de esta área³³.

Sin embargo, las numerosas alusiones y referencias a esta institución, presentes en toda la historiografía local sobre Michoacán, contrastan con la escasez de trabajos que aborden su análisis en profundidad³⁴, hasta el punto de que, en realidad, es muy poco lo que sabemos acerca de la significación y alcances que tuvo en la sociedad india colonial.

De hecho, fueron los antropólogos quienes llamaron la atención acerca de la trascendencia que los hospitales tuvieron en la organización de los tarascos, huella que, según ellos, perduraría hasta nuestros días.³⁵

Otros autores -ya desde una perspectiva histórica- han enfatizado este mismo aspecto al advertir cómo la identidad

33 Como muestra representativa se puede citar la colección de monografías municipales del estado de Michoacán. En casi todas ellas se dedica una parte a resaltar la importancia de los hospitales. Por ejemplo : Corona Nuñez, *Cuitzeo*, 71 y ss. ; Ochoa, *Jiquillpan*, 35 y 47-50 ; Miranda, *Uruapán*, 62 ; López Lara, *Zinapécuaro* ; Herrejón Paredes, *Tlapujahua*, 26-27

34 Exceptuándose los referidos a los hospitales de Santa Fe

35 De gran trascendencia para el conocimiento de esta área fue el convenio hecho entre la Smithsonian Institution y La ENAH en 1945. Fruto de este proyecto son los trabajos de Foster, *the people of Tzintzuntzan* ; Carrasco "the civil-religious" y *el catolicismo popular* ; Beals, *Cherán* ; Brand, *Quiroga*

tarasca se vio reforzada por "la fundación de hospitales ... pues estas instituciones sirvieron de fulcro (sic) para la organización social y religiosa..."³⁶

Esta idea se encuentra presente, de manera más o menos explícita en la mayor parte de los trabajos que han abordado el estudio de la historia colonial, pero no deja de ser una afirmación no probada aunque, eso sí, muy difundida y que requiere comprobarse.

Dada la similitud de algunos rasgos de los hospitales con los de ambas entidades, se hace necesario el cuestionamiento de su especificidad con respecto a ellas.

Efectivamente, al tratar de definir la naturaleza de las instituciones hospitalarias, aparecen semejanzas en su concepción, funcionamiento y fines tanto con cajas como cofradías.

Sin embargo, varios motivos inducen a pensar en una mayor afinidad estructural de los hospitales con las cofradías. Tal vez la más importante sea que tanto las cofradías como los hospitales se inscribían en el ámbito jurisdiccional eclesiástico, mientras que las cajas de comunidad estaban ubicadas claramente en el civil; además tenían un sistema de cargos similar y coincidían totalmente en dos tipos de funciones que los religiosos les habían conferido: la expansión del culto y la ayuda a la salvación de almas. Por todo ello se podría afirmar que los hospitales fueron cofradías *sui generis*, que además de tener los mismos fines espirituales de cualquier cofradía, servían para cubrir otros fines de tipo social: curación de enfermos y posada para peregrinos. Estos fines respondían a necesidades que en el Antiguo Régimen eran resueltas desde el ámbito religioso.

El hecho de que los hospitales tuvieran importantes funciones económicas y religiosas y que funcionaran con un fuerte grado de autonomía confiere a esta institución un gran valor

36 Morin Michiocán, 26

como instrumento de análisis, si se toma como un indicador que permite medir el grado de identidad y autonomía de cada asentamiento, sea que tuviera categoría de cabecera o de sujeto. Para analizar las formas de integración de los hospitales en el marco de la organización político-territorial colonial, he tomado prestadas las categorías de análisis aplicadas por los antropólogos para estudiar las cofradías como marcadores de identidad.³⁷

Según estas categorías, se pueden caracterizar diversos tipos de integración atendiendo al nivel de identificación colectiva de cada segmento territorial. Aplicándose a la organización político-territorial de los pueblos coloniales, los asentamientos con rango de sujetos traducirían una integración sociocultural de tipo comunal, los pueblos una supracomunal y los barrios una semicomunal. Los hospitales funcionaron como reforzadores de cualquiera de los tres niveles; de modo que la presencia de los hospitales no era neutral frente al grado de identificación de las diferentes entidades territoriales que componían los pueblos coloniales.

Así, a lo largo de la época colonial encontramos varios tipos de organización que respondían a diferentes patrones:

- Un hospital en la cabecera y ninguno en los sujetos. Este patrón traducía y reforzaba el nivel supracomunal.

- Dos hospitales en la misma cabecera. (Nivel semicomunal).

37 Para establecer un modelo estructural de los sistemas de cofradías en Andalucía, y una tipología de las mismas, Isidoro Moreno partía de la utilización de tres criterios cuya conbinación sería la clave, para la identificación de los tipos de cofradías: la forma de pertenencia, la forma de integración de los componentes y el nivel de identificación colectiva. Este último criterio es el que se utiliza en este trabajo, aplicado a la difusión de los hospitales sobre la base territorial y política de los pueblos Michoacanos durante la época colonial. Moreno Navarro "El sistema de cargos de las comunidades indígenas", 251-258

- Un hospital en la cabecera y en cada uno de los sujetos.
(Nivel comunal).

Este último caso -que ya estaba en expansión en el último tercio de siglo XVI- fue el patrón predominante, convirtiéndose en el más generalizado a principios del siglo XVII y durante el XVIII.

Las implicaciones de esta inserción de los hospitales en la estructura político-territorial de los pueblos son muy importantes. En primer lugar, el hecho de que cada hospital tuviera capacidad económica significaba que las unidades menores o sujetos pudieran tener una cierta autonomía económica, al menos para algunos gastos, fuera de su cabecera. En este sentido, en términos económicos las cajas de comunidad reforzarían el nivel supracomunal, dado que el manejo económico de los pueblos se organizaba desde la cabecera, mientras los hospitales hacían lo propio con el comunal.

En el nivel político y social, el hospital reforzaba identidades de los sujetos frente a las cabeceras. Su sistema de cargos independiente del gobierno político que dependía de la cabecera les confería cierta autonomía. Además permitía que pudieran celebrar sus fiestas y celebraciones religiosas -los elementos de identidad más significativos- independientemente de la cabecera. Todas estas funciones han sido adjudicadas por algunos autores a las cofradías, pero mucho más tardíamente, a fines del siglo XVII y sobre todo en el XVIII.

Este análisis permite plantear la especificidad de la organización social y económica de los pueblos tarascos de Michoacán con respecto a otras áreas mesoamericanas. En primer lugar, porque incorporó a la organización económica, ya en el siglo XVI, una institución diferente a la de caja de comunidad, lo que, según los estudios, ocurrió más tardíamente en otras áreas -mediados del siglo XVII-; en segundo, porque el hecho de que desde el siglo XVII, cajas, cofradías y hospitales coexistieran complejiza la dinámica social y económica tarasca respecto a otras áreas.

En este breve recorrido sobre la visión que la historiografía tiene sobre la evolución de las formas de organización político-territoriales de los pueblos de indios en el área mesoamericana se nos ha mostrado la gran importancia que tienen ciertas instituciones, especialmente las cofradías, en la construcción de nuevas identidades. El caso de los pueblos michoacanos y sus hospitales ofrece nuevas perspectivas para la interpretación de este proceso e invita a estudiar otras áreas y otras instituciones que enriquezcan la discusión y nos den luz para una mejor comprensión de la sociedad indígena colonial en general y su organización política en particular.

BIBLIOGRAFÍA

- Brand, Donald Dilworth,
1951 *Quiroga: A Mexican municipio*, Smithsonian Institution,
Government Printing Office, Washington,.
- Carmagnani, Marcelo,
1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la
identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo
de Cultura Económica, México.
- Carrasco, Pedro et al.,
1976. *La Sociedad indígena en el Centro y Occidente de México*,
El Colegio de Michoacán, México 1986.
- Carrillo Cázares, Alberto,
1993 *Michoacán en el siglo XVII*, El Colegio de Michoacán-
Gobierno del Estado de Michoacán, México.
- Chance, John,
1989 *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial
Oaxaca*, University of Oklahoma Press: Normand and
London.
- Dehouve, Daniele,
1990 *Ouand les banquiers etaient des saints*, Editions du
CNRS, Paris.
- Dehouve, Daniele,
1991 "Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa,
(siglo XVIII)" en García Martínez, ed., *Los pueblos de
indios y las comunidades*, El Colegio de México, México.
- Farris, Nancy M.,
1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa co-
lectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- García Martínez, Bernardo,
1987 *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los in-*

dios del Norte de Puebla hasta 1700, El Colegio de México, México.

Gibson, Charles,

1986 *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México.

Gosner, Kevin Marlin,

1994 *Soldiers of the Virgin: an ethnohistorical analysis of the tzltlal revolt of 1712 in Highland Chiapas*, University of Pennsylvania.

Gruzinski, Serge,

1990 "Indian confraternities, Brotherhoods and mayordomías in Central New Spain". En Ouneweel, Arij y Miller, Simon, *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on land tenure, Corporate Organizations. ideology and Village Politics*, CEDLA, Amsterdam, pp.205-223.

Lavrin, Asunción,

1990 "Rural Confraternities in the Local Economies of New Spain. The Bishopric of Oaxaca in the context of Colonial México". En Ouneweel, Arij y Miller, Simon, *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations ideology and Village Politics*, CEDLA, Amsterdam, pp.224-249.

Lockhart, James,

1991 "Charles Gibson y la etnohistoria del centro de México colonial", *Historias*, Junio-Diciembre, 1988. *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford University Press, Standford.

Loera, Margarita,

1983 "La herencia indígena como mecanismo de reproducción: Calimaya en la época colonial", *Historias*, n°4, Abril-Diciembre, pp.11-27.

- Moreno Navarro, Isidoro,
1979 "El sistema de cargos de las comunidades indígenas como adaptación de las cofradías andaluzas", *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, Universidad Hispanoamericana de Santa María La Rábida, Huelva.
- Morin, Claude,
1979 *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad de una economía colonial*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Muriel, Josefina,
1991 *Hospitales de la Nueva España*, UNAM-CRUZ ROJA MEXICANA, México. II T.
- Pastor, Rodolfo,
1987 *Campesinos y reformas: La Mixteca. 1700-1856*, El Colegio de México, México, 1987.
- Torre, Ernesto de la,
1967 "Algunos aspectos de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán", En *Jarvuch fur geschichte von Staat, wirtschaft und gesellschaft lateinamerikas*, n´4, pp.410-439

METODOLOGÍA Y FUENTES

Coordinadora: Liliana Regalado de Hurtado

La difusión de las noticias sobre el descubrimiento del Perú a través de la ediciones italianas

Concepción Bravo Guerreira
Universidad Complutense de Madrid

Es un hecho indudable que en la historiografía española del siglo XVI ocupó un lugar preferente, tanto por el número de los autores, como por la calidad e interés de sus obras, aquélla que se refiere a América como continente recién descubierto y cuyo conocimiento interesaba no sólo a los sectores minoritarios de los eruditos, sino a un público mucho más amplio.

La distinción entre la categoría de esas obras - relaciones o cartas, crónicas o historias - ha sido objeto de algunos estudios que ofrecen diversos intentos de clasificación de acuerdo con sus características o sus títulos, que no siempre son muy precisos, a pesar de la intención que sus autores tuvieron al escribirlas y que quedan más o menos claramente expresadas en esos títulos que ellos mismos le dieron¹.

En esa producción historiográfica ocupó un lugar destaca-

1 Una magnífica referencia para conocer los intentos de establecer criterios para una clasificación genérica, es la del trabajo de Victor Infantes, "Historias y experiencias" en *Historia y Crítica de la Literatura Española*, editor Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1980, pp. 225-241. Para la historiografía peruana, Raúl Porras Barrenechea, *Las Relaciones Primitivas de la Conquista del Perú*, París, 1927, reimpresión en Lima, 1967; *Fuentes Históricas Peruanas*, Lima, 1955, capítulo I; Julián Santisteban Ochoa, *Los Cronistas del Perú. Contribuciones al Estudio de las Fuentes de la Historia Peruana*, Cuzco, 1946; Manuel Ballesteros Gaibrois, *Descubrimiento y Conquista del Perú*, capítulo I, Barcelona, 1963.

do la que se refería al descubrimiento y a la conquista del Perú, cuya empresa, por sus espectaculares resultados y lo fantástico de algunos de sus acontecimientos, despertó una especial curiosidad que muy pronto traspasó las fronteras de las tierras de España. Las relaciones y crónicas que tienen como tema esa empresa constituyen un alto porcentaje en las obras que, en puridad, se ajustan a esa clasificación entre toda la abundante bibliografía del siglo XVI referida a América y que, aún teniendo un indudable carácter historiográfico, no está integrada sino en un número relativamente corto, por verdaderas crónicas o relaciones escritas al hilo del desarrollo de los acontecimientos.

No es el objeto de la presente comunicación destacar el valor y las características de todas y cada una de esas obras, estudiadas como conjunto de producción bibliográfica, o a partir de las monografías que prologan sus más recientes ediciones, muchas de las cuales se han multiplicado en las dos últimas décadas a impulsos del renovado interés que despertaron las convocatorias de las conmemoraciones del quinto centenario del descubrimiento de América².

Remontamos nuestro interés a la amplia difusión que tuvieron en el siglo XVI, gracias a las primorosas ediciones salidas de las prensas italianas, sobre todo las de Venecia, aquellos

2 Basten para marcar un amplio registro cronológico de sólo el siglo XX las que se inician con la obra de Philip A. Means, *Biblioteca Andina. Part One: The chroniclers of the writers of the sixteenth century who treated of the prehispanic history and culture of the Andean countries*, New Haven, 1928; David W. Foster, *Peruvian literature. A bibliography of secondary sources*, Westport, 1981, y que culminan con Franklyn Pease, *Las crónicas y los Andes*, FCE. México-Lima, 1995. Merece una mención especial el esfuerzo desempeñado en las décadas de 1980 y 1990 por Historia 16 y Alianza Editorial al publicar magníficas colecciones que han puesto al alcance de lectores e investigadores la mejor producción de la historiografía americana en ediciones acompañadas de prólogos y notas que actualizan los textos y los estudios anteriores. Y en caso de la historiografía peruana es imprescindible subrayar la espléndida tarea del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú en su colección *Clásicos Peruanos*.

primeros escritos y crónicas que tuvieron la oportunidad de ser editados, venciendo las dificultades que para su impresión inmediata tuvieron tantas obras que hubieron de esperar siglos en archivos y bibliotecas de muy diversa categoría.

Destacando el rigor de los traductores italianos de aquellas primeras editoriales, hay que anotar que en ellas - al igual que en las francesas o alemanas como hizo notar Porras Barrenechea - resaltan con un brillo especial todas las noticias que se refieren a la cantidad y calidad de las piezas de oro y a las riquezas de la tierra, tema recurrente en las primeras cartas con noticias del Perú que parecen primar sobre cualquier otro aspecto de la arriesgada empresa de exploración y ocupación por los españoles, de la difícil geografía del espacio andino.

Abre la nómina de estas ediciones que esparcieron por Europa las noticias de la buena fortuna de los primeros protagonistas de esa empresa, la aparecida en 1525 bajo el título de: *Lettere di Pietro Arias. Capitano Generale della Conquista del Paese del mar Oceano. Scritte alla Maestá Cesárea dalla ciptá di Panamá, delle cose ultimamente scoperta nel Mar Mediriano, deto Mar Sur. MDXXV.*

Conocida por Harrise, cuya cita es repetida en todos los repertorios posteriores, fue estudiada por Raúl Porras Barrenechea (1927), que reprodujo la carátula y la página final del único ejemplar conocido que, impreso en cuatro hojas y con caracteres góticos, se conserva en el Museo Británico.

Su autor tuvo a la vista, además de la conocida carta de Pedrarias, en la que da noticias del descubrimiento y conquista de las tierras de Nicaragua, otros informes de alguno de los expedicionarios que acompañaron a Francisco Hernández. Aquí nos interesa destacar que también amplía las escuetas noticias del documento que menciona como única fuente de sus datos, sobre la navegación de Francisco Pizarro por "la ruta de Levante", con las que empezaban a conocerse en Panamá sobre las primeras etapas de aquel accidentado viaje, y con las desgra-

ciadas jornadas del Puerto del Hambre, aunque no se menciona de ellas sino la llegada de remesas de oro.

Estas noticias habían empezado a interesar ya desde que Pascual de Andagoya iniciara la exploración de la ruta de Levante, que en la tempranísima fecha de 1523 se menciona como "*la costa del Perú*", lo que evidencia que esta denominación hace, desde el principio, referencia a un espacio geográfico que se abría en los límites del territorio explorado del istmo. Una cédula de Carlos V dirigida a los oficiales de la Casa de la Contratación en Sevilla, fechada en Logroño a 22 de septiembre de 1523, encarece esa demanda de noticias: "*porque yo quiero ser informado de las naos que este año se esperan que vernán de las dichas Indias, yo vos mando que luego me escribáis la relación de las naos que este año han de venir, para que, conforme a la necesidad que uviere, se provea lo que convenga para la necesidad dellas*". Y agrega: "*Yo soy informado que son venidos el Licenciado Rodrigo de Figueroa, y Antonio Flores, su teniente que fue en la costa del Perú, y porque a nuestro servicio conviene que luego vengan a esta mi Corte (...) y porque yo mandé quedar en la ciudad de Burgos al Obispo de Burgos con los del Consejo de las Indias para que endienda durante esta jornada en las cosas de aquellas partes y con ellos queda, en lugar del Secretario Covos, Juan de Sámano su oficial, todos los correos y despachos que enviáredes vengan allí por la orden que soleis*"³.

Las informaciones llegadas a mano del obispo de Burgos nutrieron sin duda las cartas y relaciones que se inician con la mencionada "lettere" y que tienen su mejor expresión en la conocida como *Relación Sámano* de 1526.

Porrás Barrenechea (1927:42) menciona la existencia de un extracto en italiano de una carta del licenciado de la Gama, de fecha de julio de 1533, que no fue publicada en su momento, y

3 Archivo General de Simancas, Contaduría Mayor de Cuentas, Legajo 400. Publicada por F. Laiglesia, *Estudios Históricas (1515-1555)*, 2 vols, Madrid, 1918. Tomo II, pp. 315-336.

que se conserva en el Archivo Vaticano. Ya en estas fechas las noticias son más concretas y sobre todo confirman las expectativas que se habían puesto en la empresa peruana desde el viaje de Francisco Pizarro iniciado en 1531. El licenciado de la Gama transmite la información que Pizarro hizo llegar a Panamá a raíz de la fundación de San Miguel de Tangarara. Por las mismas fechas y de contenido semejante, aunque más extensa, es otra carta del licenciado Espinosa conservada en el mismo Archivo (Porras, 1927:38), que ésta sí, es inmediatamente traducida al italiano para ser publicada dos veces en el mismo año 1534. La primera en Venecia, con el simple formato de una hoja volante sin referencia de editor con el título de *Copie delle lettere del Prefetto della India, la nuova Spagna detta, alla Cesarea Maestá referitte*.

Su texto alcanzó mayor difusión al ser incluido en la tercera edición del *Libro de Benedetto Bordone*, editado por Nicola D'Aristotele, detto il Zopino, en Venecia en 1534.

Las posteriores ediciones de esta obra de 1537 y 1547, también venecianas, aparecidas con el título de *Isolario*, también incluyen este documento que alcanzó a consignar las cantidades del rescate de Cajamarca y las anécdotas sobre su recaudación, aunque no recoge todavía la muerte de Atau Huallpa (Porras, 1927:30-31). La aclaración de que muchas de las piezas fueron "*quebrantadas*" para dar lugar a un número mayor de ellas en la sala donde se almacenaban, extremo que extrañó a Atau Huallpa, aparece en esta carta de Espinosa y en su versión italiana, y fue después recogido por Gómara y repetida por otros autores posteriores⁴.

El de 1534 fue sin duda un año en el que las novedades de las Indias despertaron el interés de los impresores italianos, sin duda renovado al tenerse conocimiento de la "*fabulosa*" empresa de Pizarro y sus hombres.

4 El mismo texto parece haber sido la base de la carta francesa que Ramón Carande revierte al castellano en su obra *Carlos V y sus banqueros*, 2 vols., Editorial Crítica, 1977. Vol. 2, pp. 82-83.

El mismo Zopino que preparara la edición de Bordone reeditó, también en Venecia y en julio de este año, el "*Libretto de tutta la navigatione del Re de Spagna e de la isola e terreni novamente trovati*", que en 1507 había sido publicado en Venecia, con la traducción de la primera década *De Orbe Novo* de Pedro Mártir de Anglería traducida por el embajador de España en la República de Venecia, Truzgiano, siendo editor Albertino Varcellese⁵.

Junto al texto de Pedro Mártir ampliado con la traducción de la segunda y tercera *Décadas* a partir de la edición que había sido publicada en Alcalá de Henares en 1516, el Zopino incluyó el *Sommario della Naturale e Generale Historie della India Occidentali* de Gonzalo Fernández de Oviedo, que vierte al italiano el texto del cronista madrileño aparecido en Toledo en 1526, en casa de Ramón de Petra.

En octubre del mismo año se preparó una segunda edición de estos dos textos, también en Venecia, añadiendo la traducción de las primicias de la crónica peruana: la *Relación* del anónimo sevillano atribuida a Cristóbal de Mena. El conocimiento de esta primicia debió ser amplio e inmediato.

Su lectura pudo constituir, precisamente, el conjunto de la aventura intelectual y literaria de Gian Batista Ramusio, que por esta fecha actuaba como uno de los secretarios del Consejo de los Diez, de la señoría de Venecia. A partir de 1550 su formación humanística y también posiblemente su estrecha amistad con Fernández de Oviedo⁶ impulsan su interés por recopi-

5 Es cierto que las *Décadas* de Pedro Mártir no contienen noticia alguna sobre la exploración de la costa de Levante, cuya fecha llegó a alcanzar este autor. A pesar de que el capítulo de la octava y última menciona el contenido de los Despachos recibidos en la Corte castellana. Sin embargo su obra fue la que abrió la curiosidad por el Nuevo Mundo.

6 Esa amistad que el cronista encarece reiteradamente en varios pasajes de su *Historia General y Natural* se mantuvo solamente en los límites de una relación epistolar y sin llegar a conocerse personalmente. Pero llegó al extremo de que ambos personajes estuvieron a punto, en 1538 de for-

lar todos cuantos escritos pudieran llegar a sus manos para darlos a la imprenta en la magna obra que supone su colección de *Navigazione e Viaggi*⁷. Su tercer volumen, que ve la luz en 1556, incorpora los textos de esta impresión veneciana de 1534 a la impresionante nómina de relaciones, varias de ellas de especial interés para nosotros por el tema que tratan y de las que haremos mención más adelante.

Pero debe incluirse en esta nota a las ediciones italianas de textos sobre el Perú que venimos elaborando - y antes de referirnos a ese Tercer Tomo de Ramusio - la reimpresión que se hizo en Roma en mayo de 1535 de un folleto independiente, de la edición veneciana de 1534 del "anónimo sevillano". Porras Barrenechea señala en ella "*un error y una modificación*" (Porras, 1927:53). Tres meses antes salía de las prensas venecianas de Stephano de Sabio, sobre una traducción de Domingo de Gaztelú, secretario del embajador español en venecia, Lope de Soria, la versión italiana de la *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*, de Francisco de Xerez. También en ese mismo año el texto de Gaztelú veía la luz en Milán, en la imprenta de Gotardo da Ponte.

El traductor italiano sigue fielmente el texto de la edición príncipe de Sevilla, de 1534, en el que introduce la corrección a un dato erróneo de ésta, que señala la ciudad del Cuzco y no la de Cajamarca, como punto de partida de los españoles que obtuvieron licencia de Pizarro para regresar a España inmediatamente después del reparto del rescate y de la muerte de Atau Huallpa. Este error, que no rectificó en las posteriores edicio-

mar una sociedad para el comercio del azúcar. Esto no es de extrañar, dadas las que Enrique Otte califica como "Aspiraciones y actividades heterogéneas de Fernández de Oviedo", *Revista de Indias*, n° 71, Madrid, 1958, pp. 9-62.

- 7 Sobre la formación de Ramusio y el contenido y ediciones de la colección, ver el documento de estudio de R.A. Skelton a la reedición de la de 1563 de dicha obra. Gian Batista Ramusio, *Navigazione e Viaggi. Venica 1563-1603*. In three volumes with an introduction by R.A. Skelton and an analysis of the contents by Prof. George B. Parks. Amsterdam, 1967-1970.

nes de Xerez de 1540 y 1547, fue oportunamente advertido por Gaztelú, que también corrigió algunas erratas de imprenta que se deslizaron en la de Sevilla, incluso en dos de los ejemplares en los que se aprecian variantes topográficas respecto a los otros cuatro que se conocen⁸.

La fiebre editorial de los impresores italianos de noticias del Perú duró veinte años, al cabo de los cuales y al hilo de la publicación de nuevas crónicas españolas sobre el tema se multiplican las traducciones de los nuevos autores.

La *Crónica del Perú*, de Pedro Cieza de León, publicada en Sevilla en 1553, fue casi inmediatamente vertida al italiano por Augustino de Cravaliz e impresa en Roma en 1555 por Valerio y Luigi Dorici. La misma imprenta dio a la luz ese mismo año la traducción de la *Historia General de las Indias* de Francisco López de Gómara⁹.

La obra de ambos autores corrió suerte pareja en sus ediciones italianas que se hicieron repetidas veces en un mismo volumen como *Prima y Seconda Parte dell' Istorie del Perú* a partir de esta edición romana.

Además de una impresión separada de Cieza, al cuidado de Andrea de Arivavene que salió de la imprenta veneciana de Doménico de Farre, en 1556, el mismo editor, pero en los talle-

8 Marcelo Grotá, en el *Parasceve* a su edición facsimilar de la de Sevilla de 1534 (pp. 9) consigna cinco ejemplares. Uno más se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Ver Marcelo Grotá, *Francisco de Xerez. La conquista del Perú*, (Sevilla, Bartolomé Pérez, 1534), El Crotalón, Crónicas del Espejo, Serie Folio I, dirigida por Pedro Cátedra y Víctor Infantas, Madrid, 1983. Concepción Bravo, *Francisco de Xerez. Verdadera Relación de la conquista del Perú*, Historia 16, Crónicas de América 14, Madrid, 1985, pp. 41-42.

9 Los títulos completos de los textos traducidos y la descripción bibliográfica de los ejemplares conocidos de los mismos figuran en la obra de Eduard Toda y Güell, *Bibliografía Espanyola d'Italia, dels orogens de la impremta fins a l'any 1900*, Castell de Sant Miguel d'Escornalbon, 1927.

res de Del Pozzo, también en Venecia, publicó el texto de Cieza junto al de Gómara.

En 1557, en la misma ciudad y con el mismo sello se reedita dicha publicación conjunta, que volvió a imprimirse por otro editor Giordano Ziletti en la imprenta della Stella en los mismos lugar y fecha.

En 1560 de nuevo ve la luz esta edición bajo los cuidados del mismo Giordano Ziletti y en la Imprenta della Stella, además de la que preparó Francesco Lorenzini, ambas en Venecia.

Otros dos editores italianos tendrá la *Historia General de las Indias* de Francisco López de Gómara, junto a la de Cieza, a lo largo del siglo XVI: Giovanni Bonadio, Venecia 1564 y Camillo Franceschini, Torino 1576. Estas, y la de Venecia de 1599, al cuidado de Barezzo Barezzi que publica aislado al texto de Gómara, son de especial importancia para la difusión de la obra del capellán de Cortés, cuyos ejemplares en castellano habían sido objeto de una orden de secuestro mediante una real cédula de 1553, casi inmediata a la fecha de su primera edición, en la que no se dan las razones de la prohibición de imprimir de nuevo, y de vender sus libros, pero en la que el tono es tajante: "*haréis pregonar lo susodicho por las dichas ciudades, villas y lugares, y que nadie sea dado a lo tener en su casa ni a lo leer, so pena de diez mil maravedís*". La lengua italiana prestó a Gómara el crédito que se le negaba en España.

La historiografía indiana, y muy en concreto la del Perú, debe además a sus ediciones en italiano no sólo la difusión de sus textos, sino el perfeccionamiento de muchos de ellos y la recuperación de alguno, que de otro modo jamás hubiera llegado a nuestro conocimiento.

En este sentido tiene una importancia especial la intervención del humanista Gian Batista Ramusio. Como ya decíamos, este erudito italiano orientó muy pronto sus inquietudes intelectuales, que se habían iniciado al actuar como secretario de la academia creada por Aldo Manuzio para cuidar las ediciones

de los autores clásicos, a recopilar cuantas noticias llegaban de ese mundo "novamente trovato", que se abría a la otra orilla del Atlántico.

A él le dedica el contenido del tercer volumen de su magna obra *Navigazioni e Viaggi*, cuyo proyecto no vio cumplido en su totalidad al no conseguir la publicación de un cuarto tomo cuyo manuscrito fue destruido en un incendio¹⁰.

Se publicó por primera vez en Venecia el año 1556, antes de que diera a la luz el tomo segundo en 1559¹¹, y se hicieron dos ediciones posteriores, en 1565 y 1606.

El propósito que dirige su selección de los textos que incluye queda expresado en el *Discorso* que abre el volumen, dirigido al excelentísimo señor M. Hierónimo Fracastoro. Destaca en él su admiración y reconocimiento por la obra de Fernández de Oviedo, por la información que brinda sobre la naturaleza de las Indias cuyas especies animales y vegetales le despiertan un interés mucho mayor que "di saper le guerre civili c'hanno fatte molt'anni gli spagnoli tra loro, ribellandosi alla M. Cesarea di Carlo V. Imp. per l'immensa ingordigie dell'oro (...)" sobre los cuales todos los historiadores españoles se han apresurado a escribir con extrema diligencia sin detenerse más que brevemente en esa historia natural, verdaderamente sorprendente.

Ramusio, que como vimos conocía desde veinte años antes la edición del Sumario de Fernández de Oviedo, junto con las

10 Joaquín García Icazbalceta. Advertencia del traductor en la edición de *Relación de la conquista del Perú escrita por Pedro Sancho, Secretario de Pizarro*, ediciones José Porrúa Turanzas, Biblioteca Tenantitla, Libros españoles e Hispanoamericanos, 2. Madrid, 1962, pp. 10.

11 El tomo primero que apareció en 1550 y del que se hicieron seis ediciones hasta 1613, contiene descripciones y relaciones de Africa, de las Indias Orientales, las cartas de Américo Vespucio y la relación del viaje de Magallanes y Elcano hecha por Pigafetta. El segundo, publicado por primera vez en 1559 con tres ediciones posteriores, está dedicado a Asia, con los viajes de Marco Polo y varias relaciones sobre Tartaria, Mongolia y Persia; contiene también alguna sobre Rusia.

tres primeras *Décadas* de Pedro Mártir, pretende recopilar ahora la información más completa que puede ofrecerse de esa *Historia del Nuevo Mundo*, a ser posible desde la perspectiva del cronista madrileño, deteniéndose más en las novedades de la naturaleza de las Indias y en las costumbres de sus habitantes, que en los hechos de los españoles, y recurre para iniciarla a esos textos que él conoce muy bien. Se lamenta de que la segunda y tercera parte de la obra de Oviedo de cuyo contenido tiene un conocimiento muy preciso: "*han sido escritas con cosas notables de Messico y (...) y del mar del sur en el Perú que han sufrido la acción devastadora de terribles epidemias del mal francés y de viruela*" no hayan sido publicadas.

Está al tanto de los fallidos intentos de su autor por darlas a la luz en España después de su viaje a Sevilla "*en los años pasados*", lo que supone un gran daño para los estudiosos de este tema. Por esta razón, nos dice, recurre para completar la historia a otras relaciones que tratan el mismo contenido, aunque considera y advierte que solamente dispone para ello de copias incorrectas.

A partir de esas relaciones y después de los textos de la impresión veneciana de 1534 del Zopino con la traducción de las *Décadas* de Mártir y del *Sumario* de Fernández de Oviedo y de la traducción de la *Historia General y Natural* del mismo autor, a partir de la edición de Salamanca de 1547, y seguido de varias cartas y relaciones sobre México, Ramusio incluye un breve *Discorso sopra il scoprimento et conquista del Perú* (Folios 370v-371) a partir de diversas fuentes, algunas ya editadas, como la primera parte de Cieza, la historia de Gómara o la de Agustín de Zárate¹², y otras que él debió conocer a partir de

12 Es clarísima la traducción que hace del texto de Zárate, el primero conocido sobre el tema, para describir los "quipus" en su introducción al tomo III: "*hanno case grandi con alqune persone disputate, le quali tengono il conto delle cose segnalate, con alcune corde fatte di bombagio, che gli indiani chiamano Quippos, dinotando i numeri con groppi fatti in diversi modi, et cominciano sopra una corda da uno fino a dieci, e dindi in sú mettendo vi la corda del color della cosa, che essi vogliono mostrare et significere et come é*

esas copias incorrectas de manuscritos inéditos. Así se desprende de las referencias a las guerras civiles del Perú con hechos que se repiten en Calvete de Estrella o Gutiérrez de Santa Clara: "los indios de aquel país, hombres viejos y prudentes, y muchos españoles, dicen que estas muertes y guerras proceden de las costelaciones de la tierra".

Incorpora, como decíamos más arriba, la traducción de la relación atribuida a Mena de 1534 (Folios 371v-378v), con una pequeña introducción en la que afirma que la meta inicial de la empresa de Pizarro y Almagro eran las Molucas, pero que a la vista de las riquezas entrevistas se quedaron en el Perú.

Añade también la traducción de Gaztelú de la *Verdadera Relación* de Xerez (Folios 378v-398v) y a continuación la Relación de Pedro Sancho de la Hoz, con el título: *Relatione per sua Maestá di quel che nel conquista et pacificazione di questa provincia della nova Castiglia et successo et della qualita del paese dopó che il Capitan Fernando Pizarro si partí et ritornó a Sua Maestá. Il raporto dil conquistamento di Caxamalca et la prissione del cacique Atabalipa* (Folios, 398v-414v).

Nuestro conocimiento del Perú habría quedado mermado

detto, in siascuna provincia visono questi tali, c'hanno carico di metter sopra qualle corde le cose generali el chiamano Quippos Camaios, et se ne trovano case publiche piene di dette corde, con le quiai facilmente da ad intender colui, chen'ha il carico, le cosse passate, benche elle siano di molte eta avanti di lui". El texto de Zárate es el siguiente: "Las cosas de cuenta se perpetúan por medio de unas cuerdas de algodón que llaman los indios quippos, denotando los números por nudos de diversas hechuras, subiendo por el espacio de la cuerda desde unidades a decenas, y así dende arriba, y poniendo la cuerda del color que es la cosa que quieren mostrar, y en cada provincia hay personas que tienen cargo de poner en memoria, por estas cuerdas, las cosas generales, que llaman Quippo Camayos y así se hallan casas publicas llenas destas cuerdas las cuales con gran facilidad da a entender el que las tiene a cargo, aunque sean de muchas edades antes de él". Agustín de Zárate: *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú y de las guerras y cosas señaladas en él acaecidas hasta el vencimiento de Gonzalo Pizarro y de sus secazes que enella se rebelaron contra Su Magestad*. Anvers, casa de Martín Nucio, a las dos Cigüeñas. Año de 155. Libro I, Cap. V.

sin la acuciosa curiosidad de Ramusio, que nos brinda la oportunidad de conocer este texto, cuyo original perdido ha sido magistralmente reconstruido por Joaquín García Icazbalceta (Ver nota 10).

Un complemento precioso a estas relaciones sobre el Perú lo constituye la de la *Navegación del río Marañón* de Gonzalo Fernández de Oviedo, dedicada por el autor al "*Reverendissimo e Illustrissimo Signor il Cardinal Bembo*", a lo que parece en versión italiana del mismo Oviedo, que es un sumario de lo "*che ha scritto in 24 fogli nella continuatione dell'istoria generale di questa Indie*", firmada in "*questa casa reale e fortezza della città e porto de San Domenico dell'isola Spagnola, a 20 genaio dell'anno 1543*"¹³.

Aparte del interés de los textos recopilados en el Tercer volumen que venimos comentando, es de notar la aportación de los grabados que acompañan a algunos de ellos entre los que destacan una plancha, a doble página con el plano de una ciudad, cuya cartela reza: "*Il Cuscho, Città principale della Provincia del Peru*". Sin embargo su diseño se ajusta, aunque magnificándola, a la descripción de Cajamarca que hace Francisco de Xerez en su texto. La litera de Atau Huallpa acompañada de una pequeña escolta y el nombre de este príncipe que corona al pequeño grupo de figuras en el centro de la plaza son una referencia tomada sin duda de Mena o de Xerez.

Además de las obras divulgadas por Ramusio en sus varias reediciones y de las mencionadas de Cieza y de Gómara, otro texto sobre el Perú apareció en traducción italiana en la segunda mitad del siglo XVI: *La conquista del Perú* de Agustín de Zárate fue impresa por única vez en la lengua toscana en 1563.

Su título no recoge exactamente el que le diera el contador

13 El original castellano ha sido publicado por Eugenio Asensio en *Revista de Indias*, vol. IX, n° 37-38. Madrid, 1949, pp. 569-780.

real a su obra, aunque sí figura el cargo oficial que ostentara: *Le historie del signor Agostino de Zárate, contatore et consigliereo dell'Imperatore Carlo V. Dello Scoprimiento et conquista del Perú*. Vinegia. Gabriel Giolito Ferrari 1563.

La traducción se debe a Alfonso Ulloa y la dedicó a Guido Brandolino, conde de Valdemarini. Se advierten en ella algunas variaciones respecto a la edición príncipe de Amberes de 1555 (Ver nota 12), pero éstas no corresponden a la versión del texto de la de Sevilla de 1577.

La novedad indiana despertaba la curiosidad y concitaba el interés de editores y traductores y sin duda respondía a la demanda de un amplio número de lectores que buscaban noticias sobre un mundo que se iba haciendo cada vez más real como espacio que ampliaba los horizontes de posibles viajeros deseosos de buscar en él la fortuna que otros habían encontrado.

No es de extrañar que se introdujera en las obras de carácter misceláneo, como la *Silva de Varia Lección* del humanista español Pedro de Mexía, cuyo contenido se amplió en la edición que salió a la luz en Zaragoza en 1555, después de la muerte de su autor en 1548 con una cuarta parte preparada por él en los últimos meses de su vida¹⁴.

Es cierto que a pesar de la estrecha relación de Mexía, que había sido nombrado cosmógrafo de la Casa de Contratación de Sevilla, con los autores de cartas, Relaciones y Crónicas de Indias, el tema americano no fue tratado en ninguna de las partes de su obra¹⁵.

14 Sobre los problemas de las ediciones póstumas de la *Silva de Mexía* y el añadido en ella de dos nuevas partes véase Demetrio Ramos, *Ximénez de Quesada, cronista*, CSIC, Sevilla, 1972, pp. 121-125. Notas 145 y 146.

15 Solamente el capítulo XVIII de una sexta parte, que como la quinta parece deberse a otro autor ya en ediciones del siglo XVII trata "Del Ossario que tenían los de la Nueva España para remembranza de la muerte, y cómo entierran a sus reyes cuando mueren". *Silva de Varia Lección* compues-

Por esta razón resulta sorprendente la audacia de algunos editores italianos que imprimen a continuación de la traducción del texto de Mexía que había alcanzado gran popularidad en Italia desde 1544, en que aparecieron las tres primeras partes, una cuarta cuyo contenido no responde a la que había preparado el "*magnífico caballero*" antes de su muerte.

En los repertorios de bibliografía constan cuatro ediciones quinientistas de la *Silva* de Mexía que incluyen una cuarta parte¹⁶. Hemos verificado el contenido de una de ellas cuya "*traducción*" se debe a Mambrino Roseo de Fabiano, que alcanzó al menos cinco reediciones en el siglo XVII (1615, 1626, 1638, 1658 y 1668)¹⁷. En el ejemplar que consultamos de la de 1658, comprobamos que nada tienen que ver los temas de sus cuarenta y dos capítulos con los del texto original. Se trata de una recopilación, bastante anárquica y desordenada, de noticias sobre el Nuevo Mundo con el título "*De ell'India et diversitá de loro siti et del'strani modo co'quali vivono differentemente qualli genti*". Está estructurada en cuarenta y dos capítulos¹⁸ que corren de la página 307 a la 349 algunos de ellos con muy escaso desarrollo textual, dieciséis de los cuales están dedicados al espacio andino y de ellos nueve concretamente al territorio del antiguo Perú. Sus fuentes parecen haber sido los autores que venimos señalando como editados en Italia en el siglo XVI, aunque al-

ta por el magnífico caballero Pedro de Mexía. Van añadidas en esta impresión una Quinta y Sexta Partes. En Madrid por Mateo Espinosa y Arteaga. Año 1673. pp. 546-548.

- 16 La *Silva de Varia Letione* di Pietro de Messia di Seviglia. Tradotta nesta lingua italiana por Mambrino de Fabiano. De nuovo aggiuntovi la quarta parte. Venetia. Michele Tramessino 1555; *Silva...* tradotta in italiano per L. Mauro. Venetia per Sebastiano di Honorati, 1556; *Silva...* di Gaudencia Merula. Venetia per Andrea Valnassori, 1559; *Silva...* se aggiunte la quarta di Francesco Sansovino. Venetia, 1564.
- 17 En el III Convegno Internazionali di Studi Americanistici, celebrado en Génova en mayo de 1989, cuyas Actas no han sido publicadas, la investigadora italiana Daniela Verdiani presentó una comunicación informando sobre este texto, con el título "*Una relazione della scupertata inserita nella Silva de Varia Lección di Pedro de Mexía*".
- 18 En realidad son cuarenta porque se pasa del XII al XIV y del XVIII al XX.

gunos datos indican la posible utilización de algún escrito anónimo, o al menos no publicado en su tiempo como el *Epítome* de Ximénez de Quesada para los capítulos dedicados al espacio neogranadino.

Sea como sea, el fraude de ampararse en el prestigio y la popularidad de Mexía para ofrecer una obra sobre el Nuevo Mundo significa que el tema interesaba en Italia y tenía el atractivo suficiente como para comprometerse en una empresa editorial que compensaba a impresores y editores, que no consideraron que en el siglo XVII la veta de la novedad indiana podía estar agotada.

El señuelo de las Indias, que había atraído a negociantes y viajeros italianos, tuvo por otro lado el contrapunto, desde la perspectiva de la difusión de sus noticias en Italia, de la aparición de escritos de autores como Nicolao de Albenino o Giosamo Benzoni, que contribuyeron a completar con la narración de sus experiencias personales la visión europea del convulso Virreinato del Perú. Bien es verdad que poniendo más énfasis en la acción de los españoles que en las maravillas de la historia natural, que tan admirables le habían parecido a Gian Batista Ramusio.

Escritura y habla en el siglo XVI: Un proceso de textualización en la crónica y la reelección copiosa y verdadera de los Reinos de Chile (1558)¹

Patricio Cisterna A.

Sólo recientemente en nuestro ámbito se ha prestado atención a los complejos niveles de sentido que transporta la escritura del siglo XVI y la organización cognoscitiva que resulta de ésta. Nuestra disciplina, acostumbrada a trabajar desde una región heurística aportada fundamentalmente por la metódica histórica, ha visto en las escrituras en general sólo "documentos" que tendrían la finalidad de restituir una cierta realidad pasada. Sumado a esto, desde un territorio antropológico, la indagación de la etnohistoria en los documentos se torna en una búsqueda del otro y actuaba, tal como afirmaba Wachtel, en un descentramiento del investigador, que buscaba en los documentos una voz o habla indígenas².

-
- 1 El presente trabajo es en gran medida el resultado de una reflexión conjunta, que se desarrolló hace algún tiempo en el marco del seminario de etnohistoria Andina, parte del programa de Magister en etnohistoria de la Universidad De Chile, dirigido por José Luis Martínez. Por lo tanto muchas de las ideas aquí expresadas son fruto de la discusión planteada en dicho seminario.
 - 2 La etnohistoria, justamente, participa de la escucha etnográfica debido a una ya fuerte y consolidada tradición andina, para la cual la documentación debería soportar o contener voces andinas. Este presupuesto básico ha sido desarrollado por José Luis Martínez, quién a puesto en un nivel crítico la "escucha etnográfica" y el status del dato con el cual trabaja la etnohistoria ver: "Textos y palabras". En Rev: *Estudios Atacameños*. Universidad Católica del Norte. San Pedro De Atacama Chile 1992 p 164.

El presupuesto fundamental de la etnohistoria ha sido la posibilidad de transformar el documento en un informante etnográfico, empeñándose en la búsqueda de fragmentos testimoniales que den cuenta, en el nivel descriptivo, de una situación etnográfica; para ello, ha desplegando el principio metodológico de los filtros documentales, que permitirían despejar lo hispano y encontrar al indígena.

El fuerte predominio de la antropología orientó a los etnohistoriadores a replantearse las preguntas frente a los documentos. Les llevó a desarrollar una lectura diferencial a la de la historia; mientras ésta pretendía restituir una realidad en los documentos, la etnohistoria daba un paso más allá, al penetrar los documentos, para recobrar un mensaje oculto, una transmisión inconfesada y, a veces, no querida, a saber, la voz indígena. (Murra, 1975; Wachtel, 1976; Pease, 1978; Rostworowski, 1977). Este proyecto metodológico fue realizado con éxito en la denominada área andina, debido a la riqueza y características de la documentación; sin embargo, las restricciones que las fuentes documentales imponen para otras áreas han derivado en la redefinición de estrategias para acercarnos al "dato etnográfico" (Schaposchnik 1991). En este caso, para la zona centro-sur chilena, especialmente en el transcurso del siglo XVI, la escasez de documentos que sirvan al trabajo etnográfico es patente.

Desde que Latcham iniciara los estudios etnohistóricos para Chile en la década de 1930 y definiera un eje documental, éstos apenas se han enriquecido en el transcurso del siglo y solamente se han diseñado para los mismos documentos nuevas perspectivas y tácticas de acercamiento (Zapater, 1978; Hidalgo, 1982; Silva, 1985; Tellez, 1990; León, 1991). Se ha formado una etnohistoria con un fuerte cariz antropológico que describe un panorama, una idea de las sociedades nativas al tiempo de la conquista; sin embargo, sólo recientemente se ha vislumbrado un intento de exégesis severa que ponga de relieve, en los documentos, las categorías conceptuales usadas por el hispano frente al mundo aborígen y su capacidad para traducir los vocablos nativos (Salas, 1990). En este sentido, Gruzinski es claro

al replantear el problema del filtro documental al aceptar que la encuesta española no se reducía a un juego más o menos torpe de preguntas y respuestas, sino que desarrollaba confrontaciones tan sutiles y subterráneas que escapaban a la generalidad de los protagonistas. Y es que al mismo tiempo que una demanda de informaciones a la que los indígenas respondían o no, la encuesta imponía una concepción del saber que quizás no era la que preferían los indios. Se pregunta Gruzinski qué podía significar, por ejemplo, para unos informantes indígenas, esa doble exigencia de ir a lo esencial y de decir lo verdadero frente a lo cual se veían de pronto. ¿Podían los criterios de enunciación ser los mismos para los colonizadores y los colonizados? Por el contrario, ¿no dependía todo de la manera en que cada grupo percibía la realidad y medía la exactitud y el sentido de una información?³

En este sentido, es necesario incorporar nuevas herramientas epistemológicas en la aproximación documental, no para desechar la heurística histórica, sino más bien para potenciarla. En esta medida, percibo la conquista como un conjunto de textos y en ellos, creo, es posible develar las prácticas cognoscitivas usadas por los mismos europeos para constituir y aprehender la realidad.

Mi interés se centrará entonces, en la naturaleza de la escritura y el horizonte de sentido que transporta en relación con el "otro"⁴.

3 Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario*. Edit F.C.E. México 1991 pp 79-80. Para el caso concreto del área centro-sur Chilena, se revisan los vocablos hispanos, para referirse al nativo, llegando a denunciar equívocos en la nomenclatura étnica (Silva 1990-1991).

4 La categoría del "otro" sigue una densa tradición filosófica que se desarrolla en los 60, con las reflexiones de Levinas, quien propone una radical ruptura histórica-occidental para abrirse a la "otredad" y diferencia. Ver: "La trace de L'autre". En: *Herménétique et grammatologie*. De Jean Greisch. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris 1977 p 60. Siguiendo la misma categoría conceptual, en investigaciones en Latinoamérica, Enrique Dussel y a partir de una sugerencia del mismo Levinas, aborda el problema del indígena como un otro según

Investigaciones recientes sitúan la problemática en el nivel de la expansión de los sistemas de notación occidental en el continente, de manera que la emergencia de la **escritura como campo cognoscitivo** es decisiva para la aprehensión política del espacio y la gente que en el habitaba (Lienhard 1992). Esto convierte a la escritura en un instrumento expansivo de dominación, conocimiento y estrategia de información, lograda en un esfuerzo gigantesco por parte de los españoles, para describir e inventariar sus posesiones, bienes y fuentes tributarias (Solano 1988).

La violencia escritural se ejercerá sobre los sistemas de notación nativos y en especial sobre los pisos de oralidad indígena. Desde esta dimensión, se experimentará un violento contacto entre dos escrituras o dos sistemas de notación, entre palabra archivadora y palabra viva. En este proceso de conquista, se produce una completa subordinación de la palabra viva indígena y los sistemas de transmisión oral a la palabra archivadora occidental.

Las investigaciones y reflexiones en torno a la escritura se han ido afinando hasta precisar los instrumentos por los cuales la escritura transporta la dominación, desde la consagración de la **letra** como imposición escritural del **alfabeto fonético**, proceso por el cual los europeos representan y conciben sus propias representaciones e interacciones discursivas (Mignolo, 1992).

La crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de

Dussel; en su exterioridad estas reflexiones son el origen de una diferente interpretación de la historia(500 años de represión y dependencia p. 23). También Todorov, a partir de esto expone los sistemas y herramientas cognoscitivas usadas por los hispanos para realizar la descripción del aborigen, y en este sentido la descripción es una descición previa, a partir del propio horizonte cultural europeo (Todorov 1987). Además esta decir, que este campo de reflexión acerca de la "alteridad" cuenta hoy, con un exponente sobresaliente en las investigaciones llevadas a cabo por Jacques Derrida. Mi propuesta de trabajo se mueve justamente por estos ámbitos.

Chile es un "documento" conocido, por todos los que nos des-
volvemos en el ámbito de la historia, específicamente desde
la perspectiva de la etnohistoria. La mencionada crónica ha
constituido por largo tiempo el soporte casi obligatorio de da-
tos descriptivos que atañen principalmente a la construcción
indígena temprana; podríamos decir que dentro de un preten-
dido programa altérico generalizado, la crónica constituye un
eje fundamental en la búsqueda del "otro".

En general se aspira a la restitución documentaria de la
"realidad indígena". El problema se traduce entonces en:
¿cómo obtenemos o cómo obtiene la restitución del mundo in-
dígena la etnohistoria, en la documentación del siglo XVI? La
lectura etnohistórica oscila su penetración documental de una
manera externa a los escritos y con una diversidad de esque-
mas teóricos y metodológicos; sin embargo, pocos han recalado
en determinar qué aparece efectivamente en los escritos, de
qué tratan, si es posible dar cuenta de esta gran documenta-
ción como una serie de relatos y, si es así, determinar qué di-
cen, qué expresan y cómo lo dicen, en otras palabras, dar cuen-
ta de la construcción del sentido a su interior. Esto nos sitúa
directamente en precisar el carácter etnográfico del dato o, más
bien, su posibilidad en el discurso etnohistórico.

Si tratamos la crónica como un relato que posee exigencias
de veracidad, de regularidad y orden de lo notable, y fuera de
las propias reglas del relato, se presenta ciertamente un discurs-
so que hace referencia a un mundo⁵. Cabría preguntar, a qué
hace mención, es decir, ¿cual es el mundo referido?

Por lo pronto, nos interesa escrutar las condiciones que ar-
man el relato. Si el relato produce sentido, lo hará en una red
de relaciones que a modo de piso o espacio posibilitará la es-
critura y del cómo se escribe. Estamos hablando desde ya de
un espacio epistémico.

5 al respecto la noción de texto-mundo como abierto en acontecimientos
de discurso ver, Ricoeur Paul: Acontecimiento y Sentido(1985 pp 13 -
14).

La crónica de Bibar posee formalmente una doble constitución discursiva. Por un lado, aparece la crónica propiamente tal, por cuanto existe un procedimiento al tiempo que constituye propiamente el tipo crónica actúa aquí el informe del pasado o la anotación de los acontecimientos del presente, fuertemente estructurados por la secuencia temporal. Aquí la temporalidad organizará el juego narrativo⁶.

Es la narración de los comienzos la que se desarrolla en la crónica, ya que tan sólo aquello que tiene principio es digno de atención, las tierras que pueden señalar sus propios iniciadores, las estirpes que tienen fundadores, los acontecimientos que tienen promotores son tierras, estirpes, acontecimientos realmente existentes, y es de ellos de quien se debe hablar(Lotman 1979: 53)

La cuestión de la narrativa en general desde el cuento popular a la novela desde los anales a la historia tiene que ver con temas como la ley, la legitimidad o, de modo más general, la autoridad⁷.

En este sentido, el registro de la crónica opera con un discurso enlazado en tanto práctica, en contar la historia, relatando la historia de los reyes y los poderosos de los soberanos y sus victorias (eventualmente sus derrotas). Foucault ha pro-

6 en este sentido es la propia acción la que transporta caracteres temporales y es de donde procede la propia capacidad de la acción a ser contada, nos indica Paul Ricoeur:..."entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental...el tiempo se hace tiempo humano en la medida que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal"*Tiempo y Narración I*. Ediciones Cristiandad, Santiago 1987 p 117.

7 Acertadamente H.White, siguiendo Hegel, nos indica: "Cuanto más históricamente consciente de sí mismo es el escritor de cualquier forma de historiografía, Más le incumbe la cuestión del sistema social y de la ley que sostiene": *El contenido de la forma*. Narrativa, discurso y representación histórica. Ediciones Paidós Barcelona 1992 p28.

puesto una doble función de este discurso: el de ligar jurídicamente a los hombres a la continuidad del poder a través de la continuidad de la ley, y por otro, el fascinarlos mediante la intensificación de la gloria de los ejemplos de poder y sus gestas (Foucault 1992:52). Es una especie de ceremonia hablada o escrita emparentada a los rituales de poder un operador e intensificador, que de igual forma se presentan a través de un eje genealógico que tiene por función que la grandeza de los acontecimientos y que los hombres del pasado pudiesen legitimar el valor presente(Ibid p 52).

En segundo lugar, por "relación" se debe entender como formas de cuestionarios oficiales confeccionados y distribuidos por el Consejo de Indias⁸ con la finalidad de hacer un relato-informe, solicitado por la Corona. Lo propio de la relación es el despliegue instrumental de una tecnología propia del siglo XVI. Nos referimos a la *indagatio*. El ámbito de la indagación es la búsqueda e información. De recoger testimonios, de determinar la verdad a través de personas que se consideran capaces de saber debido a su situación, edad, riqueza, notoriedad. Lo que estamos presenciando a través de estos cuestionarios oficiales es una determinada forma de trasmisión del saber. Foucault ha situado esta forma de saber y práctica jurídica a partir "*de los siglos XIV y XV donde aparecen tipos de indagación que procuran establecer la verdad partiendo de testimonios cuidadosamente recogidos en dominios tales como la geografía, la astronomía, el conocimiento de los climas, etc. Aparece, en particular, una técnica de viaje empresa, política de ejercicio del poder y empresa de curiosidad y adquisición del saber que condujo finalmente al descubrimiento de América*"⁹

8 Mignolo, Walter: Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. *Historia de la literatura hispanoamericana Tomo I Época colonial*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid 1982.

9 Foucault Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa Editorial Barcelona 1992 p87. La hipótesis que propone Foucault es el de ligar la *indagatio* a un doble origen uno administrativo ligado al surgimiento de la monarquía y un origen religioso eclesiástico instaurado tempranamente en la iglesia merovingia y carolingia este método se llamaba *visitatio* y

Poblar y sustentar la tierra

Estos dos enunciados van a actuar en el documento como ejes argumentativos proporcionando en la crónica una ejecución temporal. Es el terreno de la memoria de lo notable. El hecho notable aquí es poblar, conquistar, sustentar, penetrar des-poblados es el territorio y su descripción donde se ejecutarán los hechos notables; es el orden de la memoria el que se expone en primer lugar:

"...que sea vuestro animo para hecho tan hazañosos como es hazer gente, y pasar tanta tierra de guerra y despoblados y alexarse y descubrir, conquistar y poblar y sustentar..."¹⁰

En una investigación anterior, Martínez deja establecida la condensación simbólica que presenta para el español el enunciado "tierra². La tierra no sólo va a ser el objeto a recorrer, conquistar, sino que armará significaciones sociales de gran envergadura, puesto que los hombres y las cosas están contenidas en ella. Junto con significar cualquier región, territorio o pueblo, "la tierra significa también el conjunto de habitantes de un territorio. Expresiones tales como "partir la tierra", "que no lo sienta la tierra", "correr la tierra" o la tierra revelada" usadas en diferentes textos y expresiones del siglo XVI, muestran este significado. En ellas se habla de los habitantes, pero también simultáneamente del espacio, del territorio, sugiriendo así con esa homologación la existen-

consistía en la visita que debía realizar el obispo por las distintas comarcas de su diócesis y que las grandes órdenes monásticas retomaron poco después. Al llegar a un determinado lugar el obispo instituía la inquisitio generalis preguntando a todos los que debían saber (los notables los más virtuosos) qué había ocurrido durante su ausencia. Este método reactivado completamente por el poder monárquico desplaza a las formas anteriores utilizadas para establecer la verdad tal como la disputatio, siendo relegada a formas universitarias completamente esclerosadas perdiendo hacia el siglo XVI, toda autoridad y eficacia de autenticación del saber.

10 De Vivar, Gerónimo. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile* (1558). Edición de Leopoldo Saez-Godoy. Colloquim Verlag Berlin 1979.

cia de un vínculo entre esa tierra y sus habitantes" (Martínez, 1992:137). En otras palabras, la topografía está cargada semánticamente más allá de su referente; de otra manera la tierra posee una amplitud política por la cual precisamente se lucha, significa: cualquier región o provincia o el distrito de algún dominio o estado"¹¹. De ahí la expresiones continuamente articuladas en la crónica como "*sujetar la tierra a la corona de españa*". Es la condición de la tierra la que articulará la descripción hispana, en otra parte esta connotación aparece así: ..."*esta poblada de indios, en unas partes y en otras menos, conforme a la condición y disposición de la tierra*" . (capítulo I).

La práctica escriptural europea, exploradora, prospectiva y dominante, proporcionaría una especie de modelo para la ocupación de un territorio nuevo. Los españoles procederán como si quisieran inscribir su poder en todas las "superficies" posibles del continente. En este sentido, el trasfondo de las relaciones y cuestionarios oficiales es controlar un espacio, pero no se trata de una dominación física señalando fronteras geográficas, sino del establecimiento de aéreas de influencia política, cultural y económica (Solano Francisco 1992: xxix)¹².

Esta operación escriptural, asertivamente llamada así, por Lienhard, tendría su punto de emergencia en 1492, en la gramática de la lengua castellana de Antonio Nebrija, grado cero de escritura en el continente americano y punto de emergencia del alfabeto¹³. Las consecuencias de esto, a mi entender, refleja-

11 Diccionario de la lengua Castellana Compuesta por la Real Academia De La Lengua Española 1739-1753.

12 De aquí reside el hecho que, la acción escriptural se encarnara en la figura del escribano : "Presente en todos los momentos cruciales de la penetración europea, en todos los conflictos entre conquistados y conquistadores...este personaje desempeñara la función de preservar por medio de la escritura, el control metropolitano sobre las empresas colonizadas" Lienhard Martín *La voz y Su Huella*. Editorial Horizonte Lima 1992 p 28.

13 Lienhard *La voz y su Huella*. op.Cit pp 40-41.

rán en el habla y escritura del siglo XVI, una estructura retórico-medieval, altamente signica¹⁴.

Este alto grado de signicidad provocará una extraña relación de las palabras con las cosas, el espacio escritural del siglo XVI, es decir, su lenguaje, ha organizado una esencial relación signo-mundo¹⁵.

En la época que he tomado como punto de referencia, los signos se disponían de manera homogénea en un espacio asimismo homogéneo y esto en todas direcciones. Los signos de la tierra reflejaban el cielo, pero también proyectaban el mundo subterráneo, remitían del hombre al animal, del animal a la planta y recíprocamente.

El decir en cuanto acto de saber opera en un régimen epistémico, donde estrictamente no existe una distancia entre el signo y su referente, salvo por un principio "ontológico"¹⁶ de jerarquías. El signo y referente pertenecen al orden de lo creado. La señal no es una cosa que esté con otra en relación de señalarla, es más bien un útil consagrado a la totalidad de las cosas para verlas (para serlas mundo), El despliegue del signo-mundo dentro de -siguiendo a Foucault- esta episteme pre-

14 Lotman Juri *Semiótica de la Cultura*. Ediciones Cátedra S.A. Madrid 1979 . Observaciones hechas desde la semiótica de la cultura, confirman la relación unívoca que presentaban los fenómenos y su esencia signica, como concepción de mundo, esto también, repercutirá en que los colectivos sociales con este tipo de relación signo-mundo, estarán formalmente ritualizados, cualquier actividad para ser un hecho con valor social, tenía que transformarse en un ritual. El combate, la diplomacia - la administración en general-, el arte, exigían un ritual (p 46).

15 El signo tenía importancia por su función de sustitución. Esto resaltaba inmediatamente su doble naturaleza: al sustituto se le consideraba contenido y al sustituyente, expresión. Es por esto por lo que el sustituyente no podía tener valor autónomo: porque recibía un valor según el lugar jerárquico de su contenido en el modelo general de mundo. Ver: Lotman Juri. *Semiótica de la cultura* op. Cit pp 46-47.

16 Me refiero a ontología en cuanto a como una determinada analítica resultante de esta, y para la época que me preocupa, nos precisa, el ser de los entes del mundo su aparición y distribución jerárquica en el mundo.

clásica, se relacionará esencialmente con el ente como un *ens creatum*. "Ser-un-ente" significa pertenecer al orden de lo creado. Esto corresponde así a Dios, según la analogía del ente (analogía *entis*)¹⁷. En esta medida, el signo y su relación con las cosas se desenvolverá en una especie de círculos concéntricos expandidos al infinito. Aquí actúan tácitamente los principios de la analogía y la semejanza, ya que entre el contenido y la expresión existe una relación de semejanza. El signo va a estar constituido según el principio icónico. La expresión como una huella del contenido (Lotman 1979: 51) es lo que se ha denominado la "imagen del espejo" tanto para la materia, en cuanto plano de expresión del signo, cuyo contenido es el espíritu, como para la "representación" icónica. También el hombre como imagen de Dios es icónico¹⁸.

La episteme del siglo XVI, como espacio de saber, tal como, a mi entender, acertadamente observó Foucault, estaría cruzado por un gran principio de semejanza. Sin embargo, las semejanzas exigen signos o, mejor dicho, firmas, ya que ninguna de ellas podría ser notada si no estuvieran marcadas de manera legible¹⁹:

-
- 17 Heidegger, Martin. *El Ser Y El Tiempo*. Edit F.C.E. México 1993 pp 30-35. También; *La época de la imagen del mundo*. C.f con Derrida, Jacques. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. La retirada de la metáfora. Ediciones Paidós. Barcelona 1989. p 90.
- 18 Desde esta dimensión el saber de los hombres acertadamente a dicho José Antonio maravall: "no se crea o se hace adelantar o se aumenta por obra del sabio; se toma, o se aprehende, del lugar en que permanentemente se halla conservado...Se trata de una concepción en la que el conocimiento de las cosas se presenta con un carácter fijo y estático, al que no se le puede añadir nada sino repetir según los modos ya establecidos. Por eso, es más bien una sabiduría o sapiencia" p 211. a estos mecanismos de repetición Maravall los denomina la "literatura de espejos": *Estudios de Historia Del Pensamiento Español*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1983. Serie segunda- época del renacimiento.
- 19 Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Edit. F.C.E. México 1979 pp 27-37.

Las firmas del espacio: el lugar, el topos, el locus

Presenciamos en la crónica un requerimiento retórico que se manifiesta en la noción de lugar -locus-. El lugar retórico en principio fue forma vacía, pero pronto se apoderó de contenidos contingentes iterados y reificados. La tónica se despliega como reserva semántica de temas consagrados, de fragmentos enteros que se incluían casi obligatoriamente en el tratamiento de cualquier tema. Nos pone en condiciones, ante cualquier tema propuesto, de ofrecer conclusiones sacadas de razones verosímiles, más bien, razones válidas.

De este modo, la acción del referir en Bibar se localizaría justamente en estas firmas del espacio: "...donde contaré toda la conquista y las ciudades que se poblaren y provincias que se descubrieren, y templos de la tierra y de árboles y de yerbas y de ríos tan caudalosos y todos los puertos de mar que se descubrieren y en los grados en que cada uno está" (p 4)

En la retórica antigua se produce una angustia de la respuesta que se encuadra en el "qué decir". De allí la importancia de la respuesta, el lugar de la *Inventio*²⁰. Ésta será la encargada de proporcionar contenidos al razonamiento, la tónica cumple entonces, dentro de la retórica, una especie de reservorio de premisas, para que el "qué decir" se desarrolle. De ahí que las premisas puedan ser extraídas de ciertos lugares (Barthes, 1970: 55). Este cumplimiento del habla hispana tendrá como punto de anclaje de una manera general "la tierra y sus cosas".

Un lugar, siguiendo el razonamiento Aristotélico, es aquello en que coinciden una pluralidad de razonamientos oratorios. Es en última instancia el lugar en que se hallan. El lugar es pues, un elemento de la asociación de ideas, de un

20 La invención es pensar cosas verdaderas o verosímiles como que lo que inventa el que habla parezca razonable Salinas Miguel De *La Retórica en España*. Editorial Nacional madrid 1980 p 58.

condicionamiento, de un adiestramiento, de una mnemónica. Los lugares no son, pues, los argumentos mismos, sino los compartimientos en que éstos se ubican.

Un ejemplo al respecto lo constituyen el cuerpo general que mueven a las relaciones geográficas de indias. El cuestionario pide lo siguiente:

- 1.- En primer lugar, en los pueblos de los españoles se diga el nombre de la comarca o provincia donde están.
- 2.- Quién fue el descubridor y conquistador de la dicha provincia.
- 3.- Además, generalmente, el temperamento y calidad de dicha provincia, y si es muy fría o caliente o húmeda o seca.
- 4.- Si es la tierra llana o áspera, rasa o montosa²¹.

En la crónica de Bibar se cumple en parte el mismo orden. Los primeros capítulos tratan del descubridor Pedro Valdivia, en donde se enlaza la genealogía de conquista y sujeción de la tierra. Paulatinamente los capítulos se interrumpen sin solución de continuidad y pasan a dar registro de la tierra: por ejemplo: "...que trata del valle de Atacama y de su temple" (p. 80) o en el capítulo XI, en que "...trata de la costelación y temple del despoblado entre Atacama y Copiapo" (p. 25). Esto nos indicará, en otras palabras, que estamos presenciando una argumentación que desembocará en el temperamento de la tierra²².

El topos es la concurrencia de significantes. En ningún caso existe un nexo físico. Surge en su despliegue que requiere

21 Mignolo, Walter. *Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista*. en *Historia de la literatura colonial Tomo I* Edit Cátedra Madrid 182.p 72.

22 No podré ir más lejos en las relaciones entre cuestionario y crónica, sin embargo el cuestionario sustentado en la técnica de la indagatio y que atraviesa a modo de formato la crónica, no es en absoluto un contenido sino una forma de saber, generadas por un tipo de poder y a las vez por la modalidad imperante en el siglo XVI, de adquisición y transmisión del saber.

límites, extensión. El topos más que espacio es puntuación y por tanto separación (el punto integra un texto pero separa una oración).

De allí la imagen que conjuga la idea de un espacio y de una reserva, de una localización y de una extracción (una región en que se pueden encontrar argumentos), una veta de tal mineral, un círculo, una esfera, una fuente, un pozo, un arsenal, un tesoro etc., (ibid p 55). Los lugares dentro del campo retórico forman una reserva muy particular que constituye un alfabeto: un cuerpo de formas carentes de sentido en sí mismas pero que contribuyen a su constitución mediante selección, disposición, actualización. Las razones de la tópica de esta forma se encuadran dentro de lo verosímil, tal como fue recuperada por España, a través de Isidoro, en que la tópica se presenta como un saber organizado en función de la enseñanza, disciplina de encontrar argumentos. Es de tal magnitud este saber que dirá Alfonso de La Torre "*...es persuasión et Amonestamiento*": *perderla sería más que la destrucción de los humanos. Porque ella encierra y con ella se transmite el saber acerca del hombre*"²³.

Pero veamos qué es lo que se expresa con esta forma de enunciación que está ligada a ese topos retórico y que organizará la argumentación que Bibar consigna a través de su escritura. Para realizarlo, hemos optado por una estrategia formal en el plano textual aislando ciertos enunciados que actuarán como parejas diferenciadoras y que, siguiendo la mecánica desde el piso de saber donde se originan, se articularán como enunciados antitéticos

Se aprecian en el texto-crónica unos enunciados descriptivos-narrativos: **sierra/valle**. Éstos, lejos de denotar expresiones con objetos de la "realidad", o con entidades físicas como componentes referenciales, en relación a una determinada

23 Maravall ose Antonio. *Estudios de Historia Del Pensamiento Español*. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid 1983. Serie segunda Época Del Renacimiento. p 201.

topología estarían en conjunto con otras expresiones organizando ciertos campos semánticos, es decir, que estarían provocando la emergencia de la argumentación, desplazando el locus o topoi a un sentido segundo.

El valle está ligado al llano, a lo ancho, a la horizontalidad. La capacidad de este enunciado de significar es sumamente poderosa, ya que de él dependerán el espacio, la organización y distribución de las cosas. Las "descripciones" indígenas dentro del enunciado "valle" aparecen con una regularidad significativa, siempre son "*jente dispuesta y bien bestidos*", "*gente bien agestada, bien dispuesta*". La red tópica que organiza estos enunciados esconde argumentos que están ocultos en regiones o profundidades, en estratos de donde hay que extraerlos.

Las configuraciones textuales que se desprenden del enunciado "valle" determinan ciertamente un espacio. En la crónica todo valle aparece descrito como "llanos anchos y largos", donde la anchura desplazará la topología a un signo de riqueza e importancia social. El valle-llano provocará también en la configuración textual, una horizontalidad que será sinónima de lo continuo. Las expresiones "valle-llano", más que hablarnos de una tal o determinada geografía, se encargarán de representarnos el espacio escritural del español, homogéneo continuo, así en la crónica el llano, según este principio de semejanza que guía la hermenéutica y semiología del hispano²⁴.

El llano estaría asemejando también al entendimiento, que se relaciona con la horizontalidad. Al menos ésto se desprende del capítulo XIII: "*Baxados los dos caciques capitanes que arriva diximos con otros cinco yndios al valle y sitio donde el general Pedro de valdivia tenia asentado su real (porque hay diferencia entre los*

24 aquí se debe entender por hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y por semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber donde están los signos, conocer sus ligas y las leyes de su acercamiento. Foucault, Michel. *Las palabras...* Op.Cit 1971.

asientos de la gente de guerra, asy como lo ay en todo lo demas; porque los cristianos que conquistan en yndios (sic) y son cursados, asyentan sus rreales en lo más llano que hallan, y por ser lugar más fuerte, que aya muchos españoles" (p 32, 23.10.).

El llano será también lo apacible en donde se destaca esta primera significación: "*agradable, dócil, manso, afable: lo que se dice no solo de los racionales, sino también de los irracionales que con facilidad se amansan y domestican*".

Toda vez que interviene el enunciado "valle" configurará en el relato un campo de significación: solidez, forma, tamaño es decir, a un saber de presencia continua.

El valle-llano se comporta como un espacio de distribuciones de objetos y cosas semejantes. O es fértil, abundante, ancho, apacible. Va a ser, también, el llano, donde se explicitará la dominación y las relaciones de fuerza. De esto se desprende toda la carga significativa de la expresión hispana "*allanar la tierra*".

... "como el general hera animoso, y sus compañeros no medroso arremetian como devian y usaban y matando y hiriendo, hizieron en breve huir los yndios y dejar rraso o llano sin impedimento alguno" (p 80). Aquí la tierra se allana en cuanto se instaure un sistema de dominación y jurisdicción.

En esta medida, no es de extrañar que conjuntamente con significar el valle una llanura de tierra entre montes, posea en su misma signatura una relación política especialmente de dominio, en el que valle: "*Se llama también el conjunto de lugares caseríos, u aldeas situadas en él, debajo de una misma jurisdicción*"²⁵.

25 *Diccionario de la lengua Castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Real academia española. Tomo IV, año 1734.*

El enunciado "sierra" y el otro

Al otro extremo de la pareja: llano-valle, se sitúa la palabra "sierra", comportándose como un enunciado en donde se va a constituir la organización descriptiva en la que se situará el indígena.

La sierra aparece en la crónica asociada con lo agrio, frágoso, lo sinuoso en los vocablos hispanos se significa como: lo áspero, intrincado, lleno de malezas, en suma, por la pareja sierra-discontinuo, que manifestaría lo más temible, lo desconocido: "*En las partes que hay sierras son agrias con grandes quebradas*" (Bibar 12.35). En ellas habita "*gente belicosa*". También, lo extraño: "*De fuera de este valle en las sierras hay unos arboles extraños...es cosa admirable para quien no lo ha visto*" (p 27, L). Así el texto, refiriéndose a una provincia cercana a Atacama, dice: "*dentro de las sierras nevadas, gente velicosa, los cuales vinieron con sus arcos flechas y macanas*" (p 19 13.10). En este contexto la figura tópica de la sierra actuaría a modo de antipatía, provocando la ruptura y el distanciamiento en relación con el ordenamiento horizontal del espacio social del hispano. Si no fuese así, se correría el riesgo de reducir toda la descripción a una misma y sola cosa. Así su función sería mantener "*...a las cosas en su aislamiento*". La sierra dentro de la descripción general de la tierra provocará una ruptura:

"...Halló mucha gente de guerra. y visto el sytio que tenía. Avió al general, diziendole como estava en un paso muy agro fuerte, tierra muy agrá..." (21.25-21.27)

El locus sierra en el campo retórico es un mal decir, una clausura en el ámbito de la referencia en tanto es la imposibilidad de referir. La sierra se presenta como fuerte, frágosa, áspero, siempre aquí, se saca el provecho de los naturales para ofender y defender, son también agrias, ocultas, sitios indispuestos. Si la sierra es áspera, de acuerdo con la significación hispana, "*es cosa que no esta lisa y en la superficie tiene partes desiguales, es un camino escabroso y desigual, metafóricamente se estaría tomando por "desapacible, desagradable", desabrido, desabrido en*

condición y por todo lo que es contrario a la suavidad y mansedumbre y así a las palabras o razones destempladas e injurias llamadas asperas"²⁶.

En el enunciado "sierra" se estaría constituyendo una temprana imagen del indígena. Las jerarquías descriptivas asociadas a este enunciado seguirán una larga cadena metafórica - que sería preciso contextualizar-, en la cual por efecto de la imposición de palabra hispana el nativo y todo lo tocante a la otredad caerá exactamente en un campo argumentativo donde se definirá lo bárbaro, lo agreste, lo salvaje, el no entendimiento. Toda palabra en esta cadena sería mal-dicha. Los signos se presentan anclados en la tierra, las firmas del mundo revelan este espacio de notaciones; sin embargo, lo que envuelve a la "tierra y sus cosas" está contenido en la naturaleza es "la inclinación de las cosas" o de un modo general: "...orden y disposición de todas las entidades que componen el universo"²⁷. A través del *ens creatum*, y del principio de la analogía *enti*, la tierra se desplazará del dominio topográfico a un dominio de jerarquías sociales. Esta ligazón de la palabra con las cosas se expresará en cadenas metafóricas. Ellas serán las encargadas de traspasar los límites que impone la *physis* a un dominio socio-cultural.

La tierra es en cierta medida un espacio ontológico, pues en ella se ordenan y jerarquizan las entidades que la componen²⁸. En realidad, todo discurso se reglamentaría en la crónica por esta particular praxis política de interpretación hispana²⁹.

26 Diccionario de la lengua castellana, compuesta por la Real academia Española 1739-1753. (las negrillas son mías)

27 Diccionario de la lengua castellana... Op.cit 1739-1753.

28 La visión del mundo estaría depositada en esta ontología, sería una especie de "scientia prima" que refiere por analogía tanto a Dios como a los entes creados.

29 La imposición de una lengua de "Estado" siempre tiene por principio conquista y dominación, en este sentido su sistema de interpretación: "no es nunca neutro: ni filosófica ni políticamente. es el vehículo de una filosofía al menos implícita del lenguaje, él mismo practica una cierta lengua (retórica, escritura, etc.)". Ver Derrida, Jacques: *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Ediciones Paidós Barcelona 1995 p 38.

TIERRA

VALLE/LLANO	OPOSICIÓN	SIERRA/DISCONTINUO
Fértil		Áspero
Ancho		Fragoso
Abundoso		Silvestre
Amansado		alzado
Apacible		Agrio
Entendimiento		Irracional
Horizontalidad		Verticalidad
continuidad		discontinuidad
Conocido		desconocido
ESPAÑOL		INDÍGENA

* La argumentación en el campo retórico va de lo conocido a lo desconocido. En este proceso lo otro es inventado y dispuesto como un discurso sometido a reglas internas que no da lugar a la alteridad.

Para terminar, y a modo de conclusiones, habrá que precisar que la metáfora siempre ha sido definida por el tropo del parecido; no, simplemente, entre un significante y un significado, sino ya entre dos signos, de los cuales uno designa al otro³⁰. Precisamente, siguiendo esta racionalidad, he reunido estas figuras simbólicas o analógicas de una profundidad semántica de las cuales aún no damos cuenta en toda su finesa y textura. Creo que en el habla y en la escritura del español opera una imantación de lo similar y existe una predominancia de lo metafórico. En principio, no hay metáfora más que en la medida en que se supone que alguien manifiesta por una enunciación, un pensamiento que en sí mismo sigue siendo no aparente, escondido o latente. El pensamiento cae sobre la metáfora o la metáfora cae en suerte al pensamiento en el momento que el sentido trata de salir de sí para decirse, enunciarse, llevarse a la luz de la lengua(Ibid p 272).

30 Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra. Madrid 1989 p 254.

Textualmente, se trata de poner de manifiesto el concepto y el nombre escondidos, la idea substantiva disimulada en todo signo sintáctico de relación en este sentido, la red metafórica es una serie trópica. Los tropos por parecidos consisten en presentar una idea bajo el signo de otra idea más patente o más conocida, que, además, no se liga a la primera por ningún lazo que una cierta igualdad o analogía³¹.

Con la noción de episteme que utilicé en mi investigación, quise identificar el terreno histórico-problemático sobre el cual hoy, y lejos de ese pasado hispano, solicitamos unas redes simbólicas que no corresponden a nuestro lenguaje³².

Recientemente se ha asumido a la cultura como un sistema semiótico en donde se nos presenta un conjunto de información no genética como la memoria común de la humanidad o de colectivos más restringidos nacionales o sociales. Estos sistemas han producido una serie regular de textos y encierran una comunicación determinada. Cada sociedad o colectivo organizará su sistema interno de comunicación: *"...un estudioso que examine un texto puede descubrir en él una jerarquía compleja de sistemas de codificación, mientras que un contemporáneo, sumergido en ese sistema se siente inclinado a reducirlo todo al tal sistema.*

31 En este sentido la metáfora en si, precisa un efecto económico, es decir que una analogía más general organizara los intercambios entre "dos regiones"-región o dominios espaciales entre un espacio o phisis y un dominio social-. Por esto, creo que esta traslación de sentidos que se provoca en "la descripción de la tierra y sus cosas"no agota la economía de la metáfora, habría que determinar que la tierra esta ya contenida en una analogía mayor si es que naturaleza se entiende en términos generales por: *"...agregado, orden y disposición de todas las entidades que componen el universo"* (Diccionario de la... Op.cit)La naturaleza estaría en el fondo y al interior del lenguaje de la crónica.

32 Sin embargo, a pesar de que la noción de episteme presenta una poderosa herramienta interpretativa no puedo de dejar nombrar a Edmundo O'Gorman quién hace ya más de cincuenta años, fue a mi entender, el primero en utilizar la analítica del ser Heideggeriana y considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas. Ver: *La invención de América*. Edit. F.C.E. México 1984.

Así pues, es posible que varios colectivos histórico-sociales creen o reinterpreten los textos, escogiendo de entre un complejo conjunto de posibilidades estructurales aquello que responda a sus modelos de mundo" (Lotman, 1979:42). Esto creo, es lo que ocurre cuando nos enfrenamos a los "documentos" tempranos para determinar alguna posibilidad de información de carácter étnico. Estamos tan acostumbrados a proyectar hacia el pasado nuestras propias categorías que terminamos por asimilar un sistema de pensamiento que tiene reglas cognoscitivas y de comunicación distintas de las nuestras.

La importancia de realizar este estudio es que puede ser un indicio importante en torno a lo que la etnohistoria ha denominado "dato etnográfico" y del cual se ha sustentado todo estudio etnohistórico del área centro sur chilena. En otras palabras: ¿Cuál es exactamente el estatuto del dato etnográfico al interior de esos cuerpos documentales? ¿Es posible una descripción de lo otro, en el piso de saber que transporta el español? ¿Permite la escritura hispana un descentramiento en relación con la alteridad? Las interrogantes me parecen absolutamente válidas y no sólo para la etnohistoria, sino también, para la propia antropología o al menos algunos de sus estatutos teóricos con los cuales también trabajamos.

En este esbozo sólo he querido centrar la atención en la relación que el español establece con el mundo. Durante mucho tiempo, los trabajos disciplinarios referentes al área en estudio han tomado esta relación palabra-mundo como obvia, sin mediar en ella un estudio del cómo se establece la ligazón entre las palabras y las cosas. Creo que esta propuesta puede ser un punto de arranque -antes de lanzarnos a la búsqueda de estructuras prehispanas- a internarnos a un mundo, de una complejidad asombrosa: el del español del siglo XVI, del cual sabemos muy poco.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland: "*Investigaciones retóricas I La antigua retórica*"; Ed. Buenos Aires, Barcelona 1982.
- Casares, Julio: "*Diccionario ideológico de la lengua española*" ed. Gustavo Gili, Barcelona 1989.
- Cortes Alonso, Vicenta: "*La escritura y lo escrito paleografía y diplomática de España y América en los siglos XV y XVII*". Instituto De Cooperación Iberoamericana Madrid 1986.
- Derrida, Jacques: "*De la gramatología*" Ed. Siglo XXI, Madrid 1971."
- "*La desconstrucción en las fronteras de la filósofa*" Ed. Paidós, Barcelona 1989.
- "*Márgenes de la filósofa*" Ed. Cátedra, Madrid 1989.
- "*El lenguaje y las instituciones filosóficas*". Ed Paidós Barcelona 1995.
- "*Diccionario de la lengua castellana*" Imprenta de la Real Academia Española 1737.
- Foucault, Michel: "*Las palabras y las cosas*" Ed. Siglo XXI, México 1971.
- "*La Arqueología del saber:*" Ed. Fondo de Cultura Económico México 1971.
- Goody Jack: "*La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*". Ed. Alianza Universidad Madrid 1990.
- Hidalgo, Jorge. "*Culturas y etnias protohistóricas*" Revista Chungará N° 8 Universidad de Tarapaca Arica, Chile 1982.

- Latcham., Ricardo: "*Organización Social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*". Imprenta Cervantes. Santiago 1924.
- León, Leonardo: "*La merma de la sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los Promaucaes, 1541-1558*". Institute of Amerindian studies. University of St. Andrews, Scotland 1991.
- Le Coff, Jacques: "*La Civilización Del Occidental Medieval*" Ed. Juventud, Barcelona 1980.
- Lihenhard, Martín: "*La Voz Y Su Huella Escritura Y Conflicto Étnico Social En américa Latina 1492-1988*". Ed. Horizonte Lima 1992.
- "*La Diaglosia Y Su Negación Escrituras Disidentes En El Perú Colonial (1550-1615)*". Literatura y Bilinguismo homenaje a pere ramírez. problemata Literaria 15 Edition Reichenbergwer kassel 1993.
- Maravall José Antonio "*Estudios de Historia del pensamiento español*": Serie Primera. Eds. Cultura Hispánica del Instituto De Cooperación Iberoamericana, Madrid 1983.
- Martínez, José Luis "Textos y Palabras. Cuatro documentos del siglo XVI". "*Estudios Atacameños*": 10 Universidad Católica del Norte San pedro de Atacama (Chile)1992.
- Mignolo, Walter: "Cartas, crónicas de relaciones del descubrimiento y la conquista", en *Historia de la literatura hispanoamericana. Época colonial*, Eds. Cátedra, Madrid 1982.
- "La cuestión de la letra en la legitimación de la conquista", en KOHUT, K.(ed.): *De conquistadores y conquistados, Realidad, justificación, representación*, Americana Eystettensia, Zentralinstitutet für Latieneamerika-Estudien der

Katholisechen Universitat Eichstätt, Vervuert Verlag,
Frankfurt am Main 1992.

Murra, Jhon : "*Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. I.E.P. Lima 1975.

Orellana, Mario: "*La Crónica De Gerónimo De Bibar Y la conquista de Chile*". Ed. Universitaria, Santiago 1988.

O'Gorman, Edmundo: "*La invención de América*. Ed. F.C.E. México 1958.

Pease, Franklin: "*Etnohistoria Andina problemas de fuentes y metodología*". Universidad Católica del Perú, Lima.

Ricoeur, Paul: "*Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*". Ed Tecnos. Madrid 1982.

- "*Tiempo y narración I configuración del tiempo en el relato histórico*" Eds. Cristiandad Santiago 1987.

Rostworowski, María: "*Etnia y Sociedad Costa peruana prehispánica*". I.E.P. Lima 1977.

Salas, Ricardo: "*Hermenéutica de los nombres de Dios: La traducción de la palabra dios en lenguas aborígenes americanas*". Ed. Eset, 1990.

Salinas de Miguel: "*La Retórica en España*". Ed. Nacional Madrid 1980.

Saussure, Ferdinand: "*Curso de lingüística general*". Ed. Planeta, Barcelona 1984.

Schaposchnik, Ana: "*¿ Como Trabajamos con fuentes de escasos datos? Reflexión metodológica*", ponencia presentada al II congreso Internacional de Etnohistoria, Coroico, Bolivia 1991.

- Silva, Osvaldo: "Las Etnias Cordilleranas De Los Andes Centro-Sur Al Tiempo De La Conquista Hispana Y La Cultura Puelche". *Cuadernos De Historia*. Departamento De Ciencias Históricas Universidad De Chile. Santiago Diciembre 1990.
- Solano de Francisco: *Cuestionario para la formación de las Relaciones Geográficas de indias siglos XVI/XIX*. CSIC Madrid 1988.
- Tellez, Eduardo
1990. "De Incas, Picones Y Promaucaes El derrumbe de la "frontera salvaje" En el confín austral del Collasuyo". En *Cuadernos de historia*. Departamento De Ciencias Históricas Universidad de Chile, Santiago.
- Todorov, Tzvetan
1978. *La conquista de América La cuestión del otro*. Siglo Veintiuno, México.
- Vivar, Jerónimo de
1558. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*.
- Wachtel, Nathan
1976. "Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española 1530-1570". Alianza, Madrid.
- White, Hayden
1992. *El contenido de la forma Narrativa discurso y representación histórica*. Paidós, Barcelona.
- Zapater, Horacio
1978. *Los Aborígenes Chilenos A Través De Los Cronistas Y Viajeros*. Andrés Bello, Santiago.

Visões da conquista: verso e reverso (Pela construção da etno-história do Guaraní colonial)

Maria Leônia Chaves de Resende

Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas - FUNREI

1. Introdução

Nos séculos XVI e XVII, dois povos com experiências culturais e históricas totalmente diferentes conviveram em terras do Novo Mundo. Essa experiência se celebrizou na História através das missões jesuíticas junto aos índios guaranis, na América Hispânica. Esta comunicação levanta algumas considerações em torno da importância, para o conhecimento desse processo, de se recuperar a visão dos índios guaranis da conquista espiritual da Companhia de Jesus, a partir da documentação produzida pelos jesuítas.

A Companhia de Jesus, sequiosa de empreender sua conquista espiritual, implementou em terras americanas seu projeto de evangelização. A experiência missionária da Companhia de Jesus no Novo Mundo, resultado da política expansionista cristã, imprimiu uma nova atitude que se impôs frente ao desafio da conquista espiritual dos novos territórios, fruto dos "descobrimientos". Para aquela conquista arriscada que previa estratégias e táticas bem delineadas, a Ordem iniciou com os pagãos de além-mar uma experiência ímpar e particular, realizada nas missões ou reduções guaranis na América. Dessa maneira, os jesuítas romperam com o modelo tradicional de catequese, incorporaram a laicização do saber religioso e inauguraram uma prática inédita de catequese.

Pela sua importância, essa experiência reducional tem sido

motivação para muitos estudos, especialmente no que se refere ao empreendimento catequético dos jesuítas junto aos nativos. Mas se a atenção para o espírito colonizador produziu tantas obras; pouco, de fato, conseguimos compreender sobre os povos indígenas nessa época. Hoje é possível falar da intervenção colonizadora dos espanhóis ou portugueses, mas não podemos dizer o mesmo dos povos que aqui se encontravam. Isso é visível quando fazemos um percurso sobre o que se produziu em torno da experiência missioneira. A bibliografia é bastante extensa e esgotá-la seria impraticável, não só porque se refere a uma infinidade de questões, como também pela amplidão dos temas abordados, marcando, com isso, uma multiplicidade de interpretações. Além disso, mais de quatro séculos se passaram e as missões continuam a suscitar controvérsias. Mas apesar disso é possível recuperar a temática central que estimulou as investigações mais representativas sobre as missões jesuíticas, estabelecendo como eixo a relação da Companhia com o projeto colonizador.

A idéia recorrente na historiografia é aquela em que se procura detectar até que ponto a Companhia de Jesus tornou-se uma "agência" ou não do colonialismo, ora dependente ora autônoma em relação ao Estado ou mesmo da própria Igreja, transformando-se em um poder dentro de um poder. Assim a historiografia parece ter tido como contraponto para a análise sobre a participação jesuítica essas duas tendências principais: a Companhia ora se conjuga com os interesses da Coroa ou, em uma segunda hipótese, os jesuítas estavam alheios à colonização eclesiástica e estatal.

O fato é que, se os jesuítas não comungaram com a colonização do Estado, não estiveram alheios a ela. Não se pode deixar de reconhecer divergências e coincidências no seio dos projetos colonizadores: estratégias ora diferentes ora convergentes, variações ou combinações com as formas de controle da comunidade. Se a política jesuítica não foi discrepante em relação à Coroa, pois significou a tentativa de controle dos indígenas e de seus valores culturais, ultrapassou esse limite. A atuação da Ordem dissolveu-se em uma diversidade de formas

de controle, sem, no entanto, se confundir ou sujeitar-se às restrições da política estatal ou mesmo da própria Igreja.

Se as pretensões dos jesuítas se aproximaram das do Estado, a sua conduta foi, contudo, diferenciada. Eles mantiveram uma identidade própria para conduzir o seu projeto. Em última análise, se não foram discordantes no objetivo, o foram nos meios de concretizá-los. No entanto, essa ponderação não esgota o problema. Deve-se ter em conta que a historiografia, ao tratar das missões, quase sempre pretendeu fazer a história da Companhia de Jesus. Assim, ao limitar-se à ordem religiosa, a historiografia imprimiu uma visão unilateral, reduzida e exclusiva ao âmbito dos jesuítas. Assim, fez a história da Companhia de Jesus, não das missões. Nesse trajeto, o povo guarani não teve relevo algum e quase sempre foi relegado como tema secundário. Por isso mesmo essas abordagens fizeram da história uma via de mão única.

2. Visões da Conquista: Verso e Reverso

Embora o conhecimento da realidade cultural guarani devesse ser uma questão preliminar para a análise do processo reducional jesuítico, pouco ou quase nenhuma atenção se deu a ela. Apenas a partir do princípio deste século o indígena passou a ocupar algum relevo nos estudos, especialmente nos estudos antropológicos. Até então o indígena, quando considerado, foi denegrido sob o peso do "irracionalismo" e "selvageria" ou, por outro lado, interpretado como "frágil" e "incapaz". A Antropologia contribuiu decisivamente para o conhecimento sobre a sociedade guarani, à medida que a descrição do universo indígena, da cultura e do seu modo de ser passa a ser sistematizada na literatura etnográfica. No entanto, pouco se conheceu sobre o universo do guarani colonial. Portanto, do ponto de vista da etno-história da conquista, pouco se aprofundou. Se a historiografia colonial se deteve excessivamente na prática dos jesuítas e pouco ou quase nenhuma referência fez ao indígena, as pesquisas atuais centraram-se no guarani contemporâneo, na busca do seu

"ethos" cultural. O processo da conquista, contudo, apesar de ter sido um dos momentos de maior expressão da cultura guarani, pouco foi abordado. Por outro lado, quando considerado, levou a conclusões, muitas delas, hoje, já superadas.

Um dos pontos mais fecundos desse debate diz respeito ao confronto interétnico. O contato entre culturas tão diferentes desencadeou um fenômeno que a Antropologia chamou de aculturação ou sistema intercultural. Esse fenômeno apresenta um leque enorme de formas e variações, sendo impossível mapear toda sua dimensão. Mas de forma geral implicou no intercâmbio e circularidade de idéias, dos padrões de comportamento e das formas de sentir e vivenciar, fazendo com que os nativos incorporassem a simbologia e valores estrangeiros ora de maneira espontânea, ora pela imposição baseada na força e coerção exercidos pelo conquistador. As repercussões foram desastrosas para a vida cotidiana dos indígenas, pois abalaram culturalmente as populações nativas, denunciava a Antropologia da década de 60. É preciso matizar essas idéias que povoam ainda hoje os estudos históricos.

No Brasil, na década de 70, os antropólogos retomavam os estudos de situações de contato interétnico, revendo todas as imagens forjadas a partir de leituras baseadas no conceito da "aculturação". Um dos maiores nomes nessa nova tradição foi, sem dúvida, Roberto Cardoso de Oliveira. Abandonando a perspectiva consagrada da "aculturação", suas conclusões foram promissoras e suas indagações sobre "identidade étnica" foram uma inflexão nos trabalhos da época que se limitavam a ver nas relações interétnicas um "fenômeno irreduzível ao processo de aculturação" (Oliveira, 1976, p. 16). Sua contribuição redefiniu a identidade étnica "no processo" da situação de contato. Isso significa que existe uma "identidade latente" que é renunciada em nome das circunstâncias em que se encontra o grupo, mas, ao mesmo tempo, pode ser evocada e atualizada. Mais que um sistema de valores fossilizados, a cultura de contato confere dentro do próprio processo uma reelaboração constante, fazendo com que o grupo se adapte às condições emergentes.

Esses trabalhos de etnologia vêm demonstrando, à luz dos complexos processos de resistência cultural, quanto é inútil buscar os critérios de autenticidade cultural, à medida que a cultura é constantemente reelaborada. Nesse sentido, quando se afirma que determinados grupos conservam sua integridade sócio-cultural, entende-se que eles buscam explicações para os acontecimentos novos, interpretam e se adaptam às situações mais diversas. O que é mantido ou conservado intacto - ou abalado na relação de dominação - faz parte de uma dinâmica própria de cada grupo, de cada cultura em risco.

Por tudo isso, há de se rever as interpretações em curso na História, ancoradas em visões ultrapassadas da Antropologia, de que o processo de aculturação indígena se deu com a chegada dos inácianos. Voltados para isso, os historiadores deveriam beber em fonte antropológica, incorporando essas inquietações. A primeira lição implica em admitir o outro como diferente, inserido em seu tempo e, especialmente, no universo próprio de sua cultura. Assim, o nativo, não mais submetido aos olhares que o reconheciam apenas como o "exótico" e "extravagante", passa a ser pensado a partir de seu próprio agenciamento histórico. Informado por sua cultura, o indígena é reconhecido como um ator social que fez uma leitura muito própria da sua realidade histórica. Estimulado pelas ilações do pensamento frutífero de Cardoso de Oliveira, Manuela Carneiro procurou irmanar o tom antropológico às preocupações etno-históricas. Assim, a desordem que o branco impôs fez com que a resistência indígena tenha se apegado a alguns traços culturais que, reafirmados, preservaram a identidade étnica: alguns traços que asseguram, diante do confronto com o outro, a continuidade e a singularidade do grupo. Isso significa que traços culturais podem variar, sem que isso afete a identidade do grupo. Por isso a cultura é dada como essencialmente dinâmica e reelaborada constantemente (Carneiro, 1987).

Inspirados nisso, não podemos mais aceitar as interpretações correntes. A cultura de um grupo étnico em contato intenso como na colônia não se perdeu ou se fundiu sim-

plesmente. Ela adquiriu novas formas, nova função, pois os nativos reproduziram seus valores culturais, imputando-lhes um novo sentido. E essa nova forma depende, necessariamente, da cultura que se colocou como contraponto, em contrastividade. Como bem nos lembra Manuela Carneiro (1987), existe uma "bagagem ou acervo cultural" e dela se toma o que é operativo para garantir a distinção do grupo. A escolha dos elementos dessa bagagem, embora não seja arbitrária, está ligada à cultura em contraste, no nosso caso a dos jesuítas.

O processo de reelaboração cultural autóctone, frente à chegada do outro, do jesuíta, não alterou em essência o fundamento da identidade étnica guarani. No que alterou, esteve impregnada de uma reformulação própria ao universo cultural guarani. Se a cultura não é permanente, mas reconstruída e reinventada todo o tempo, a compreensão da cultura guarani requer sua historicidade, o seu momento na História. Recuperar historicamente esse momento é colocar, sob a ótica indígena, a reelaboração, a representação do processo de catequese empreendido pelos jesuítas. Isso não significou o abandono dos laços tribais guaranis. Talvez, pelo contrário tenha reafirmado os elos do grupo indígena.

Devemos considerar, além disso, que o impacto da dominação não se deu da mesma forma. Muito porque havia diferenças profundas entre os nativos. Diferenças de caráter econômico, sócio-político, religioso e, sobretudo, cultural. Enfim, eram etnicamente diferenciados. Entretanto, quase sempre não reconhecemos essas particularidades. Falamos dos índios americanos e não perguntamos quem são eles. Todos são tratados como uma massa homogênea, um único perfil, uma única identidade, quando, na realidade, isso demonstra bem nossa incompreensão. É justamente pela superação do conceito do índio genérico (que não existe) é que vamos superar nossos preconceitos e incompreensões.

Para reconhecer essa alteridade, esse caráter próprio de cada nação indígena, é imprescindível aproximar-nos da historicidade específica de cada um daqueles povos. Nesse sen-

tido, vamos descobrir que, se o povo indígena foi objeto de um processo de espoliação, foi também protagonista, sujeito de sua história. Suas estratégias de luta e resistência foram, assim, próprias a cada nação. Por isso, se queremos resgatar a dinâmica da conquista, temos que rastrear também o entendimento dos nativos, a partir de suas próprias interpretações, que foram muito particulares. Nessa perspectiva, revisitamos a documentação, passando do texto, produzido pelos jesuítas, ao contexto cultural guarani.

2.1 Na contramão da história das missões

O reconhecimento de culturas diferentes, com historicidades diferentes, como a dos jesuítas e indígenas, remete o historiador para uma questão de ordem metodológica. Como apresentar essa historicidade própria de cada cultura, no nosso caso dos guaranis, no confronto interétnico da época da conquista? Como podemos depurar as impressões dos guaranis com uma documentação registrada pelo punho jesuítico?

É necessário interpretar e elucidar o universo cultural estranho a nós, através "de perguntas novas ao material antigo" (Darnton, 1986, p. 14). Temos que reconhecer os outros como diferentes e precisamos começar com a idéia de captar essa diferença. Só assim é possível fazer um trabalho hermenêutico dos documentos históricos à disposição, produzidos a partir da visão do colonizador. Torna-se necessário limpar esses documentos de sua carga etnocêntrica e, no nosso caso, "jesuítica". Fazer isso é depurar de um manuscrito estranho, cheio de conotação, os sinais que acenam para o universo cultural guarani. Por isso é necessário contrastar, comparar e, sobretudo, fazer um grande esforço de interpretação, descobrindo a trama de significados onde se viram enredados aqueles homens. Isso implica em um controle de não nos vermos perdidos numa realidade diferente e distante, quando se tem a fala jesuítica, tratando de outra realidade - a indígena - num labirinto de informações que cabe ao historiador mapear.

Essa tentativa abre a possibilidade para duas considerações importantes. A primeira parece girar em torno do "modo de ser guarani", ou seja, elementos que criam uma "identidade" étnica do guarani. Aquelas características que, em última análise, são inerentes, irredutíveis ao "ser" guarani. E é exatamente isso que o faz um guarani. Contudo, isso não deve conduzir a uma idéia de estabilidade e estagnação cultural, como vimos, de forma a se entender a cultura como imóvel e linear. A cultura deve ser entendida aqui como uma "ordem de significação", uma forma de ler o mundo e as coisas. A cultura, então, não é uma abstração, descolada da realidade. Muito pelo contrário, a cultura imputa à realidade, às coisas, aos fatos, uma forma específica, particular de se interpretar essa mesma realidade, pois dá a ela uma significação própria. Nessa perspectiva, a cultura norteia a compreensão da realidade, ela constrói o significado das coisas, e, por conseguinte, é também parte dessa realidade, porque é a partir dela que a realidade se torna inteligível, e as coisas passam a ter uma significação (Geertz, 1973).

A cultura traz em si uma dinâmica: é ao mesmo uma forma de compreender os fatos, mas é também parte deles, porque embora haja uma compreensão que anteceda e preceda à realidade, essa forma específica de ler o mundo é confrontada, todo o tempo, com a realidade. A cultura é uma "virtualidade", uma "potencialidade", pois informa sobre os significados das coisas. Mas é também "experienciada" e "vivenciada" pelas pessoas - é, portanto, empírica, real e histórica. Os sujeitos colocam os significados das coisas à prova empírica, confrontam sua interpretação do mundo com os acontecimentos, e, à medida que suas respostas não são suficientes, sua interpretação é reavaliada. Nessa perspectiva, diríamos que a cultura tem uma "historicidade". Essa perspectiva é uma contribuição inestimável de Marshal Sahlins, com quem compartilhamos a noção de que a História deve ser compreendida como "ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades", e ao mesmo tempo, "esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os signos são reavaliados quando realizados na prática" (Sahlins, 1990, p.

190). As pessoas organizam seus projetos a partir da compreensão preexistente da ordem cultural. Nesses termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação. Por isso o que importa é compreender como a história missioneira transformou a ordem cultural nativa e como a história foi ordenada a partir da mesma lógica cultural guarani.

Dentro desse ponto de vista, devemos rediscutir as afirmações freqüentes na historiografia. Tais afirmações estão presas ao pressuposto de que a cultura é estável, inerte e de que o "pensamento selvagem", expressão tão cara a eles, persiste quase como uma estrutura inalterável e permanente. Por isso mesmo, difundiram a visão de uma assimilação irrestrita e definitiva da doutrina cristã, responsabilizando incondicionalmente os missionários pela aculturação guarani, já que os jesuítas impuseram uma nova cultura, uma nova forma de ver o mundo, despojando, pois, os nativos de seus valores, de sua própria cultura. Mas, se como consideramos, a cultura não é permanente, mas reconstruída e reinventada todo o tempo, a compreensão da cultura também requer sua historicidade, o seu momento na História. Para se compreender o processo de confronto interétnico entre os guaranis e jesuítas há de se resguardar o momento histórico desse acontecimento, ou melhor, daquele "evento". Portanto, deve-se entender aquele processo não como um processo de aculturação, mas como um momento de reelaboração da própria cultura guarani. Queremos dizer que os guaranis, a partir de seus valores culturais, avaliaram o cristianismo dentro da sua percepção autóctone. Com isso, procuramos desmantelar a visão enraizada nos estudos missionários que não dá ao indígena a possibilidade de, a partir de seu próprio "modo de ser" guarani, ter feito a sua própria leitura da experiência da catequese.

Ao indígena não se pode mais impor tal estigma, ou seja, no nosso caso, o fato de ser uma "lei" (ou quase) a relação imediata do contato entre jesuíta/guarani levar a aculturação. Nesse sentido, não se pode deixar de levar em conta que, se ao indígena lhe foram impostos valores doutrinários cristãos, por outro lado, o nativo os reconstruiu sob o prisma de sua própria

cultura. Como diria Sahlins (1990), a mudança cultural se dá "induzida por forças externas mas orquestrada de modo nativo" (p. 9).

Ao considerar a reinterpretação dos índios, procuramos quebrar essa visão estereotipada e abrir a possibilidade de se perceber a História com o movimento e dinâmica de seu próprio tempo. Posto nesses termos, o processo de aculturação se relativiza. Ao colocar o processo de confronto interétnico na História, tendemos a romper com uma idéia teleológica, bastante presente na produção acadêmica: antes mesmo de uma análise detida da pesquisa, as possíveis hipóteses que norteiam a investigação já são um "a priori"; no nosso caso, a relação jesuíta/guarani já seria, por si só, indicador de um processo de aculturação. Devemos, assim, contemplar o fato de que ao intuito da Companhia houve a contrapartida indígena, com sua resistência, reinterpretação e adequação à sua própria cosmovisão. Perceber dessa forma aquele momento histórico — as missões jesuíticas — pode nos ajudar a compreender o processo que ali se deu, dentro de seu fluxo, ou seja, no circuito de seu próprio tempo. Historicizar essa relação de confronto interétnico, resguardando os limites daqueles homens, inseridos no seu tempo, os séculos XVI/XVII, pode, com certeza, ajudar a traçar, com mais segurança, como esse processo foi se construindo e se efetivou como um dos marcos da conquista colonial.

Devemos, pois, travar com a documentação uma leitura pendular que vai da proposta jesuítica à leitura do indígena, trabalhando a diversidade de percepções. Sob o ponto de vista do missioneiro, é importante mostrar como ele se viu obrigado a se ajustar para realizar seu intento - a conversão do gentio; e resgatar, por outro lado, a própria interpretação dos guaranis daquele momento. Mostrar que nessa relação de forças, muitas vezes o resultado cumpria um significado muito particular tanto para os jesuítas quanto para o guarani. Por isso mesmo as interpretações, naturalmente, diferiram.

Mas como fazer a leitura indígena se não temos outra documentação que não aquela registrada pelo crivo jesuítico?

Nesse sentido se coloca o segundo problema: é possível resgatar "o modo de ser guarani" e a sua reelaboração dentro daquela situação histórica? Essa tarefa é um exercício, porque implica em um aprendizado de não se ver perdido num mundo diferente, numa realidade distante. É também garimpagem, no sentido, de se escolher trilhas e demarcá-las.

Para isso, indicamos dois caminhos. Primeiro a seleção dos escritos jesuíticos sobre os primeiros contatos. É no momento da redução, ou seja, da circunscrição do indígena nas missões, que a contradição entre o ser indígena e o ser cristão aparece mais expressivamente. É justamente esse o momento de tensão que culmina na afirmação de cada cultura, então, em risco. Por outro lado, essa opção se justifica, porque o que se pode extrair da documentação, com valor etnográfico, está diluído, sobretudo, nesses relatos dos primeiros contatos. Desse acervo, que não é exatamente um caderno de campo, pode-se extrair informações, mesmo que fragmentadas, que nos permitam rastrear as características do "modo de ser" guarani nos séculos XVI e XVII.

Segundo, é nessa documentação que se pode resgatar "o modo de ser" guarani em uma tentativa de se atravessar o discurso jesuítico e subtrair dele, na sutileza das descrições, o que é irredutível à cultura guarani naquele momento. Atravessar porque, quase sempre, é pela oposição e negação do "modo de ser" indígena, dos seus costumes, que os jesuítas se referem à comunidade. Por essa razão, a exegese do texto deve ser feita às avessas, no sentido de reconstruir o "modo de ser" guarani pelo o que os padres querem destruir.

3. Conclusão

Nesse sentido, parece que a etno-história é o caminho. Etno-história, aqui, não no sentido de se fazer a história da nação guarani, mas de se resgatar a percepção indígena da conquista dentro de suas próprias categorias culturais, apesar da documentação ter sido produzida pelos inacianos. O que se

deve ponderar é que as missões significaram um encontro, um contato entre duas sociedades distintas, duas culturas diferentes. Portanto, a compreensão do processo de conversão, que lá se realizou, implica também no entendimento dos dois mundos: o jesuítico e o guarani. Longe de terem a absoluta eficácia aculturante que a historiografia colonial atribui, com demasiada frequência, à Companhia de Jesus, as estratégias de conversão e catequese a que os inacianos recorreram parecem ter sido mesmo o lugar do distanciamento, do desvio, da reinterpretação para os guaranis. Foi o espaço em que a cultura guarani pôde construir uma explicação particular da intervenção dos jesuítas de maneira coerente com o mundo tribal, onde as atitudes dos padres se prestaram à releitura, à reapropriação, e porque não, à resistência e desconfiança dos nativos. De maneira surpreendente os guaranis não vão assimilar o conteúdo doutrinário inaciano, mas, pelo contrário, parecem ter obliterado e acentuado ao extremo certos valores centrais da própria identidade indígena.

O que importa recuperar na história das missões coloniais é a maneira como, nas práticas, nas representações se cruzaram e se imbricaram formas culturais tão diferentes: a dos jesuítas e dos guaranis. É recuperar a ambivalência, a polaridade entre o que os padres pensaram ter criado e a contrapartida indígena que reelaborou as imagens construídas e forjadas pela Companhia de Jesus. É perceber que no contato interétnico cada visão de mundo se colocou a partir de sua própria percepção frente ao "Outro". Por isso, se a pedagogia jesuítica deve ser analisada, porque se mostrou criativa e original, deve-se considerar a contrapartida indígena. E a resposta guarani aparece justamente no momento de sua redução. Em uma situação crítica em que se sentem ameaçados na sua identidade, na preservação dos seus valores culturais, os guaranis expressaram, talvez como em nenhum outro momento, a sua percepção de mundo, registrando o modo de ser de seu povo. Mais que isso: é o momento de revalidação, redimensionamento, reelaboração da própria cultura guarani, o que, em momento algum, implicou no seu abandono. Garantir isso foi o desafio do povo guarani, resgatá-lo deve ser o nosso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Carneiro Manuela.

Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo : Brasiliense, 1987.

Darnton, Robert.

O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa. Tradução de Sônia Coutinho. Rio de Janeiro : Graal, 1986.

Geertz, Clifford.

A interpretação das culturas. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro : Zahar, 1973.

Hernandez, Pablo.

Organización social de las doctrinas guarani. Barcelona : Gustavo Gili, 1913.

Lugon, Clóvis.

A República "Comunista" Cristã dos Guaranis. (1610/1768). Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1977.

Melià, Bartolomeu.

El Guaraní Conquistado Y reducido. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, v. 5, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1988.

Oliveira, Roberto C. de.

Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo : Pioneira, 1976.

Sahlins, Marshal.

Ilhas de História. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro : Zahar, 1990.

Schaden, Egon.

Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo

dos brancos. São Paulo: 1964. (Tese apresentada ao concurso para a cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da U.S.P.).

Los historiadores lambayecanos y su aporte a la historia regional

Pedro Delgado Rosado
Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo

Abordar este tema conlleva plantearnos un conjunto de consideraciones previas. Ellas son:

En primer lugar, debemos preguntarnos a quién se le llama historiador en el Perú y qué significa ser historiador en el Perú. De a quién llamemos o consideremos historiador depende conocer correctamente el desarrollo de la investigación histórica.

En segundo lugar, la mayoría de nuestros convencionalmente llamados historiadores han cultivado esta disciplina por vocación o por circunstancias muy especiales. Este caso se da con toda claridad en el departamento de Lambayeque.

En tercer lugar, si no se tuviese en cuenta la producción intelectual de todos los historiadores no académicos, sería materialmente imposible escribir la historia de la historia del Perú o la historia de Lambayeque.

En cuarto lugar, los historiadores de profesión (Macera, Flores Galindo) reconocen la importancia de los aportes de los historiadores convencionales para el conocimiento de la historia nacional y regional.

En conclusión, participamos del criterio de que debemos inventariar a toda aquella persona que ha escrito sobre temas de carácter histórico, pero condicionado a que haya dispuesto

de una información histórica seria y de primera mano, con un manejo correcto de las fuentes históricas y con una rigurosidad analítica.

En lo que respecta a los historiadores lambayecanos, los hemos clasificado de la siguiente manera:

1. Historiadores convencionales o no académicos del siglo XIX: Germán Leguía y Martínez, Manuel Bonilla Castro, Ricardo Miranda Romero, Alejandro Araujo Román y Augusto León Barandiarán;
2. Historiadores convencionales o no académicos del siglo XX: Carlos del Castillo Niño, Augusto Castillo Muro-Sime, Napoleón Gal'lino Dosenack, Walter Sáenz Lizarzabur, Andrés Townsend Ezcurra, E. Salazar Plaza, Maximiliano Oyola Cortez, Jacinto Liza Quesquén, Luis Castro Capuñay, José Fiestas Martínez, Alfonso Samamé Rodríguez, Antero Casusol, Jorge Izquierdo Castañeda.
3. Historiadores académicos y profesores de historia del siglo XX: Jorge Zevallos Quiñones, Miguel Oneto García, Guillermo Baca Aguinaga, Jorge Lazo Arrasco, Ángel Fenco Lluén, Juan Leyva Ordóñez, Pedro Delgado Rosado, Antonio Serrepe Ascencio, Lorenzo Huertas Vallejos y Víctor Iturregui Balarezo.

Todo este conjunto de treinta historiadores académicos y no académicos lo hemos clasificado teniendo en cuenta siete criterios: según el origen o lugar de nacimiento, según el siglo al cual pertenecieron, según la profesión u ocupación, según la residencia o lugar donde produjeron sus investigaciones, según la posición política, según la posición social y según la predilección de temas investigados.

Testamentos de indios del noroeste argentino

Margarita E. Gentile

Durante nuestras consultas de materiales documentales inéditos en archivos de Buenos Aires y el Noroeste argentino hallamos, dispersos, testamentos de indios cuyos textos recopilamos. Un estudio comparativo permitió determinar las razones por las que los indíenas hacían testamento, en general diferentes a las que tenían los españoles en iguales circunstancias; también la continuidad de costumbres originadas en el Tahuantinsuyu, sobre todo en lo que se refiere a la transmisión de objetos rituales. Se pudo trazar a través de estos documentos, usando el conocimiento previo de otro tipo de papeles, sistemas de parentesco, herencia de cargos, etc.. Para comprender el significado de la documentación que presentamos, hemos usado también datos tomados de la arqueología.

Introducción

Nuestro estudio de los sistemas de parentesco indígena del área andina de nuestro país tomó en cuenta, entre otros papeles, los testamentos de indios sobre los cuales venimos trabajando desde hace unos años. En esta ponencia vamos a resumir los tramos principales de dicho estudio.

Los testamentos de indios del Noroeste argentino no son abundantes ni están agrupados ni catalogados sino que aparentan ser pocos y están dispersos entre los documentos guardados en los archivos. Reunir algunos fue, y sigue siendo, tarea

paciente, sin certeza del porcentaje que los ya conocidos representan dentro de un total aun incierto.

La falta del escribano de indios, la brevedad de la mayoría de los textos y la aparente pobreza de los bienes cedidos hicieron que pasaran desapercibidos. Sin embargo, vistos en conjunto los que conocemos, y ubicados en el contexto geográfico y sociopolítico del momento, pueden ser buenos ejemplos de la dinámica social, religiosa y económica regional.

Nuestro propósito no es hacer una exégesis ni una historia jurídica: nuestro sujeto es el indígena del área andina de la actual República Argentina en el momento en que incorpora en su modo de vida un trámite nuevo: el testamento.

Tanto nuestro interés en el tema como la estructuración de su estudio tienen puntos de apoyo en los trabajos de María Rostworowski. Pero para nuestra área no se han hallado aun ni arte y vocabulario tempranos ni visitas como la de Toledo, por ejemplo, de manera que nuestro conocimiento de la vida indígena regional al momento de la conquista española avanza en la medida que empleemos distintas estrategias para aproximarnos al tema a través de documentos dispersos, las más de las veces, entre el ir y el venir de la administración española. Esta situación hace necesario tratar de averiguar el destino de algunos archivos con el mismo interés con que se investiga el tema elegido.

Tampoco hay que perder de vista que los documentos escritos lo fueron para y por españoles, y que los materiales arqueológicos han sido excavados científicamente sólo en los últimos cincuenta años.

Pero hay con un aspecto favorable: la instauración en los Andes del Sur de un sistema de gobierno imperial, el incaico, receptor y amplificador de los caracteres particulares de dos horizontes históricos anteriores (en términos de arqueología), que a lo largo de tres mil años imprimieron un sello de uniformidad a algunos aspectos de la vida andina que facilita las

aproximaciones a algunos temas. Uno de los más estudiados ha sido la tecnología, por razones de utilidad en el presente; de todos modos, cualquier referencia a ellos trataremos que sea lo más clara posible.

Los textos de los testamentos usados aquí fueron separados en los elementos que los componen siguiendo un formulario recopilado por el jesuita Gerónimo de Zevallos (c. 1715) y las sistematizaciones propuestas por Víctor Tau Anzoátegui y María Isabel Seoane sobre testamentos de españoles en España y América. En estos últimos dos libros se encuentra una bibliografía puntual sobre aspectos del derecho español en Indias al que nosotros, para no divertir el tema, nos referiremos en lo indispensable.

Formalmente, los textos que estudiamos siguen el orden de las mandas de un testamento castellano y están, todos los que conocemos, redactados en esa lengua; el acto en sí es llamado de distintas maneras: "testamento o codicilio", "carta de testamento y "postrímera voluntad", "testamento", "memoria" o "memoria testamental". Salvo un caso, no se usa papel sellado. En pocas oportunidades hay un alcalde presente y se prefieren los testigos comunes (testamento nuncupativo); en algunas oportunidades hubo un escribano.

El protector de naturales, al no ser tutor sino tan sólo defensor en las causas donde una de las partes, por lo menos, era indígena, se hizo presente en un caso en que la discusión sobre los bienes de unos menores llegó a juicio.

En general, en los Andes, la existencia de una última voluntad y el encargo a otra persona de su cumplimiento no parecen haber formado parte de las preocupaciones de los grupos indígenas antes de la conquista española, porque ciertos comportamientos sociales estaban pautados.

Por otra parte, las ideas que los indígenas andinos tenían acerca del destino de las personas después del cese de sus signos vitales físicos eran diferentes de las de los europeos sobre

el mismo tema, lo que dio como resultado distintos modos tanto de vida como de entierro.

Este último rasgo cultural es un indicador muy claro: en los entierros europeos, los cadáveres eran vestidos, ya con ropa indicativa de su jerarquía, ya con hábito de alguna orden religiosa o mortaja, a lo que podía agregarse alguna alhaja o insignia adecuada, quedando todo este conjunto guardado bajo tierra o en una caja proporcionada y hermética. Pero en el caso de los entierros indígenas, cualquiera fuera la condición social del difunto, siempre había vasijas y platos con comida a su alrededor y en algunos casos estaba prevista la ofrenda posterior de bebida y comida a través de conductos que comunicaban la tumba con el exterior.

También diferían en cuanto a la posición definitiva del cadáver: los europeos, de acuerdo con la idea del descanso eterno, eran enterrados decúbite dorsal en tanto que los indígenas andinos del último horizonte prehispánico tenían la convicción de que los difuntos continuaban velando por su comunidad y por eso eran puestos sentados dentro de una oquedad natural, tapiada o en cistas bajo tierra, cuidadosamente revestidas de lajas, rodeados de vajilla.

También debemos tomar en cuenta algunos puntos de la cosmovisión indígena compartidos con creencias europeas desprendidas de las religiones precristianas aun vigentes en los siglos XVI y XVII. Nos referimos puntualmente a la comunicación entre vivos y muertos; entre los indígenas andinos, los difuntos se manifestaban hablando a viva voz o haciendo caer de cierta forma una piedrita con señales que indicaban afirmación o negación respecto de la pregunta que le hacía el intermediario en una actitud similar a la europea de jugar con dados.

En general, la persona difunta recibía, en los Andes (la zona del Tucumán tampoco fue excepción en esto) una serie de homenajes y obsequios que aseguraban su viaje al otro mundo y su permanencia allí sin conflictos. En estos grupos andinos, cuya vida giraba alrededor de la producción agropecuaria co-

el mismo tema, lo que dio como resultado distintos modos tanto de vida como de entierro.

Este último rasgo cultural es un indicador muy claro: en los entierros europeos, los cadáveres eran vestidos, ya con ropa indicativa de su jerarquía, ya con hábito de alguna orden religiosa o mortaja, a lo que podía agregarse alguna alhaja o insignia adecuada, quedando todo este conjunto guardado bajo tierra o en una caja proporcionada y hermética. Pero en el caso de los entierros indígenas, cualquiera fuera la condición social del difunto, siempre había vasijas y platos con comida a su alrededor y en algunos casos estaba prevista la ofrenda posterior de bebida y comida a través de conductos que comunicaban la tumba con el exterior.

También diferían en cuanto a la posición definitiva del cadáver: los europeos, de acuerdo con la idea del descanso eterno, eran enterrados decúbite dorsal en tanto que los indígenas andinos del último horizonte prehispánico tenían la convicción de que los difuntos continuaban velando por su comunidad y por eso eran puestos sentados dentro de una oquedad natural, tapiada o en cistas bajo tierra, cuidadosamente revestidas de lajas, rodeados de vajilla.

También debemos tomar en cuenta algunos puntos de la cosmovisión indígena compartidos con creencias europeas desprendidas de las religiones precristianas aun vigentes en los siglos XVI y XVII. Nos referimos puntualmente a la comunicación entre vivos y muertos; entre los indígenas andinos, los difuntos se manifestaban hablando a viva voz o haciendo caer de cierta forma una piedrita con señales que indicaban afirmación o negación respecto de la pregunta que le hacía el intermediario en una actitud similar a la europea de jugar con dados.

En general, la persona difunta recibía, en los Andes (la zona del Tucumán tampoco fue excepción en esto) una serie de homenajes y obsequios que aseguraban su viaje al otro mundo y su permanencia allí sin conflictos. En estos grupos andinos, cuya vida giraba alrededor de la producción agropecuaria co-

munal, las propiedades de una persona no iban más allá de los objetos de uso propio, de manera que el derecho de formar parte de una densa e intrincada red de reciprocidades, intercambios y parentescos era su única riqueza, la cual acompañaba al difunto hasta su morada definitiva. Durante el primer año posterior a la muerte, era posible comunicarse con la persona fallecida a través de quienes le hacían las ofrendas prescritas.

En caso de tratarse de alguien que hubiera favorecido particularmente a la comunidad con la construcción de acequias, lagunas, la preparación de tierras de cultivo, etc., esta comunicación no cesaba más y alrededor de su tumba se congregaba un grupo familiar encargado de recordarlo periódicamente, al mismo tiempo que llevaba el control astronómico de los momentos oportunos para cada tarea del campo. Esto lo sabemos tanto por los datos de la arqueología como por los documentos españoles.

La primera nos dice también que los entierros andinos, salvando las particularidades de cada época y región, pueden reunirse en dos grandes grupos: los que contienen personas que ocuparon cargos importantes para su comunidad y los de la gente común. En el primer caso, se los halla con las insignias correspondientes a su rango y en el segundo se acompañan con los objetos que les permitieron desarrollar la actividad propia de su persona. En ambos casos siempre rodean al difunto vajillas de diversas calidades que en su momento contuvieron las comidas y bebidas ofrecidas por sus parientes. Esto lo corrobora la documentación española.

En el Tucumán, los testamentos de curacas o caciques muestran la preocupación por transmitir todo lo que hace directamente a su jerarquía, en tanto que los indígenas (aun los indios ricos) transmiten lo que hace a su trabajo. Por su parte, evangelizadores como los padres Barzana y Garnica, entre muchos otros, insistieron, sin éxito, en tratar de terminar con la costumbre de reunirse los deudos en banquetes fúnebres periódicos.

Veamos entonces cómo se manifiestan estas generalidades en los documentos que hemos tenido oportunidad de leer en algunos archivos de nuestro país.

Los indígenas que llegaron al Tucumán con los españoles en calidad de yanaconas procedían de diversas partes y aceptaron los nuevos fueros, las costumbres y el sistema político. Además, las ordenanzas de Indias fueron una imposición del fuero castellano (para todos los indígenas) en el modo de herencias y sucesiones. Y la necesidad de hacer testamento fue una incorporación más de las muchas que hubo al régimen español.

Pero en el Tucumán, tanto los españoles como sus yanaconas encontraron una decidida resistencia en los grupos indígenas asentados allí, los cuales, a su vez, no eran todos originarios; hasta 1665, es decir, mas de cien años después de la primera entrada, no hubo población española que durase fundada mucho tiempo en el mismo lugar.

Si bien los testamentos de indios del área andina argentina caben en alguno de los grandes grupos de testamentos de caciques y testamentos de indios comunes, hasta 1665 los testadores son indígenas que aceptan el modo de vida europeo y viven en las ciudades. Sus mandas indican no sólo la condición social del difunto sino que destacan ampliamente sus deudas y créditos.

En este último sentido, se llega a tal extremo que en uno de estos documentos el testador dice que goza de excelente salud, que no piensa viajar lejos, pero que quiere poner por escrito su voluntad. Otro comienza directamente con la lista de débitos y créditos, dejando para el final la invocación a la Santísima Trinidad, el pedido de intercesión a la Virgen María, al ángel Custodio, etc.

La voluntad de testar no siempre emana del firmante. En la mayoría de los casos, se nota, con más o menos sutileza, la presión del encomendero o de algún español respaldado por la

autoridad local. El resultado es el mismo: una lista de débitos y algunos créditos y no parece casual que el principal acreedor o el mandante (en el caso de indios que son mandatarios de españoles), sea el albacea.

En muchos casos los testadores son artesanos (carpinteros, sastres, talabarteros, etc.) preocupados por el destino de sus herramientas, difíciles de fabricar y muy caras, las materias primas almacenadas, y las aun en proceso. En estos casos, al testamento sigue el inventario de los bienes.

Vistos en conjunto estos y otros detalles, resulta que, ante la dificultad de documentar de la situación patrimonial de los indígenas comercialmente relacionados con españoles, se recurrió a la figura del testamento como forma de asentar dicha situación frente a testigos, es decir, dándole el carácter de documento válido en juicio.

Si bien en el Tucumán hacen testamentos los indígenas directamente relacionados con el modo de vida español provincial, el modo de vida indígena también trasciende en estos documentos. Se lo ve con claridad en los testamentos tempranos y se va transformando y recomponiendo a medida que pasa el tiempo. A fines del siglo XVI y principios del XVII, todavía las cacicas ejercían su poder y mantenían a su alrededor lo que quedó de su grupo, aun estando casadas con españoles, bajo la forma de indios de servicio. Asimismo, los caciques, hijos o "sobrinos" de otro cacique, a pesar de que no tratan (salvo un caso) de hacer valer explícitamente su condición. Algunos de ellos, incluso, parecen haber sido eliminados de la sucesión antes de alcanzar la edad para la ceremonia del huarachicu.

El sistema de parentesco indígena va dejando paso al sistema de parentesco español. El hijo mayor aparece en casi todos los casos como heredero y, si bien hay sobrinos rondando la herencia, en un caso, por lo menos, es seguro que se llegó al crimen para cortar esa línea sucesoria y reconvertirla al hijo mayor.

Estos llamados "sobrinos" fueron probablemente hijos del difunto en mujeres secundarias, sobre todo en los testamentos tempranos, cuando todavía la poligamia prehispánica era tolerada por los gobernadores españoles del Tucumán.

Relacionado con la filiación, en algunos testamentos la palabra "indio" colocada a continuación del nombre propio ha sido tachada o hubo intento de borrarla. Esto se observó en documentos incorporados a legajos donde es clara la intención de los deudos de ascender socialmente.

También halló lugar en estos papeles el sustrato religioso andino a través de los objetos rituales dejados en herencia, (según la costumbre europea), al hijo mayor: aquillas, topos, tembladeras y cascabeles que por haber sido de plata, tendían a desaparecer rápidamente en manos de los albaceas españoles.

La creencia en la continuación de la vida después de la muerte y la comunicación con los difuntos se trasuntaba en la devoción indígena por las ánimas del Purgatorio, en cuyo altar de Santiago del Estero se mandaban decir misas.

Como se sabe, la ropa fue en los Andes prehispánicos un indicador social: los colores y las diversas labores, en combinaciones muy bien establecidas en cada época y región, tuvieron significado por sí y señalaban desde lejos la calidad y las intenciones de quien las vestía. En los testamentos que conocemos, las prendas indígenas se nombran: anaco, lliclla, chumpi, etc., en tanto que a las españolas se las llama en castellano. Lo mismo sucede con las calidades de las telas, sobre todo cuando el testador es un sastre.

Respecto del sitio y la forma de entierro, en el Tucumán prehispánico confluyeron varias costumbres; como vimos antes, las más extendidas en el Periodo Tardío fueron las de depositar a los difuntos en cuevas naturales cerradas con una pared de piedra en la cual se dejaba una pequeña abertura para colocar las ofrendas periódicas, la de guardarlos dentro de la casa dentro de una cista enlajada bajo el piso y la de los entie-

ros de niños y adultos en grandes vasijas de alfarería. Ninguna de ellas tenía cabida en el contexto de las ciudades y los documentos escritos.

La creencia indígena en un modo de vida en el más allá, muy similar a la conocida aquí incluía, entre otras cosas, los movimientos del baile y del trabajo. En las cuevas y cistas los difuntos familiares recibían las ofrendas de comida y bebida estando sentados, en la misma posición que cuando se reunían a comer, por ejemplo.

Además, para los entierros se buscaban oquedades cuya abertura mirara hacia las chacras y campos de pastoreo, porque una de las funciones del difunto, como ancestro del grupo, era cuidar que sus parientes prosperaran. Y su ubicación cercana le permitía participar de la vida comunal en la que seguía interviniendo, a veces, a través de los oráculos.

En cambio, bajo el piso de la iglesia decían los indígenas que los muertos se sentían agobiados por el peso de la tierra. Esta creencia motivó infinidad de pleitos entre las autoridades eclesiásticas, civiles e indígenas porque estos últimos insistían, aun a fines del siglo XVIII, en sacar a sus muertos de esta situación tan incómoda.

Sin embargo, en los testamentos indígenas que conocemos para el Tucumán, cuando el testador no fija el sitio de entierro, éste se deja a la voluntad de los albaceas, quienes en general eran españoles. De todos modos, la existencia de criptas con osarios comunes bajo el solado de algunas iglesias seguramente acotó el alcance de esta manda.

En cuanto a la mortaja, en los testamentos que conocemos no hay marcada preferencia por ningún hábito religioso. En algún caso se señala el de los franciscanos, tal vez porque eran los más cercanos a los indígenas o porque en su templo había un altar de ánimas. Pero también es probable que influyera en este punto la opinión de alguno de los presentes al acto de testar porque los hábitos de estos frailes, sobre todo los más hara-

pientos, eran preferidos por los españoles como modelo de humildad y pobreza de último momento.

Las mandas forzosas eran cumplidas con poca voluntad. Aun en los testamentos de indios ricos se insiste en la pobreza y se las niega, hasta donde se puede, a pesar de ser pocos reales. Es probable que esta actitud tenga que ver con la negativa sistemática a hacer ofrendas a las guacas o santos de los españoles y nos lleva a pensar que las autoridades religiosas indígenas aun ejercían su poder.

Si agrupamos estos testamentos según sea quien testa hombre o mujer, tenemos que entre los primeros, además de las herramientas propias de cada oficio, se encuentran todos los objetos relacionados con el transporte a caballo y mulas; en unos pocos casos hay armas, entre las que llaman la atención algunos alfanjes y hasta un cañón pequeño con sus tiros.

Sobre las mujeres podemos decir que, aparentemente, han dejado menos testamentos que los hombres. Es probable que esto se deba a que se equiparara a la mujer indígena, aun siendo cacica, con la española común. Como cónyuge supérstite, si bien figuran como conocedoras de los negocios de su marido y una llega a ser nombrada albacea, parece que en los documentos su papel no trascendió. Probablemente en la práctica las cosas hayan sido un poco diferentes; estamos viendo aparte este tema.

Uno sólo de los testamentos que trabajamos hasta ahora estaba valuado; pero en los inventarios de bienes hay bastantes datos sobre los precios de los objetos y servicios como para agregar aquí que el costo de vida en las provincias del Tucumán, comparada con otras provincias españolas, era muy elevado.

También uno solo de estos documentos fue visitado, en 1620; antes del año el albacea, en este caso otro indígena, había cumplido las mandas del testador y exhibió los recibos. Esto está probablemente relacionado con la costumbre prehispánica

de realizar ciertas ceremonias al cumplirse el año de la muerte, para las cuales se preparaban especialmente los parientes y amigos del difunto, reconciliándose con sus enemigos y saldando deudas.

En cuanto a la procedencia de los testadores, las hay diversas: si bien algunos se encuentran en el momento de testar en ciudades como Mendoza, Salta, Jujuy, Tucumán etc., se dicen originarios del Cuzco, Pocona, Tarma, Potosí, Chile. Otros nacieron en Tucumán Esteco y Quilmes, entre otras ciudades.

Este tema, que tratamos también aparte, está irectamente relacionado con la presencia de mitmacuna deportados por los incas desde regiones muy alejadas hasta el área andina de nuestro país. También podría tratarse de indios capturados en calidad de yanaconas por las huestes españolas en los pueblos que iban atravesando a medida que se dirigían a conquistar el Sur. Otros podrían ser indígenas que huyeron de sus pueblos para no ser convertidos en mitayos o trabajadores en las minas. Aquí los términos yanacona y mitayo tienen el sentido español, es decir, esclavo.

Para finalizar esta apretadísima síntesis, agregaremos que los testamentos de indios podrían ser comparados con los entierros prehispánicos en tanto se presentan como universos cerrados que contienen toda la información posible sobre una persona y su grupo, en un punto determinado del ciclo vital. Sin embargo, la palabra escrita en un idioma inteligible para nosotros nos permite interrelacionar la información arqueológica y la documental para explicar costumbres, formas y objetos más allá del trajinado uso ceremonial.

Hacia una nueva historia ambiental del extremo del norte del Perú: Aportes para la descentralización y el desarrollo sustentable

Anne Marie Hocquenghem
CNRS París - IFEA Lima - INCAH Piura

Se trata de la contribución de los etnohistoriadores a la elaboración de una historia ambiental del extremo norte del Perú para enfocar desde una perspectiva diacrónica los problemas y las posibilidades de una descentralización y un desarrollo urbano regional sustentable. Esto a partir de los resultados de las investigaciones llevadas a cabo, desde 1986 en la Región Grau, en el marco del Programa Internacional de Cooperación Científica (PICS 125) del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia (CNRS), "Contribución a la elaboración de una historia regional del extremo norte del Perú", en colaboración con el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y desde 1995 con el Instituto de la Naturaleza y el Conocimiento Ambiental Humano (INCAH). Si las investigaciones se sitúan en la larga duración de la historia, de ninguna manera tienden a resucitar un pasado desaparecido, sino a representarlo porque marca la sociedad regional actual y determina en parte su porvenir. Concebidas y realizadas como reflexiones sobre la identidad y la reproducción social, pretenden devolver a la sociedad regional una conciencia histórica sin la cual le sería difícil concebir su futuro.

Consideramos la etnohistoria como una parte de la historia regional del extremo norte del Perú, que al finalizar nuestro estudio tiende hacia una historia ambiental. De hecho, consideramos la evolución de los diversos grupos étnicos que forman una sociedad regional que se constituye, desde doce milenios, transformando, por medio de diferentes tecnologías, su entor-

no natural y cultural. Tomando en cuenta la dimensión diacrónica, evidenciamos las especificidades que constituyen la identidad y caracterizan la reproducción de esta sociedad regional en un territorio atravesado por fronteras físicas, climáticas, ecológicas, culturales, socio-económicas y políticas que se desplazan con el transcurso del tiempo. Concluimos que la Región Grau se distingue, desde el punto de vista del territorio y de su historia, de las regiones vecinas y constituye por lo tanto una región "posible".

El reto es transformar esta posibilidad en realidad. Esto considerando, de un lado, que una condición necesaria para esta transformación es el fortalecimiento de una conciencia regional sobre la base del conocimiento de la diversidad, la particularidad y la riqueza, del acervo natural y cultural y, de otro lado, que la elaboración de una historia ambiental contribuye a apoyar un complejo proceso de descentralización que toma en cuenta el conjunto de las relaciones entre el hombre, la sociedad y el medio ambiente, y no solamente tiende a elaborar una simple reforma administrativa del aparato estatal tendiendo a una desconcentración del poder. La tarea pendiente consiste, desde la perspectiva de una historia ambiental, en definir políticas de gestión de los recursos naturales y culturales que toman en cuenta la realidad regional.

La historia oral en Bolivia: perspectiva de estudio

Juan H. Jáuregui
Mariana Peres Velasco

La historia oral, como método, es en la actualidad una de las que mayor acogida ha tenido en Bolivia. Sus inicios lo podemos remontar a la década de los 70 cuando aparece un taller dentro de la carrera de Sociología de la UMSA.

Si bien como método, dentro del ámbito de la historia, la historia oral no es nueva en Bolivia, porque sus métodos ya fueron aplicados con bastante anterioridad, su masificación se debe por un lado a la propuesta que puso en consideración el Taller de Historia Oral Andina (THOA), en esos primeros años dependiente de la carrera de Sociología y que ahora funciona independientemente como una ONG, y a una necesidad, al parecer muy común en la América Andina, de recuperar su historia a través de la etnohistoria, en la que los antropólogos jugaron un papel fundamental.

Es a través de estas perspectivas que la nueva historia oral, si la podemos denominar así, empezó a ser usada como un método de recuperación, si utilizamos el término de Pérez de la Riva, de las gentes sin historia.

El Taller de Historia Oral Andina se convirtió en el principal centro de utilización y masificación de este método de investigación. Sus primeros trabajos, muy relacionados con la *Revista de Sociología*, y aquellos que sacarán en impresiones con características muy artesanales, el *Indio Santos Marka Tola* o *Los Artesanos Libertarios*, como dos de sus primeros títulos, hasta

lograr editar una revista muy efímera con el título de *Historia Oral*, que vio a luz un solo número (en la década de los 80).

Al margen de esta institución en la década de los 70, contamos con un trabajo muy impactante internacionalmente, no sólo por ser editado por una prestigiosa editorial, sino por los alcances políticos que significó su publicación, el realizado por la antropóloga brasileña Noema Viezer: *Si me permiten hablar*, un testimonio de una lideresa minera, Domitila Chungará.

Si bien en la zona andina se efectuaban este tipo de trabajos, en la zona oriental boliviana antropólogos como Jürgen Riestler también estaban efectuando trabajos con técnicas de recopilación de historia oral, que en la década de los 90 empezarán a dar a conocer sus primeros resultados, con títulos bajo esta característica.

La irrupción de las ONG en Bolivia significó también que muchas de estas instituciones se dediquen a la recopilación de información oral con el fin de producir trabajos relacionados con las actividades de sus propias instituciones. Tenemos por ejemplo *Polleras libertarias*, o *Agitadoras de buen gusto*, entre otros, sin descontar la aparición de las "memorias", especialmente de líderes sindicales o agrarios.

Es en la década de los 80, cuando los "historiadores" recién empiezan a dar interés a este método, la propuesta de René Arze Aguirre en *Guerras y conflictos sociales* dará el primer paso importante, aun cuando habrá que decir que son pocos quienes se dedicaron a utilizar este método. La aparición de los artículos de Arze Aguirre significó además una confrontación de la fiabilidad de este método para historiadores que estaban acostumbrados a la "verdad" del papel. Confrontación que básicamente va a ser recogida por el THOA, que además empezará a buscar sus nuevos contingentes en alumnos de la carrera de Historia sin descuidar sus otras vertientes de las ciencias sociales.

El doctor Barros de San Millán, defensor de los "señores naturales" de los Andes

John V. Murra

Al conmemorarse el primer viaje ultramarino de Cristóbal Colón, se republicaron en diversas ediciones los testimonios oculares y los memoriales de los soldados, misioneros, encomenderos y administradores. De vez en cuando también han sido reeditados textos que nos dejaron autores americanos autóctonos, testigos y participantes en la instalación colonial. Recordaré entre ellos al autor andino Waman Puma cuya "carta" de 1,200 páginas y con 400 dibujos, fue dirigida a Felipe II y, después de su muerte, a Felipe III; tal carta está ahora disponible en edición madrileña.¹ Doña Mercedes López-Baralt, de la Universidad de Puerto Rico, ha analizado, recién, los dibujos;² colegas peruanos y bolivianos siguen interpretando el texto.³

Quisiera, hoy, atraer la atención a otra clase de fuentes la cual parece ampliar nuestra visión del debate que acompaña la temprana instalación colonial: las opiniones y gestiones pro-indígenas de algunos oidores, jueces en las tempranas audiencias, pero, también de otros letrados que se especializan en litigios de "yndios". Todos ellos formulan sus opiniones sin men-

-
- 1 John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste, *Nueva crónica y buen gobierno* (1615). Crónicas de América, tomos 29 a, b, c. Madrid, Historia 16. 1987.
 - 2 Mercedes López-Baralt, *Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala*. Madrid, Hisperion. 1988.
 - 3 Franklin Pease, Felipe Guaman Poma de Ayala: *Nueva crónica y buen gobierno*. Biblioteca Ayacucho, Caracas. 1980.

cionar ya los argumentos lascasianos, ni referirse a la salvación de las almas. Insisten en los derechos legales de los nuevos súbditos. La doctrina occidental a la que se refieren para formular su argumento en el Consejo de Su Majestad es la de los "señores naturales".

Uno de estos letrados sirvió a la corona en las audiencias de Guatemala, Panamá, Charcas y Quito durante unos treinta años. En todas, mostró su interés por la población americana; con frecuencia escribía a Su Majestad y al Consejo Real, del cual formaba parte cuando residía en la península. En América tuvo frecuentemente serias dificultades con los europeos asentados en los cuatro países: dos veces, sus colegas, jueces en las mismas Audiencias, lo condenaron a la hoguera, acusado de "pecado nefando". Ambas veces se salvó, en condiciones que todavía no entendemos. A fines del siglo regresó a la península y se asentó en Andalucía, en Osuna, donde en la época había universidad y donde vivían tres de sus hermanas, monjas. Se trata del Dr. Manuel Barros de San Millán, letrado formado en Salamanca. En los países andinos, sus esfuerzos se cruzaron con los de dos otros juristas con destacado papel etnográfico: el licenciado Polo Ondegardo y el oidor Juan de Matienzo.⁴

Un poco antes de 1560, recién llegado a América y destinado como oidor en la nueva Audiencia de Guatemala, Barros se enfrenta con una disposición de su propia corte, esclavizando a los Indios Lacandones. Estos eran y lo son hasta hoy, una población maya-hablante, oriundos de la cercana península de Yucatán. Las "leyes nuevas" dictadas por el emperador unos años antes, prohibían tal esclavización; los colegas de Barros en la Audiencia le explicaron que tal cambio en la condición legal se justificaba por haber sido los Lacandones "rebeldes".

4 Polo Ondegardo, "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros..." en Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, 1a serie, n° 3 Lima (1571), 1916.

Matienzo, Juan de, *Gobierno del Perú*, Institut français d'études andines, t. XI (1567), 1967. Lima.

Entre sus papeles encontramos un comentario privado del doctor:

“tube en alguna manera obligación de creer a los dichos oydores ansi los dichos yndios se truxeron a esta ciudad. Y como los yndios son naturalmente ynclinados a bolverse a su natural se bolvieron como lo han hecho otros muchos... tal buelta no se puede decir huyda pues boluieron a su tierra...”⁵

La Audiencia de Guatemala estaba en la época ligada a la de Tierra Firme (hoy Panamá). Allí también Barros obró unos años pero dejó poca huella de sus actividades, quizás por no haber ya en aquel momento pobladores nativos en el Istmo. El duro trabajo del trasborde de la plata que llegaba del Mar, del Sur, camino al Atlántico, se hacía ahora con mano de obra africana, esclavizada.

Durante sus años en Panamá, Barros adquirió varios esclavos negros, criollos; a estos los liberará, años después, siendo ya oidor en la Audiencia de Charcas, hoy Bolivia. En Panamá, a treinta años después de la invasión de los Andes por los hermanos Pizarro, ya nadie hablaba de la construcción de un canal. Pero al principio, en la década de 1530-1540, la necesidad de tal canal había sido evidente: los administradores de Carlos V le explicaban al emperador que tal canal era factible con mano de obra traída desde los Andes, gente diestra en la construcción de miles de kilómetros de carretera y además, “acostumbrados a servir”.⁶

La década de los años sesenta, siglo XVI, fue un momento

5 Barros de San Millán, Manuel Legajos Justicia 323-24, Archivo General de Indias, Sevilla.

6 “estos yndios destas prouincias del Perú es la gente mas aparejada para servir españoles y que con mejor voluntad lo haran de quantos se an visto y avra poco trabajo en apremiarlos para ello ansy porque son acostumbrados a servir... a los señores y gente de guerra...” en Raúl Porras Barrenechea, *Cartas del Perú*, p. 73.

de transición fundamental en la historia andina. Poco a poco van muriendo los testigos, tanto naturales como europeos, de lo que fue el mundo andino precolombino. Hacia 1560 hubo un último esfuerzo para aprovechar el antiguo orden: todavía vivían y obraban el obispo de la Ciudad de los Reyes y el de Charcas, Domingo de Santo Tomás, era autor de la primera gramática y diccionario⁷ de la lengua andina. En un viaje que hizo a Europa, acompañado de su informante inka, llevó a la corte un plan para aumentar los ingresos de Su Majestad. Sugería que se reemplazara la administración colonial con otra asumida por los "señores naturales" andinos: estos se comprometían a entregar "un servicio", equivalente a lo que Felipe II recibía de sus funcionarios. Se comprometían, además, a hacerlo sin descontar los gastos administrativos... Todo ello con la condición que se parara la inmigración europea. Felipe II, ocupado en Flandes y en Constantinopla, fue tentado; nombró unos "comisarios" para averiguar el asunto. En Lima, los encomenderos, aterrorizados, lograron aniquilar tal iniciativa, sobornando a los comisarios.

Los obispos lascasianos siguieron con su plan de consultar a los señores andinos. Hubo amplias reuniones de la nobleza autóctona en varias zonas del país, pero ahora la mejor descripción proviene de Mama, un asiento cerca de Lima, donde según la ideología andina se daba un tinku, lugar donde se careaban sierra y costa.

La posición oficial del asentamiento europeo fue defendida por el licenciado Polo Ondegardo, viejo poblador, funcionario de varios virreyes y buen conocedor de la organización política y económica del mundo andino. Diez años más tarde lo encontraremos insistiendo en la necesidad de comprender la organización autóctona, contra el virrey Toledo, pero en Mama y en los demás debates de 1560, defiende el asentamiento colonial.

Después de escuchar a los obispos y a Polo, los señores andinos reunidos en Mama afirmaron su posición de reasumir la administración del país:

"ansymismo... pedir y pidan que nos sean bueltas y restituidas todas las tierras chacaras y otras heredades y posesiones rayzes y otros bienes muebles que contra nuestra boluntad e contra justicia nos tienen tomadas e husurpadas los españoles..."⁸.

Todavía no hemos ubicado los textos detallados de estos debates pero su importancia como último esfuerzo de aprovechar el conocimiento nativo del país y su destreza administrativa, nos animan a seguir buscando los textos de lo afirmado por ambas partes. No creo que sea tarea imposible rescatar tales fuentes: las partes en el debate tenían cada una sus aliados en la corte, tanto en Valladolid como en Madrid. Hacia 1560, todavía no parecía mero folklore la posibilidad de una devolución de la administración de los Andes a sus "señores naturales".

Diez años más tarde, 1570, la situación ya era completamente distinta. La derrota final de Las Casas en la corte y el factor generacional —la desaparición física de los obispos lascasianos y de los señores andinos quienes vivieron la invasión— ayudan a evaluar el gobierno prolongado (1569-1580) del virrey Francisco de Toledo. Su llegada al Perú coincide con la aparición en los Andes de un grupo de frailes militantes, los jesuitas. Otros recién llegados también tuvieron acceso directo al poder: Fray García de Toledo⁹, primo del virrey, dominico, con frecuencia se hallaba al lado de los teatinos.

A diferencia de sus predecesores en el virreinato, Toledo se daba cuenta que la parte productiva de su dominio quedaba ahora en la serranía andina. Distinguimos por lo menos tres dimensiones de tal percepción:

-
- 7 Domingo de Santo Tomás, *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* (1560), Lima 1951a.
Lexicon o vocabulario de la lengua general, Lima 1951b.
 - 8 John V. Murra. "Waman Puma, étnógrafo del mundo andino", en *El primer nueva coronica* (1615), 1980, tomo I, siglo Ventiuno, México, p xix.
 - 9 García de Toledo, en Monique Mustapha, *Ibero-Amerikanisches Archiv*, n.s., tomo 3, n° 2, 1977.

1) para 1570, ya habían desaparecido los reinos costeros —por ejemplo, el de Chíncha, cuyos habitantes, grandes navegantes, llegaban con sus balsas hasta el Ecuador y Michoacán;

2) en la sierra quedaban las minas de plata de Potosí y los yacimientos de mercurio de Huancavelica —indispensables para financiar la guerra en Flandes. A pesar de las epidemias, seguían en vida los señoríos aymara los cuales proveían la mano de obra minera. Toldeo fue el único virrey en gobernar desde el Altiplano;

3) siempre en la sierra, Toledo encontró un consejero: el oidor Juan de Matienzo, quien en 1570, tenía ya años en la Audiencia de Charcas (hoy Sucre). En 1567 había terminado su informe acerca del Gobierno del Perú en el cual propuso que se hagan reducciones, un cambio fundamental en el asentamiento complementario, múltiple, de las etnias andinas.¹⁰ Tales reducciones “reducían” literalmente el alcance macro-económico de la población, convirtiendo a la mayoría de ellos en peones. También insistió en un cambio hacia el linaje inka refugiado en la selva de Vilcabamba, a quienes las autoridades en Lima trataban de atraer con dádivas.¹¹ Estas sugerencias y otras indicando su desprecio por las instituciones andinas encontraron reducido eco al formularse, pero con Toledo, el oidor encontró un gobernante dispuesto a escucharlo.

Fue Matienzo el que encontró solución a la mano de obra minera cuando el mineral de Potosí ya no se pudo trabajar con tecnología andina. Hacia 1570, se necesitaba usar, como en España, mercurio. Matienzo supo aprovechar la mit'a andina,

10 Matienzo, Juan de. Op. cit., pp. 48-56.

11 Guillermo Lohmann Villena, Introducción, pp. xiii-lxiii, de Francisco de Toledo, *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. Sevilla. Escuela de Estudios Hispano-Americanos. 1986.

usada por los inka para aumentar la producción del maíz,¹² pero aplicada ahora en las minas. Por sus turnos, cada grupo étnico, desde La Raya, en el Perú y hasta Atacama en Chile, tuvo que enviar anualmente su cuota de familias mineras. Algunos de ellos caminaban meses, al paso de sus llamas, desde su lugar de origen. Esta institución funcionó en los Andes durante casi dos siglos y medio.

Al patrocinar todos estos cambios, en la sierra, Toledo encontró también cierta resistencia, aún entre los pobladores europeos: al "reducir" la población indígena los territorios más contiguos, sufrían no sólo los andinos sino también sus encomenderos peninsulares. En sus cartas a Felipe II, el virrey comenta tales resistencias: en lo posible favorecía visitadores reclutados entre sus paniaguados, pero al necesitar 72 inspectores, hubo que utilizar antiguos pobladores también. Un aspecto de tales resistencias era el gobierno de la capital, el Cusco.

Toledo trató de entregar el gobierno de la capital al mejor conocedor de tal asentamiento, el ya mencionado licenciado Polo Ondegardo. En época del virrey Cañete (fines de la década de 1550) Polo ya había servido como corregidor de la antigua ciudad. En aquel momento se interesó por la historia dinástica de los reyes cusqueños: ubicó sus momias e identificó a los linajes que las cuidaban. El culto del cual eran objeto fue considerado subversivo y las momias quemadas. Pero Polo no se limitó a la represión; relacionó las momias a un mapa con algunos 400 lugares sagrados en la capital.¹³

En otra dimensión de su gestión, Ondegardo redactó, para uso del virrey Cañete, un reglamento que protegía la salud de los serranos enviados por sus encomenderos europeos a culti-

12 Wachtel, Nathan. "Los mitimaes del valle del Cochabamba", en *Historia Boliviana*, n° I, 1980.

13 Rowe, John Howland "An account of the shrines of ancient Cuzco", en *Ñawpa Pacha*, n° 17, pp. 1-18. Berkeley, California, 1979.

var y cosechar la hoja de la coca de los yunqa tropicales —trabajo peligroso para serranos no-adaptados.¹⁴

Quince años más tarde, el licenciado rechaza la oferta del nuevo virrey y regresa a Charcas donde tenía su encomienda y sus papeles.¹⁵ De allí redacta una "relación de fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los yndios sus fueros...". Donde en 1560 argumentaba en contra de las iniciativas del obispo lascasiano de Charcas, doce años más tarde le escribe al virrey:

"combiene a saver la costumbre destes naturales y horden que tuvieron para sustentarse y poblarse e para su conservación como los hallamos e arrimandonos a aquello ordenar lo que sobre ello paresciere... porque cualquiera que tomare otra... creyendo ponerles la suya, saldra con dexarles sin nynguna... y no conseguira otro efeto; lo qual por ser cosa natural, no son menester rraçones, aunqüe bastaria una que no tiene rrespuesta. que aunque para hacerlos christianos esta savido el camyno... es neçesario sauer sus opiniones y costumbres para quitarselas..."¹⁶

Resulta instructivo comparar el memorial de Polo con otro que el virrey recibió de su primo fray García de Toledo. A pesar de ser recién llegado al país, fray García formuló una posición negativa y muy dura hacia el "orden" andino: lo que más chocaba la sensibilidad toledana era el patrón de asentamientos dispersos en los Andes. La población de un señorío no se limitaba a una región circunscrita sino abarcaba territorios

14 Ver manuscrito 3034, Biblioteca Nacional, Madrid.

15 "me haze mucha falta no tener conmigo todos los borradores que entonces hize sobre cada cosa... y quando vaya a mi casa lo enviaré a Vuestra Majestad si fuera necesario..." Polo Ondegardo, "Informe al licenciado Briviesca de Muñatones", *Revista Histórica*, t. 13, pp. 25-96. Lima, 1940.

16 Polo Ondegardo, "Relación del notable daño que resulta de no guardar los indios sus fueros", en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 1a serie, n° 3, Lima 1940.

y etnias complementarios, dispersos en al geografía.¹⁷ El poder étnico residía mayormente en la altura, a los 3.000 y más metros: de allí gobernaba poblaciones en diversas zonas, algunas muy alejadas. El grueso de la población residía en la altura; allí se cultivaban los tubérculos de la alimentación cotidiana. En la periferia, tanto hacia la selva amazónica como el desierto costeño, se aprovechaba el maíz, la madera, al hoja de coca, el pescado y el estiércol de las aves marinas.

Tal complementariedad andina y la consecuente dispersión poblacional, era percibida por los recién llegados como irracional y amenazadora. A pesar de la resistencia tácita y aún manifiesta de algunos de los visitantes y la de los señores étnicos, Toledo percibe como más peligrosos hacia su gestión a los señores andinos cuyos padres habían sido los más abnegados al régimen europeo. Para comprender tal elección me limitaré aquí a solo dos casos específicos —uno afectando a los señores regionales de Xauxa, los Wanka, y el otro un linaje inka, los hijos de Pawllu Thupa, residentes en el Cusco.

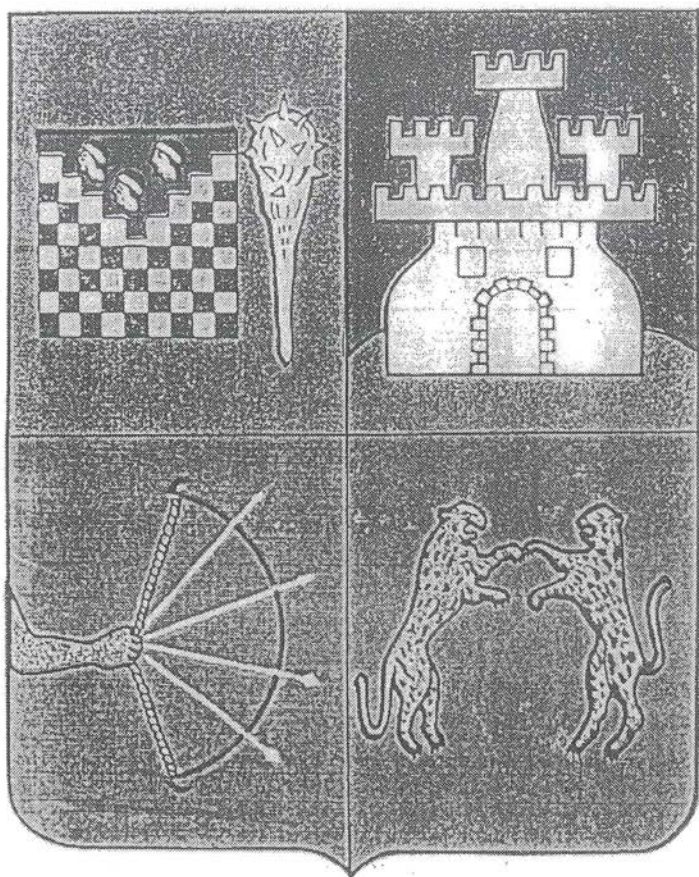
Los wanka proveyeron a los hermanos Pizarro no sólo de información acerca de las tácitas guerras inka sino también de alimentación y armas provenientes de los depósitos estatales. Miles de wanka actuaron como soldados y cargadores al servicio de los europeos.¹⁸ Cuando los Pizarro establecieron su primera capital, la fundaron en Xauxa, centro administrativo inka en tierra Wanka. Unos años más tarde hubo un esfuerzo de resistencia inka en la región de Huánuco; fueron los soldados wanka los que sacaron del apuro a los europeos.

Todo este apoyo humano y material ofrecido a los Pizarro fue apuntado con cuidado en un khipu, un manojo de cuerda y

17 John V. Murra, "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" en *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*, pp. 59-116. Lima, 1975.

18 John V. Murra, "Las etno-categorías de un khipu regional", *ibid.*, pp. 243-54. Lima.

Escudo de armas otorgado en Barcelona,
el 18 de marzo de 1564, por el rey Felipe II
a don Felipe Guacra Paucar, señor wanka en los Andes



Reproducido de Waldemar Espinoza Soriano,
Los Huancas, aliados de la conquista
Huancayo, Perú, 1971

nudos, al cuidado de los contables wanka. A unos 15 años de invasión este registro fue visto y examinado por un joven soldado extremeño, Pedro Cieza de León.¹⁹ El mismo registro respaldaba el reclamo ventilado en la Audiencia de los Reyes por un señor wanka, don Francisco Cusichac, el cual pedía reconocimiento legal de su aporte a la conquista europea. Para la fecha los wanka ya podían indicar su aceptación al cristianismo: sus hijos ya eran bautizados y hablaban castellano. Con ayuda del clero peninsular lograron presentar sus reclamos en la corte de Barcelona, el 18 de marzo, don Francisco Guagra Paucar recibió una cédula real y un escudo de armas.²⁰ No era el único beneficiario: otro de los jóvenes señores pidió permiso de vender y comprar tierras, un privilegio desconocido en los Andes.

En 1570, cuando el nuevo virrey, Francisco de Toledo vino a inspeccionar su gobernación, ya habían muerto los señores testigos de la antigua alianza. Había en cambio amplia documentación de los servicios de sus padres a la corona. El nuevo virrey ordenó que todas las autoridades presentaran sus credenciales; muchos lo hicieron. Toledo dispuso que todos estos pergaminos fueran quemados, lo que se hizo en ceremonia pública. Fue éste, comienzo de una campaña intensiva contra aquellos grupos entre los señores andinos que más habían colaborado con los invasores —un esfuerzo de aniquilar lo que la corona había otorgado décadas atrás.

La única otra etnia andina tratada con parecida severidad fueron los descendientes de un grupo de "inka" quienes sirvieron desde muy temprano al emperador y a su hijo. Estos eran los herederos de Pawllu Thupa, uno de los "inka" que al igual que los wanka hicieron sus paces con los europeos. Pawllu Thupa los ayudó en momentos de extrema dificultad, particularmente en la invasión de Chile por Almagro. La salvación de aquella aventura hacia el sur fue atribuida por muchos a la ha-

19 Cieza de León, Pedro de. *El señorío de los Incas*. Lima. 1967.

bilidad de Pawllu Thupa en la movilización de los señores y los recursos de Charcas.²⁰

Para compensar tales servicios, a Pawllu Thupa le fue permitido guardar "sus yndios", los andenes donde cultivaba coca y también sus chacaras de panllever. Entre los europeos corría la voz que sus descendientes tenían mucha otra riqueza. En 1550 Pawllu murió y hubo una verificación de tales privilegios: diversos europeos trataron de apoderarse de la gente y las tierras del difunto. El futuro obispo La Gasca, representante del emperador resistió estos reclamos, citando los servicios de "don Paulo". Durante dos décadas más, los muchos "hijos" del difunto formaban un linaje distinto y rico en el Cusco. Hablaban castellano, invirtieron y participaron en el comercio a larga distancia de la hoja de coca a las minas de Potosí. El heredero principal, conocido como "don Carlos", estaba casado con una española.

Al llegar al Cusco, hacia las minas de Potosí, el virrey y los leguleyos que los acompañaban, escogieron como objeto de su atención al linaje de Pawllu. Al igual que en Xauxa se pregonó que los descendientes de la antigua casa que habían favorecido a los Pizarro presentasen sus credenciales. También estos papeles fueron quemados en pública ceremonia. Don Carlos y los suyos fueron acusados de mantener contactos con sus parientes retraídos en Vilcabamba.²¹ Ya que los oidores de la Audiencia de los Reyes mantenían semejantes contactos, esforzándose de atraer a los inka marginados a la vida colonial y al cristianismo, el tráfico entre el Cusco y Vilcabamba había sido algo corriente y continuo en la década antes de Toledo.²²

Con la ayuda de un doctor Loarte, parte de su comitiva, el virrey enjuició a unos veinte parientes de Don Carlos. El litigio duró muchos meses y durante el proceso, los príncipes fueron

20 "Testamento de Pawllu Thupa", *Revista del Archivo del Cuzco*, n° 5.

21 Archivo General de Indias, Justicia 463-65.

22 Sayri Thupa, hermano de los Inca reclusos en Vilcabamba, fue recibido en Lima. Ver dibujo en Guaman Poma de Ayala, página consecutiva 408, en la edición de México.

guardados en corrales, a la intemperie. El interrogatorio se hizo en el idioma llamado quechua por los europeos, aunque casi todos los acusados eran ladinos en castellano. Las autoridades virreinales consideraron indispensable que el único registro de lo ventilado sea ininteligible. El intérprete, un tal Gonzalo Gómez Ximénez, un mestizo cusqueño, fue acusado continuamente por los enjuiciados quienes lo acusaban de tergiversar su dicho y favorecer el guión preparado por el Dr. Loarte. En base a las "confesiones", el tribunal condenó a don Carlos y a sus parientes al destierro a México y a la pérdida de "sus" yndios y chacaras de coca. Estos bienes fueron otorgados por el virrey al doctor Loarte. Al intérprete, Toledo lo quemó unos años más tarde en Charcas, acusándolo de "pecado nefando", una acusación que don Carlos ya había formulado repetidamente durante el litigio.

Toledo se quedó en la sierra por medio decenio más, el único virrey a prestar tamaña atención a la problemática andina. Patrocinó varias innovaciones institucionales en un ambiente en el cual quedaban ya fuera del debate las iniciativas lascasianas de las décadas anteriores.²³ Hasta hubo un esfuerzo de recoger la gramática y el diccionario del obispo de Santo Tomás y de otras publicaciones de la década anterior.

Es en este contexto que me parece útil regresar a los tres juristas ya mencionados: Polo Ondegardo, Juan de Matienzo y Manuel Barros de San Millán. Durante unos 3-4 años coincidieron los tres en Charcas: aunque Polo no era oidor, siempre fue uno de los pocos juristas de la zona; con frecuencia tuvo litigios pendientes en el tribunal. Los tres se conocían muy bien; los tres tenían sus vínculos con el virrey.

Vimos arriba el memorándum que el licenciado Polo dirigió a Toledo; en los archivos no hemos encontrado la reacción

23 *Ibidem*. De hecho los siete sobrevivientes del grupo desterrado a Lima y a México fueron protegidos por oidores de la Audiencia de los Reyes y se quedaron en Lima.

del virrey. Polo fue el primero entre los tres en morir, en 1575. Tenía ya 35 años en los Andes. Sus papeles y su biblioteca todavía no han sido ubicados.

La contribución de Matienzo al gobierno de Toledo ya ha sido mencionada. El licenciado fue la persona que más influenció el régimen toledano; en la Audiencia de Charcas fue el oidor más dispuesto a servir. Si comparamos su libro, *Gobierno del Perú*, escrito unos años antes de la llegada del virrey con las instituciones que se conocen como "toledanas", veremos que hay mucha consistencia.²⁴

Pero también hubo resistencia a la política toledana. En el Archivo de Indias encontramos largos memoriales dirigidos a Su Majestad y al Concejo por oidores de la misma Audiencia de Charcas²⁵, que se refieren a los excesos toledanos. No era secreto para los oidores o los demás pobladores europeos que el aparato intelectual de la gobernación de Toledo había sido elaborado por Matienzo. Una de las manifestaciones de tal dependencia que más comentario suscitó fue la decisión de Toledo de prohibir cualquier apelación por los señores indígenas a la corte de Su Majestad contra las sentencias dictadas por la Audiencia de Charcas en "pleitos de yndios".

En este contexto regresamos al Dr. Barros de San Millán. Era más joven que los otros dos letrados en La Plata; ya tenía experiencia en las Audiencias de Guatemala y Panamá. No sabemos si logró tener acceso a la Biblioteca de Polo, un cúmulo de experiencias y cuentas que pueden haber interesado al recién llegado. Este se interesó por las poblaciones andinas cuyos líderes aparecían frecuentemente como litigantes en su tribu-

24 Francisco de Toledo, *Disposiciones gubernativas para el virreynato del Perú, 1569-1574*. Sevilla, 1986.

25 Ver, por ejemplo, el memorándum del licenciado Lope Díaz de Armendáriz, oidor que fue tanto en la Audiencia de Quito como de la Charcas: reproducido en Levillier, *Audiencia de Charcas*, pp. 331ff. Documento del 25 de setiembre de 1576.

nal. Sabemos que se opuso a las contribuciones extraordinarias dictadas por Toledo y Matienzo a los señores andinos cada vez que hubo una derrota de la Armada o de otros proyectos de Felipe II. Cuando el intérprete Ximénez estaba en la cárcel, esperando la hoguera, Barros trató de localizar (¿o inspirar?) una carta en la cual el traductor confesaba haber interpretado falsamente en el litigio de don Carlos, en el Cusco. Tal esfuerzo de ubicar la "confesión" formó parte, unos años después, de las acusaciones vertidas contra el oidor.

La percepción de Charcas que el "doctor" era enemigo del virrey y el oidor Matienzo era muy difundida. En 1578, Matienzo enjuició formalmente a Barros como opositor de la política promovida por la corona y por el virrey; paralelamente formularon una acusación de "pecado nefando", homosexualidad.

Ya que Barros y Matienzo eran ahora los únicos dos oidores todavía en función en La Plata, Matienzo constituyó un "tribunal" compuesto por ciudadanos legos, uno de ellos hijo de mariscal Alonso de Alvarado, encomendero en los cocales de Sonqo. Los escribanos y secretarios se reclutaron entre los empleados de la Audiencia. La parte más virulenta de la acusación la llevó el representante de los dueños de minas en Potosí: insistió en las posiciones subversivas del doctor y sus comentarios negativos acerca de la política indígena del virrey.

Uno de los secretarios informó que "el doctor" no cuidaba el aseo acostumbrado entre los oidores: yendo una vez a la casa de doctor para obtener una firma, lo encontró en la cocina, conversando con unos "caciques" indígenas. Sus esclavos también se movían en la casa como si fuera suya.

Barros tomó refugio en uno de los conventos de La Plata. Si hubiera sido condenado de "pecado nefando" tal refugio no le proporcionaría suficiente protección, pero en medio de las declaraciones, murió Matienzo. El caso se esfumó; Barros salió de su refugio y tomó posesión de la Audiencia, en 1579.

Uno de los primeros actos fue "liberar" las muchas causas pendientes, iniciadas por los indígenas pero detenidas por orden del virrey. La apelación al Consejo Real estaba prohibida. Todos estos expedientes pasaron ahora al Consejo de Indias en grado de apelación. En algunos casos, los indígenas ganaron en la Corte lo que no pudieron conseguir en Charcas.

El doctor Barros surge ahora como una de nuestras mejores fuentes para la historia andina cuando queda como único oidor en la Audiencia de Charcas. En 1969, aparece fugazmente en un aviso publicado por el Dr. Waldemar Espinoza Soriano, un historiador peruano.²⁶ Se trata de una solicitud o un memorial dirigido en 1582 a "Su Magestad y al Consejo de Yndias", ya después de la salida del virrey hacia la península. Firmaban este documento unos 24 señores indígenas, a nombre de "las cuatro naciones que fueron soldados de los ingas".

Varios párrafos del memorial tratan de asuntos y quejas cotidianas: las pesadas obligaciones impuestas por las mitas mineras, tributos excesivos, disminución de la población. Pero en 1582, ya nadie reta la imposición de minas que producen la plata indispensable para pagar el costo de lejanas guerras; tampoco se mencionan reclamos lascasianos. A 50 años desde la derrota en Cajamarca, lo que los señores andinos solicitan son privilegios y disminuciones en la tasa. Lo importante del memorial para la historia es la auto-identificación de los reclamantes y los antecedentes históricos que citan:

"El día de hoy no nos tratan conforme a la calidad de nuestras personas especialmente a los señores naturales de vasallos de a diez mil yndios... (pedimos) que seannos concedidos todos los privilegios, gracias, franquezas, y libertades que a los hijosdalgo se le deuen concedidas por los catolicos reyes de España."²⁷

26 Waldemar Espinoza Soriano, *El Memorial de Charcas: crónica inédita de 1582*. Chosica, Perú. 1969. Ver foja 8r, "las cuatro naciones que fueron soldados de los ingas".

27 *Ibíd.*, f. 2r.

Una queja repetida de los señores andinos coincide con otra ya mencionada por Polo Ondegardo y otros encomenderos: la visita del país auspiciada por el virrey Toledo terminó en "reducciones" que desconocen la disposición dispersa de los recursos agrícolas y de la población en los Andes.²⁸ La administración toledana empobreció tanto a los encomenderos como a los indígenas:

"algunas reducciones estan fechas en daño a los naturales en partes donde no hay pastos ni chacaras con que se poder sustentar y pastar sus ganados y estando poblados en muchos pueblos los han reducido a uno o dos."²⁹

Más allá de las quejas y de las sugerencias para remediar el régimen colonial, el memorial trae importante información etnográfica ausente en las clásicas "crónicas" republicadas recientemente con ocasión del Quinto Centenario.

Ya que los señores firmantes del aviso procedían de Charcas, hoy Bolivia, el autor recogió su información en la región donde le tocó ser oidor:

"los hijos y nietos de los señores naturales...somos señores principales de vasallos unos de a diez (f. 3v.) mil indios y otros de a ocho mil indios y otros de seis mil indios y otros de a mil indios como en España los duques y condes y marqueses antes de los ingas y después de ellos... Suplicamos a Vuestra Majestad... mandarlo remediar haciendonos mercedes como a señores... como a los caballeros e hijosdalgo..."³⁰

En 1969, cuando leímos por primera vez este aviso y más

28 John V. Murra, "El control vertical' de un máximo de pisos ecológicos..." en *Formaciones económicas y políticas en todo el mundo andino*, Lima 1975.

29 Espinoza, Memorial, f. 2r.

30 Ibíd., ff. 3r-3v.

tarde cuando cotejamos el texto publicado con el original en el Archivo General de Indias (legajo charcas 45), nos preguntamos por el posible autor.

La presencia de Potosí y en Charcas de muchos frailes y sacerdotes quienes con frecuencia redactaban los textos usados por los señores andinos en sus pleitos, nos inclinaron hacia una identificación clerical.

Años después, al conseguir las actividades del oidor Dr. Barros tanto en Charcas, como más tarde en la Audiencia de Quito, nos dimos cuenta que el doctor no era meramente la persona que transmitió el texto del memorial ante Su Majestad y su Real Consejo de Yndias³¹ sino era el autor del mismo.

El doctor merece la atención de los que se ocupan de la historia andina, una disciplina que trata de juntar en una misma actividad tanto el logro precolombino, a través de la arqueología, la lingüística y la etnografía en estrecha colaboración con el estudio de los textos escritos durante los siglos coloniales.

Al gozar durante 1990-91 de un sabático otorgado por el Ministerio de Educación, pudimos seguir, tanto en el Archivo de Indias como en la Biblioteca nacional, el esfuerzo del virrey Toledo de aniquilar preferentemente a los señores étnicos de Xauxa y a los "yngas" herederos de Pawllu Thupa en el Cusco. Lo que los dos grupos tenían en común era que ambos (aunque movidos por consideraciones muy distintas) habían favorecido desde muy temprano en la invasión, a los hermanos Pizarro.

Ambos grupos podían probar por escrito su condición de "señores naturales". Aun después de la derrota de los argu-

31 "Memoria de la merced que me ha de hacer el muy ilustre señor doctor Barros mi señor en España con Su Majestad y su Real Consejo de las Indias por su hijo don Fernando Ayauire y Velasco cacique principal de la nación de los Charcas..." (foja 13r.).

mentos lascasianos, quedaba en pie el estatus de "señor natural", favorecido ya no por las "leyes nuevas" de 1544, sino por antiguos códigos medievales. La presencia de credenciales castellanas en manos de los herederos de Cusichac, el señor wanka, o de don Carlos, jefe de la casa de Pawllu Thupa, representaban en reto europeo al régimen colonial que el virrey Toledo supo liquidar.

El doctor Barros de San Millán merece estudio y atención aparte. Después de los peligros que corrió en Charcas, regresó a la península, llevando el memorial de los señores aymara. A pesar de las acusaciones de Toledo, Matienzo y los dueños de las minas en Potosí, hacia 1580 el rey y el Consejo de Indias lo nombraron presidente de la Audiencia de Quito, su cuarto nombramiento en América. En Quito continuó sus actividades pro-indígenas, aunque ya sin insistir en el argumento de los "señores naturales". Le tocó gobernar en Quito cuando la rebelión de los colonos europeos contra "las alcabalas".

En Lima surgió otra vez la acusación de "pecado nefando". El virrey de turno hizo traer a pie al Presidente de la Audiencia desde Quito hasta Lima, más de mil Kilómetros. Una confrontación con sus ex esclavos a los que había liberado en Charcas no respaldó la acusación. Todavía no sabemos de qué protecciones gozaba tanto en Lima como en el Consejo de Su Majestad; el hecho es que se salvó de la hoguera la segunda vez.

O conceito de negritude como violentação da língua, manifesto num racismo anti-racista

Evandro Oliveira de Brito

Na elaboração deste trabalho, utilizei a tradução para a língua portuguesa que J. Guinsburg fez do texto *Orphée Noir*, escrito por Jean-Paul Sartre em 1948. Tal texto serviu de introdução à *Anthologie de La nouvelle poésie nègre et malgache*, de Lèopold Sedar Senghor.

Embora esse ensaio tenha quase 50 anos, fato que poderia torná-lo anacrônico, a distância cronológica nos mostra que apesar dos exemplos cotidianos utilizados por Sartre não possuírem tanta vivacidade como tinham há cinco décadas, a estrutura do pensamento sartriano continua, em boa parte, dando conta a compreensão da existência humana. A grandeza do pensamento que resplandece e faz resplandecer o texto, está em considerar a existência humana uma tarefa de cada um, e principalmente em reconhecer que em tal tarefa que é comum a todos, está subentendida a responsabilidade de cada homem para com toda a humanidade.

Neste sentido, é inteiramente relevante compreender a estrutura, o fundamento e a finalidade desta forma de discurso que ao tratar da tarefa do negro no ocidente, acaba por nela implicar todos os homens. A tarefa do negro é então a tarefa do homem, uma vez que cabe a todos a construção de uma sociedade onde os direitos e privilégios de existir como homem sejam também, direitos e privilégios de cada indivíduo, independente de raça e, poderíamos hoje acrescentar, idade ou gênero.

Cabe esclarecer que neste trabalho não trato de explicitar uma compreensão conceitual de negritude, mas ao contrário, apontar em que condições objetivas e subjetivas o negro toma consciência de sua humanidade, e como essa tomada de consciência pode ser considerada expressão poética, ou seja, criação original na qual o negro seria *"meio profeta, meio guerrilheiro, em suma, um poeta na acepção precisa da palavra vates"* (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.100)

O negro, assim como todas as outras pessoas da nossa época, encontra-se em circunstâncias que poderiam desviá-lo da expressão poética. Em tais circunstâncias culturais, resta-lhe apenas a técnica como instrumento de libertação, enquanto conhecimento profundo e prático do mundo ou da natureza. Mas nessa ação técnica sobre o mundo só pode tratá-lo como matéria, ou seja, uma resistência passiva, *"uma diversidade dissimulada que ele trabalha com suas ferramentas"*(SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.96). Sustentando este tecnicismo em que só conta a eficácia, está uma língua pragmática, altamente rigorosa, onde não existe lugar para *"o jogo nas transmissões que engendram o verbo poético"*(SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.97). É bem verdade que o negro não pode dizer-se estrangeiro em tal cultura: afinal, ali nasceu e foi criado. Dentro das possibilidades deste universo lingüístico, até mesmo encontrar-se-ia à vontade, desde que pudesse ver-se apenas como técnico, cientista ou político. Mas, nesse universo lingüístico praticamente pronto que se apresenta aos culturalmente europeus, incumbindo-os de, como homens, realizar a sua liberdade já pensada, o negro colonizado ou nativo deportado, não se pode conceber como homem e nem realizar sua liberdade. Para o negro nada está pronto. Ele se encontra fora da história universal da humanidade. É bem verdade que *"raça negra"* é um conceito, e todos nós sabemos que tem um significado próprio. Mas, trata-se de evidenciar a impossibilidade de se conceber no conceito de homem os indivíduos da raça negra assim como o europeu pode ser concebido, ou seja, partilhando entre outros do direito à virtude, à beleza e à verdade. Se, ao buscar expressar-se, o negro recusa a técnica como meio, é porque não é a eficácia sua finalidade: seu modo particular de agir, de

imbricar-se no mundo não pode ser técnico nem ter finalidade, no sentido europeu. Por exemplo, a língua e o pensamento ocidental são analíticos: “*o que aconteceria se o gênio negro fosse antes de tudo sintético?*” (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.103). Só assim se compreende a grande queixa que é este poema haitiano:

*Êste obsedante coração que não
expressa minha língua meus costumes,
e sobre o qual se cravam como arpão
sentimentos de empréstimos, costumes
d’Europa; quem a esta dor alcança,
este meu desespero sem igual
de domar com palavras só de França
Meu coração que veio do Senegal.*

Não é preciso que repitam ao negro a situação de oprimido reservada para ele dentro deste sistema. Por não poder considerar-se “estrangeiro” na língua em que pensa, basta analisar os seus pensamentos para defrontar-se com o desprezo que a humanidade-incolor lhe reserva. Conhece a suposta hierarquia branco-negro, pois desde a infância convive com hábitos de linguagem como: “*branco como a neve, para significar a inocência; a falar da negrura de um olhar, de uma alma, de um crime*” (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.106). Conhece todo o suposto mal que a ele tentam identificar por causa da sua cor, e como esta tentativa visa tocá-lo no âmago da sua humanidade. Bastaria então, que o negro se reivindicasse como homem, explicitando a sua subjetividade negra? Mas, “*os traços específicos de uma Sociedade correspondem exatamente às locuções intraduzíveis de sua linguagem*” (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.102). Neste sentido, ao falar de si, ou seja, da consciência de raça concentrada na “alma” negra, (entendendo por alma certa qualidade comum aos pensamentos e às condutas dos negros, aquilo que se usa chamar negritude), depara-se com o descompasso entre o que disse e o que desejaria ter dito. Em prosa, que é essencialmente referencial e denotativa, o negro não é capaz de expressar sua negritude; não é nesse modo de organização do vocabulário que irá criar a brecha negra na

linguagem ocidental. Por isso, deve lançar-se para além da prosa. Esbarra no sistema finito dessa linguagem que é prosa por essência e imediatamente percebe que não há uma harmonia pre-estabelecida regendo as relações entre o verbo e o Ser. Recusa a confiança cega na linguagem e técnica ocidentais, pois precisa dizer, mas ao falar sente-se traído e traidor. O negro não tem nessa linguagem, considerada como meio de expressão direta, a possibilidade de dizer o ato que é o seu "ser-no-mundo". É tal impossibilidade que gera o sentimento de malogro originário de toda a experiência poética, experiência pela qual o negro toma consciência de sua raça, visto que é em sua raça e por causa dela que é oprimido. Mas esta experiência poética, que é ao mesmo tempo conscientização, é um ato, enquanto determinação interior de existir no meio do mundo. E, embora essa relação com o mundo permaneça uma apropriação, ao contrário do tecnicismo europeu, tal apropriação não é técnica.

Cabe agora esclarecer porque considerei, assim como Sartre, a conscientização uma experiência poética, e porque tal experiência é uma determinação interior, não técnica, de existir no mundo. Neste ponto, pretendi uma aproximação entre este texto sartriano e a maneira que Merleau-Ponty entende a experiência perceptiva do corpo na Fenomenologia da Percepção. *"Merleau-Ponty afirmará que não é ao objeto científico, mas sim à obra de arte que a experiência perceptiva do corpo deve ser comparada. Assim como por ocasião da edificação de um quadro, em que o pintor deve fazer convergir tanto suas faculdades sensitivo-cognitivas, quanto a presença concreta da natureza selvagem; também na percepção cotidiana o corpo humano realiza uma experiência de imbricação entre ele próprio e as coisas que ele não é, imbricação essa que não segue a nenhuma lei interna de associação ou síntese, mas constrói para si a regra segundo a qual leis internas e natureza selvagem podem convergir enquanto percepção empírica"*(MÜLLER, M.J. A Dimensão Estética na 'Fenomenologia da Percepção). Como não é minha intenção adentrar pelos meandros da obra pontyana, limitei-me a apontar para a possível riqueza de seu parentesco com a concepção que Sartre faz da atitude poética. Com tal aproximação entre os dois filó-

sofos, pretendi apenas enfatizar o paradoxo de uma evidência corporal expressa num estilo e a ausência de conceito para entendê-la. Em situação de choque com a cultura ocidental, onde todos os objetos são tratados segundo sua eficácia, o negro não tem acesso à negritude de modo imediato, como seus ancestrais. Nas circunstâncias em que se encontra, só pode vivê-la em seu estado refletido; e para expressá-la, poetiza, porque a vive poeticamente. Pois optando por entender aquilo que é, ou seja, o seu modo de ser no mundo, desdobra-se, e entende-se como não mais coincidindo consigo mesmo. Ora, o fato de não coincidir consigo mesmo frente ao próprio entendimento surge como uma evidência existencial de natureza ontológica, mas enquanto tal ainda permanece num instante pré-predicativo. Diz Sartre, em uma bela analogia sobre a conscientização da negritude: *"a negritude toda presente e oculta o obseda, o roça, ele se roça em sua asa sedosa, ela palpita, toda distendida através dele, como sua profunda memória e sua exigência mais alta, como a infância de sua raça e o chamado da terra, como um formigamento dos instintos e indivisível simplicidade da natureza, como o puro ligado de seus antepassados e como a Moral que deveria unificar a sua vida truncada"* (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.101). Mas tão logo o negro tente entender essa experiência, tão logo ele *"se volva para encará-la de frente, ela se esvanece como fumaça"* (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.101). Portanto, essa evidência existencial coincide com a conscientização, não **entendida**, mas **experienciada** poeticamente pelo negro num instante pré-predicativo. Em outras palavras, o negro intui que o seu viver, todo presente e verdadeiro, não pode ser analisado por seu próprio entendimento, enquanto esta análise se faria numa língua na qual lhe faltam palavras. E esse descompasso vivido pelo negro o torna poeta, pois de certa forma experiencia e recupera o malogro originário de toda a experiência poética. Se o fato do negro viver a sua negritude sem poder entendê-la o torna poeta, cabe explicitar de forma analógica o seu modo de existir no mundo, a dinâmica da vida do poeta negro, que por não ser entendida, não pode ser analisada. Assim, recensear alguns dos temas dos poemas negros é tomá-los, num exame objetivo, como *"um feixe de testemunhas"* (Sartre, J-P. Orfeu Negro. p.114). Essa to-

mada de consciência da simplicidade original da existência, faz-se por dois caminhos que, embora distintos, são convergentes. Tais vias de acesso, que Sartre nomeou objetiva e subjetiva, correspondem ao momento do negro descobrir-se e, ao mesmo tempo, tornar-se aquilo que é, ou seja, homem em sua negritude.

Uma vez que os poemas tratam ora da negritude objetiva, ora da negritude subjetiva e às vezes de ambas conjuntamente, cabe fazer uma distinção entre ambas. O que está sendo tratado aqui como negritude objetiva é a sua expressão *"através dos costumes, das artes, dos cantos e das danças das populações africanas"* (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.108) no exato momento em que, magicamente, dão a oportunidade ao poeta de encantar-se, *"de modo que ao termo da encantação surja, magnificamente evocada, a negritude"* (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.109). Já a negritude subjetiva, tal como por exemplo surge explícita nos poemas de Césaire, seria um retorno para dentro de si, só que de "costas". É a imagem desta negritude que Sartre compara à missão de Orfeu. Diz ele: *"posto que esta Eurídice se dissipará como fumaça se o Orfeu negro se volver para ela, descerá a estrada real de sua alma com o dorso virado para o fundo da gruta, descerá abaixo das palavras e das significações - "para pensar em ti, depus todas as palavras no montepio" - abaixo das condutas quotidianas e do plano da repetição, abaixo mesmo dos primeiros recifes da revolta, com as costas voltadas, os olhos fechados, para tocar enfim com os pés nus a água negra dos sonhos e do desejo e deixar se afogar em seu bojo"* (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.109).

Tal como o método de construção surrealista, esses poemas se empenham na destruição da cultura ocidental ao mergulharem *"na crosta superficial da realidade, do senso comum, da razão raciocinante para tocar o fundo d'alma e despertar as potências inmemoriais do desejo"* (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.110). Esse desejo que se manifesta no curto-circuito lingüístico - onde o poeta, não uniu calmamente dois contrários, mas entesou-os como um sexo - traz à luz *"as aspirações revolucionárias dos negros"* (SARTRE, J-P. Orfeu Negro p.111). Estas se caracterizam por serem, ao mesmo tempo recusa e

amor a tudo; por negarem radicalmente as leis naturais atirando-se ao milagre; por serem, por fim, certa forma concreta e determinada de humanidade, ou seja a negritude. Assim não há uma descrição ou designação da negritude, mas há uma composição, uma criação sob os nossos olhos, que daqui em diante podera ser observada, aprendida. Esse expulsar da alma negra para fora de si, expressão da negritude subjetiva, coincide neste momento com a interiorização da cultura negra, expressão da negritude objetiva, constituído assim como uma via de mão dupla.

As belas palavras de Senghor, ao apontarem ligeiramente para o "Graal negro", dizem: *"o que constitui a negritude de um poema, é menos o tema do que o estilo, o calor emocional que dá vida as palavras, que transmuta a palavra em verbo"* (SARTRE, J-P. Orfeu negro. p.114) A negritude surge, então, como "certa atitude afetiva com respeito ao mundo" (SARTRE, J-P. Orfeu negro. p.114) , pois, se como afirmei, o poeta negro rejeita uma relação tecnicista com o mundo, poemas como este de Césaire mostram que ele tem outra relação com respeito ao mundo. Ao dizer:

*Minha negritude não é uma pedra, surdez que é lançada
contra o clamor do dia,
Minha negritude não é uma catarata de água morta sobre
o olho morto da terra
minha negritude não é nem torre nem catedral
ela mergulha na carne rubra da terra
ela mergulha na ardente carne do céu
ela fura o opaco desânimo com sua precisa paciência.*

pinta a negritude como o ato de existir no meio do mundo que, em certo sentido, ainda é uma relação de apropriação, porém não técnica. Não se trata de um possuir para transformar, mas estaria mais próximo de uma compreensão pelos sentimentos do universo circundante. Neste sentido, o poeta negro, que recusou-se "*homo-faber*", imbrica-se na natureza tendo-a como viva. Não quero dizer que nesta relação o poeta negro seja passivo, mas poderíamos dizer que é paciente e essa sua

paciência aparece como *"imitação ativa da passividade, pois a ação do negro é antes de tudo sobre si (...) Trata-se na verdade de uma captação do mundo, mas mágica, pelo silêncio e pelo repouso"* (SARTRE, J-P. Orfeu negro. p.115). Em outras palavras, um conquistar a natureza conquistando-se. Como neste poema:

*Eles entregam-se, rendidos, à essência de cada coisa
ignorantes das superfícies mas rendidos ao movimento de
cada coisa
indiferentes se perdem, mas jogando o jogo do mundo
verdadeiramente os primogênitos do mundo
porosos a todos os ventos do mundo...
carne da carne do mundo palpitante do próprio movimento do mundo*

Poder-se ia até dizer que a negritude é uma compreensão por simpatia, mas tal pretensão desconsidera o amor extremamente erótico a todas as formas de vida presente nos ritos, nas danças e nos poemas. Numa alegórica interpretação social, Sartre diz que *"o negro é antes de tudo camponês; a técnica agrícola é precisa paciência; confia na vida; espera. Cada átomo de silêncio é a possibilidade de um fruto maduro, cada instante traz cem vezes mais o que o cultivador deu (...) sua existência é a grande paciência vegetal; seu labor é a repetição de ano em ano do coito sagrado. Criador, é nutrido porque cria. Lavar, plantar, comer, é fazer amor com a natureza"* (SARTRE, J-P. Orfeu negro. p.116). Mas, é preciso, novamente, muito cuidado com essa alegoria. A relação homem-natureza que os poemas apresentam, impressiona não só por desconhecer o criacionismo ocidental onde *"Júpiter ordena o caos e lhe prescreve leis; o Deus cristão concebe o mundo pelo entendimento e o realiza pela vontade"* (SARTRE, J-P. Orfeu negro. p.118), mas por ter a criação como um contínuo e eterno parto, como um ser que sai do nada. E nesse ser, o negro imbrica-se, não para transformá-lo tecnicamente, mas sim para criar-se unido a ele segundo seu próprio estilo, ora agindo sobre ele, ora agindo sobre si mesmo. Se quisermos fazer alguma analogia dentro deste tema poético onde se fundem e se confundem homens, animais, vegetais e minerais, a negritude seria em sua profundidade uma androginia, pois é *"o sentimento dinâmico de um falo que se ergue e outro mais surdo,*

mais paciente, mais feminino, de ser uma planta que cresce"
(SARTRE, J-P. Orfeu negro. p.118).

Mas ainda assim, a negritude não se esgota neste tema poético. Mesmo que esses poemas possam ser chamados de anti-cristãos, não se pode negar que é uma paixão que os transpassa. Vê-se claramente em poemas como esse que diz:

*Aqueles que não inventaram a pólvora nem a bússola...
conhecem em seus menores recônditos o pais do sofrimento...*

"O negro consciente de si representa-se a seus próprios olhos como o homem que assumiu toda a dor humana e sofre por todos (...) se quisesse sistematizar, dir-se-ia que o negro, enquanto simpatia sexual pela vida, se funde com a natureza inteira e que, enquanto paixão de dor revoltada, se reivindica como homem" (SARTRE, J-P. Orfeu negro. p.120). Vive então, dor e paixão numa paciência vegetal. Sentindo toda a dor nos músculos de seu corpo, afoga-a em seu agir criador que é poesia, amor e dança. Mas o negro só consegue poetizar porque intuindo, sua condição humana e histórica, descobre a falta inexplicável da cultura ocidental e *"vive o fato absurdo do sofrimento em sua pureza, em sua injustiça e na sua gratuidade"* (SARTRE, J-P. Orfeu negro. p.123). Esse sofrimento, ao ser vivido expõe a sua negatividade, a sua própria reserva de sofrimento, ele se abre, numa revolta, para a liberdade.

Mas, poder-se-ia objetar ao negro que esse movimento em direção à afirmação de sua subjetividade passa forçosamente por uma inversão de papéis, pela objetificação do branco: não passaria de um racismo às avessas.

E aqui, assim como em Sartre, de novo a negritude pode ser resgatada. Porque esse poeta negro, que nesse momento histórico é também comunista, *"não aspira de modo algum a dominar o mundo: quer a abolição dos privilégios étnicos, venham de onde vierem; afirma sua solidariedade com os oprimidos de todas as cores. De pronto, a noção subjetiva, existencial, ética de negritude passa, como diz Hegel, àquela - objetiva, positiva, exata - de proleta-*

riado" (SARTRE, J-P. Orfeu negro. p.118). Trata-se pois, se pudéssemos definir, de um racismo anti-racista. Generoso, sem dúvida. Bem de acordo com aquilo que, diz Sartre, ao fim e ao cabo, melhor define a negritude: uma renúncia a si próprio no momento em que se encontra, e cujo nome afinal é amor.

Mas talvez datado. Porque afinal, lê-se hoje em dia este ensaio caminhando sobre os escombros do pórtico à sombra do qual ele foi escrito, e onde se lia : "*Proletariado de todo mundo , uni-vos*"! A não ser que se recupere essa renúncia final do negro à negritude para um segundo sentido de anti-racismo: aquele fundado na poesia negra, na condição de homem, e que, ao solapar na linguagem ocidental, o conceito de humanidade-incolor, acaba por criar um novo sentido para a palavra homem, do qual homens de todas as raças que vivem poeticamente podem doravante compartilhar.

*Uma vez, perguntei ao negro Pastinha,
o que era a Negritude.
E ele, mestre velho respeitado,
ficou um tempo calado
revirando a sua alma.
Depois respondeu com calma
em forma de ladainha.*

*A Negritude é um jogo,
é um brinquedo.
É se respeitar o medo,
é dosar bem a coragem.
É uma luta,
é manha de mandingueiro,
é o vento no veleiro,
um lamento na senzala.
É um berimbau bem tocado,
um corpo arrepiado,
o sorriso de um menininho
A Negritude é o vôo de um passarinho,
o bote da cobra coral!*

*Sentir na boca todo gosto do perigo,
sorrir para o inimigo e apertar a sua mão!*

*A Negritude é o grito de Zumbi
ecoando no quilombo.
É se levantar de um tombo
antes de chegar ao chão
É o ódio,
é a esperança que nasce.
um tapa explodiu na face
e foi arder no coração.*

*Enfim, é aceitar o desafio
com vontade de lutar.
A negritude é um barco pequenino
solto nas ondas do mar!
é um peixe é um peixinho
solto nas ondas do mar **

(Ladainha de capoeira de angola, por mim adaptada)*

BIBLIOGRAFIA

* Sartre, Jean-Paul.

Reflexões sobre o racismo. 1 Reflexões sobre a questão judaica. 2 Orfeu Negro. Trad: Guinsburg J. Difusão Européia do livro. 4ª edição São Paulo. 1965.

* Müller, Marcos José.

A dimensão Estética na Fenomenologia da percepção.
Conferência apresentada na Semana de Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina em 1995.

* Verbo, Enciclopédia Luso - Brasileira de Cultura.

Las acllas: la formación de una categoría

Franklin Pease G.Y.

Pontificia Universidad Católica del Perú

La historiografía sobre los incas, iniciada por los cronistas en el siglo XVI, fue elaborando desde sus primeros tiempos determinados conjuntos de afirmaciones, no necesariamente originadas en lo que veían u oían los autores que escribieron en los Andes después de la invasión española. He mencionado con anterioridad que los españoles tuvieron serias dificultades para informarse, debido a la muy deficiente traducción de que disponían. En muchos casos introdujeron información proveniente de sus propios contextos culturales hispánicos, pero en muchos otros definieron lo que encontraron sobre la base de las informaciones que tenían -o creían tener- de las gentes y las instituciones sociales, políticas y religiosas que encontraron en los Andes (Pease 1995).

Voy a utilizar en esta ocasión el caso de una institución andina, las acllas, definidas sucesivamente en las crónicas de diversas maneras, establecidas en los distintos momentos de la redacción del corpus de los cronistas, que han llegado a definir un estereotipo histórico, aceptado genéricamente por la historiografía.

Esta ponencia se origina en una preocupación por el uso de la terminología andina en los cronistas de los siglos XVI y XVII, la misma proviene de un trabajo anterior (Pease 1995), que intenta una explicación de la forma en que los cronistas escribieron la historia incaica.

En el caso de las acllas, el estereotipo final acepta la poligamia incaica, específicamente en el caso de la dirigencia, trátase de los incas, los miembros de la "nobleza", que los cronistas definieron como de sangre o de privilegio, o de los curacas. Define a las mismas como "vírgenes", "escogidas", en casos tardíos como "vestales"; las denomina "mamaconas", con más frecuencia que "acllas". Precisa que estaban regidas por normas estrechas, las cuidaban "porteros", castrados. Anuncia que estaban dedicadas al placer del inca y los dignatarios (desde el comienzo se dice que los andinos las "entregaban" a los españoles de la hueste de Pizarro). Eran como "monjas", sin embargo.

No es el asunto discutir si hubo o no poligamia, sino de intentar explicar cómo las fueron definiendo los cronistas hasta llegar a lo aceptado historiográficamente. Tal explicación se basa en el convencimiento de que dichos autores no fueron meros recolectores de datos etnográficos o "históricos", sino historiadores que utilizaban una información, muy precaria a veces, sobre los Andes, a la vez que incorporaban nociones y prejuicios de su propia cultura y que, conforme fueron escribiéndose las crónicas, aumentaron nuevos puntos de vista, opiniones o comparaciones, definiendo la institución.

La primera versión sobre las acllas incaicas proviene de la carta escrita por Hernando Pizarro a los oidores de la Audiencia de Santo Domingo, en la que se lee:

"En todos los pueblos hay casas de mujeres encerradas: tienen guardas a las puertas; guardan castidad. Si algún indio tiene parte con alguna de ellas, muere por ello. Estas casas son unas para el sacrificio del Sol, otras del Cuzco Viejo, padre de Atabalipa. El sacrificio que hacen es de ovejas, e hacen chicha para verter por el suelo. Hay otra casa de mujeres en cada pueblo destes principales, assimismo guardadas, questán recogidas de los caciques comarcanos, para quando passa el señor de la tierra. También tienen cargo de hacer chicha para quando passa la gente de guerra. Destas casas sacaban indias que nos presentaban" (Porras, 1959: 81).

La versión que publicó Porras fue tomada de la *Historia* de Oviedo, y se anotan algunas diferencias con otras transcripciones (Quintana, 1861) El texto corresponde a los manuscritos de la Biblioteca de Palacio Real de Madrid (f. 211) y de la Real Academia de la Historia (f. 31v de la 3ª parte). No hay modificaciones aparentes en esta parte del texto de Oviedo, pero sí las hay en otros casos, como sucede con el texto de Francisco de Xerez.

Si bien la imagen que presenta Hernando Pizarro es clara y contiene una idea de una congregación de mujeres, sólo registra que se ocupaban del culto solar y del inca y, en otra categoría, las que se "presentaban" al propio inca. Indicaba la noción de "virginidad", pues "*si algún indio tiene parte con alguna de ellas, muere por ello*".

Las otras versiones de la década de 1530 son más explícitas en la definición de un harén. Así, el anónimo de 1534, atribuido por Raúl Porras a Cristóbal de Mena, afirmó que cuando Hernando de Soto se entrevistó con Atahualpa antes del ingreso de éste a Cajamarca, llegó "*donde estaba el cacique y hallándolo que estava asentado a la puerta de su casa con muchas mugeres al derredor de él*" (Anónimo [1534] 1937: 83). De igual forma, Francisco de Xerez había precisado que las mujeres estaban "*hilando y tejiendo ropas para la hueste de Atabalipa, sin tener varones, mas de los porteros que las guardaban, y que a la entrada del pueblo había ciertos indios ahorcados de los pies; y supo deste principal que Atabalipa los mandó matar porque uno dellos entró en la casa de las mujeres a dormir con una*" (Xerez [1534] 1983: 11). Por cierto, Xerez mencionó que Atabalipa había despojado a un curaca de "*seiscientas mujeres*" (Ibídem: 13); por otro lado, repitió la imagen de que Atahualpa recibió a Hernando Pizarro "*rodeado de mujeres*", reforzando la idea de poligamia (Ibídem: 17). Finalmente, Pedro Sancho afirmará que en la isla "*que se llama Tichicasa (había) más de mil mujeres que hacen chicha para echarla sobre aquella piedra Tichicasa*" (Sancho [1535] 1962: 93-94). Es la única ya escueta imagen que ofrece.

Un caso aparte es el de la titulada *Noticia del Perú*, atribui-

da a Miguel de Estete. En otras ocasiones he precisado las razones por las que creo que no fue escrita tan tempranamente como se pensaba, pues tiene precisiones que ni siquiera hace Pedro Sancho, quien escribió en 1535 en el Cuzco (Pease 1991, 1995).

El autor de la *Noticia*, repitió el argumento de que el Inca “tenía muchas más mujeres”, hablando de Guayna Cápac, al que identificó concretamente con su nombre, a diferencia de otros de su tiempo. Pero añadió que Atahualpa pensaba capturar españoles para sacrificar algunos al Sol “y a otros castrarlos para el servicio de su casa y guarda de sus mujeres, como ellos acostumbraban” (Anónimo [atribuido a Estete] [¿1542?] 1968: 324). Fue el primero en proporcionar esta información de que los guardianes serían eunucos. Al describir el Cuzco, agregó que:

“en la plaza había una puerta donde había un monasterio que se llamaba atuncancha, cercado todo de una hermosa cantería, dentro de la cual había más de cien casas, donde residían los sacerdotes y ministros del templo y las mujeres que vivían castamente, a manera de religión, que llamaban por nombre mamaconas, las cuales eran en gran cantidad”. (Anónimo (atribuido a Estete) [¿1542?] 1968: 33)

En el corpus de las crónicas es la primera vez que habla de las mamaconas y las califica como una suerte de monjas.

Los cronistas de la década de 1530 tuvieron muy poca información andina. Sin embargo, no se deja de apreciar en este caso que su observación parece certera. Quedan claras la imagen de la poligamia, en Pizarro y Xerez, y se precisa la función ritual y la fabricación de textiles. Los españoles, como los viajeros europeos, tendían a suponer la poligamia en los pueblos infieles. Ciertamente, ésta era una imagen antigua de los autores medievales. Al ser los árabes hispánicos el único pueblo infiel que conocían directamente los cronistas de la década de 1530, no es extraño que en ellos aparezca la fácil identificación con los andinos. A ello se debe, por ejemplo, que hablaran de “mezquitas” al mencionar los templos y que, aun en la década

de 1540, un autor como Agustín de Zárate pudiera afirmar que *"hablan de papo, como moros"* (Zárate [1555] 1995: 33). El propio Zárate, que salió del Perú en 1545, afirmó:

"Y sin estas guacas avía también por todo el Perú casas o monesterios donde muchas mugeres estavan dedicadas al Sol, que nunca de allí salían, hilando y texiendo muy buena ropa de algodón y lana, y toda esta ropa, quando acabada estaua, la quemauan con huesos de ovejas blancas, y aventaban los polvos azia el sol. Y estas mugeres guardavan castidad, y la que otra cosa hazía, la matauan. Empero si alguna se empreñaua y juraua que del Sol era aquel hijo, era libre de muerte" (Zárate [1555] 1995: 53).

Este texto, recuperado en la última edición citada, fue suprimido por Zárate de la segunda edición de su libro (1577). Precisa el tipo de sacrificio, así como el castigo a quienes violaban su castidad. Pero su afirmación de que si sostenían haber sido embarazadas por el sol, se libraban del castigo, no puede dejar de hacer recordar la imagen de las Amazonas, preñadas por el viento, en opinión de Pigafetta (46. Leonard 1953: 46).

En la propia década de 1550, en que apareció la primera edición de la historia de Zárate, y al imprimirse la *Historia de las Indias* de Francisco López de Gómara, puede verse que el último aceptaba la noción de la poligamia de las autoridades andinas, encontrada -a su juicio- desde la propia isla de la Puná, cuyo gobernador *"cortaba las narices y miembro, y aún los brazos, a los criados que guardaban y servían sus mujeres"* (Gómara [1552] 1979: 167); y más adelante precisaba que los incas tenían: *"casas de mujeres, cerradas como monasterios, de donde jamás salen; capan y aún castran los hombres que las guardan, y aún les cortan narices y bezos, porque no los codiciasen ellas; matan a la que se empreña y peca con hombre; mas si la empreñó Pachacama, que es el Sol, castíganla de otra manera por amor de la casta; al hombre que a ellas entra cuelgan de los pies. Algunos españoles dicen que ni eran vírgenes ni aún castas; y es cierto que corrompe la guerra muchas buenas costumbres. Hilaban ya tejían estas mujeres ropa de algodón y lana para los ídolos, y quemaban la que sobraba con huesos de ove-*

jas blancas, y aventaban los polvos hacia el Sol" (Gómara [1552] 1979: 181).

En Gómara, las acllas no son aún vestales, está clara su virginidad (con la anotación de que algunos españoles dicen lo contrario); se consolida la imagen de que son tejedoras y vinculadas al culto solar. Resulta interesante, al lado de la información sobre las mujeres escogidas, no tanto ya la vinculación con el Sol, sino la identificación de éste con Pachacama; antes de Gómara habían mencionado a Pachacama el presunto Estete, Bartolomé de Segovia (más conocido como Cristóbal de Molina el almagrista), y Zárate; sin embargo, en ninguno de ellos apareció la identificación con el Sol.

Bartolomé de Segovia, cuya crónica fue generalmente atribuida a Cristóbal de Molina, había mencionado que había en cada pueblo casas del Inca y del Sol: "*con todo servicio de indios e indias, para servirle a él y a los señores y capitanes y mensajeros que él enviaba de unas partes a otras, y aposentos y casas de oratorio del Sol, con su servicio de mujeres que se llamaban mamaconas, que eran como beatas que guardaban castidad, y si alguna hallaban en alguna torpedad, luego la mataban*" (Segovia [¿1552?] 1968: 68); añadirá que las mujeres: "*tenían sus casas y sus asientos muy quietas y sosegadas y vivían muy políticamente y como muy buenas mujeres [...] y con gran honestidad de estas señoras principales creo yo que en el [roto] que había más de seis mil sin las de servicio, que creo yo eran más de veinte mil mujeres y mamaconas, que eran las que andaban como beatas y dende a dos años casi no se hallaba en el Cuzco y su tierra sino cada cual y cual, porque muchas murieron en la guerra y las otras vivieron las más como malas mujeres* (Segovia [¿1552?] 1968: 83). Así, completaba su informe, transformándolas en prostitutas, la idea sugerida inicialmente por Hernando Pizarro.

Juan de Betanzos identificaba a las doncellas vírgenes como mujeres del Sol, que le daban de comer y le ofrecían sacrificios; disponían de depósitos de comida y ropa y les fueron señaladas tierras "*para este servicio del sol y proveimiento destas mamaconas de todo lo cual se nombrase del sol e ansí mismo fuesen*

hechas otras mamaconas éstas hijas de señores y doncellas las cuales se nombrasen mujeres del Ynga e así mismo les fuesen señaladas tierras y hechos depósitos de todos proveimientos [...] y las guardas que dellas tuviesen cuidado fuesen indios capados..." (Betanzos [1557] 1987: 116 a y b).

Contemporáneo de Betanzos, Cieza de León resumió novedades, mencionando que en uno de los templos solares había "cantidad de vírgenes dedicadas para el servicio del templo, a las cuales (como ya otras veces he dicho) llamaban mamaconas" ([1553], 1984: 134); asimismo:

"A las puertas destas casas [de mamaconas] estaban puestos porteros que tenían cargo de mirar por las vírgenes, que eran muchas hijas de señores principales, las mas hermosas y apuestas que se podían hallar; y estaban en el templo hasta ser viejas; y si alguna tenía conocimiento con varón, la mataban o la enterraban viva y lo mesmo hacían a el. Estas mujeres eran llamadas mamaconas; no entendían en mas de tejer y pintar ropa de lana para servicio del templo y en hacer chicha, que es el vino que hacen, de que siempre tenían llenas grandes vasijas. En la una destas casas, que era la mas rica, estaba la figura del sol, muy grande, hecha de oro, obrada muy primamente, engastonada en muchas piedras ricas; estaban en aquella algunos de los bultos de los Incas pasados que habían reinado en el Cuzco, con gran multitud de tesoros." (Cieza [1550] 1985: 93).

Repitió, en otra ocasión:

"Dentro destas cercas o murallas había aposentos como los demás aquellos usaban, donde estaban cantidad de mamaconas y otras muchas mujeres y mancebas de los reyes y hilaban y tejían de la su tan fina ropa y había muchas piezas de oro y de plata y vasijas destes metales. Muchas destas piedras vi yo en algunas destas cercas y me espante como, siendo tan grandes, estaban tan primamente puestas. Cuando hacían los bailes y fiestas grandes en el Cuzco, era hecha mucha de su chicha por las mujeres dichas y bebíanla. Y como de tantas partes acudiesen al Cuzco, mando poner veedores para que no saliese sin su

licencia ningún oro ni plata de lo que entrase y pusieronse gobernadores por las mismas partes del reino y a todos gobernaba con gran justicia y orden". (Cieza [1550] 1984: 146).

La siguiente novedad se encuentra en la *Historia Índica* de Sarmiento de Gamboa:

"Este Topa Inga ordenó el encerramiento de unas mujeres a manera de nuestras monjas encerradas, doncellas de doce años arriba, a las cuales llaman acllas, y de aquí las sacaban para casar por mano del tucorico apo o por mandado del inga, el cual, cuando algún capitán iba a conquistar o venía con victoria, repartía de aquellas a los capitanes y soldados y a otros criados que le servían o en algo agradaban, en don y merced, que era estimado en mucho. Y como iba sacando más, iba metiendo otras, por que siempre hubiese que dar y que quedar conforme al intento del Inga Topa. Y si algún hombre sacaba alguna, o lo tomaban dentro con ella, los ahorcaban a ambos juntos, vivos, ligados". (Sarmiento [1572] 1947: 232)

No encuentro la denominación *acllas*, en materiales más tempranos, a excepción de la Relación de los Señores Indios, quienes precisaron término similar:

"Hizo división el Inga en las mujeres, desta manera: que de las señoras más principales señaló mujeres para el Sol las cuales se llamaban indiguarmen, a las cuales mandó hacer casa particular, do estaban con mucho recogimiento, con sus porteros, y se les proveía de lo necesario, y lo mesmo para las guacas poca cosa. Mas, después del Sol, aplico para sí todas las más hijas de señores, de cada valle e provincia, a las cuales mandaba hacer casa e daba servicio, y estas hacían ropa para el Inga conforme a su estatuta, y se llamaban mamaconas, que parece nombre propio.

Las demás mujeres de diez años arriba, las mando juntar e mandaba siempre, y destas escogía las de mejor parecer, aunque fuesen hijas de indios pobres, y poníanlas en otra casa que mandaba hacer, a las cuales llamaban acra, que quiere decir es-

cogidas; dábales servicio y estaban en todo recogimiento, y hacían ropa para el Inga, y estas estaban allí para casarse, y desde que eran para casarse, el inga las daba e repartía a sus criados y a los que le servían en la guerra y a otros que el quería hacer merced de alguna.

Y las que destas quedaban por desechadas, que se llamaban *havasipas*, que quiere decir mozas sin cuenta, estas tenía cargo dellas el curaca y las hacía trabajar y las casaba en su tiempo sin licencia del Inga, y lo mesmo hacía a las viudas". (*Relación de los Señores Indios*". [¿1558?] AGI, 30: 188-188v (3-3v).

Como explicó Wedin (1966: 66, *passim*), la *Relación del valle de Chincha*, de Castro y Ortega Morejón, fue apenas posterior a la de Bandera, y pudo muy bien ser contemporánea a la de los "Señores Indios"; la relación de Chincha menciona también "agras" (Crespo ed. 1974: 97, *passim*).

Es que el término "aclla" no era empleado por la generalidad de los cronistas de las décadas de 1530 a 1560. Lo hacen, en el orden siguiente: los Señores Indios [1557], quienes usan "acra", Sarmiento de Gamboa [1572], el padre Acosta [1590], Santa Cruz Pachacuti [1613], Guamán Poma [1615], el jesuita anónimo [1615], el padre Murúa [1616] (si bien menciona "mamaconas" y "vestales" en la edición del mss. Loyola, previo ([¿1590?] 1946: 4119) y el padre Cobo [1653]. Ciertamente, el Inca Garcilaso emplea "acllaguaci" (Garcilaso [1609] 1943, I: 184), pero aparentemente no usó "aclla", así como tampoco "mamacona", prefiriendo hablar de vírgenes y escogidas. Garcilaso criticó a los autores previos a él, que las denominaron "sacerdotisas". (como Cieza, que las asimiló a las del templo de Vesta ([1553] 1984: cap. 38; Garcilaso [1609] 1943, I: 185). Domingo de Santo Tomás había registrado: "Acllani.gui, o acllacuni.gui, o acrani.gui- elegir o escoger algo. Acllani.gui, o acrani.gui- apartar lo limpio. Acllasca, o acrasca- cosa escogida" (1560: 106v.). Así, el término más común hoy para designar a las "escogidas" es una denominación tardía.

La imagen de las acllas se romanizó al ser calificadas

como vestales. Es conocido que muchos de los cronistas tuvieron una fuerte influencia de los historiadores romanos, puesto que la educación renacentista obligaba a la frecuente lectura de los textos latinos. En los primeros cronistas, la influencia romana es menos evidente (está desplazada por la musulmana); lo contrario ocurre en los posteriores. Por ejemplo, tratan a las acllas como vestales autores como Cieza de León, quien informó que *"En los templos principales tenían gran cantidad de vírgenes muy hermosas, conforme a las que ouo en Roma en el templo de Vesta, y quasi guardauan los mismos estatutos que ellas"* (Cieza [1553] 1984: 124).

Matienzo ([1567] 1967: 7) copió literalmente las frases previas de Cieza de León. Años más tarde, Acosta volvería sobre la imagen de las vestales ([1590] 1954: 157). Finalmente, lo haría el padre Cobo ([1653] 1964, II: 134, 232).

Los ejemplos mencionados, que pueden obviamente perfeccionarse, permiten hacer nuevas preguntas, más allá de un rastreo del vocabulario empleado por los cronistas. En primer lugar, interesaba precisar la forma en que los autores habían detectado la información, independientemente de su asimilación a una categorización musulmana o romana; ciertamente, la identificación de las acllas como un harén o como vestales es importante para compararla con otras situaciones similares en la manera como los cronistas categorizaron las instituciones incaicas, y es un paso necesario para "desvestir" tales categorías de su influencia europea. Un segundo punto podría ser la siempre intentada filiación de las informaciones de las crónicas

Los cronistas escribieron una historia de los incas utilizando los criterios historiográficos de sus tiempos; no solamente los retrataron a la manera europea o romana, sino que asimilieron influencias diversas, que requieren precisión; entre ellas se encuentra, claro está, la historiografía romana y medieval, conjuntamente con la imagen de los pueblos "bárbaros", cuya cultura se hallaba, no tanto retratada cuando categorizada, en los autores clásicos y medievales que se ocupaban de otros mundos.

Los cronistas transformaron las informaciones que recibieron en una historia pensada a la europea, prescindiendo de que tales informaciones eran producidas en contextos ahistóricos: mitos, relatos de rituales e informaciones aisladas. Podemos pensar que en muchos casos, los informes fueron relacionados con personajes o ubicados en contextos que no especificaban (que no podían especificar). De otro lado, la inevitable referencia a una historia antigua verdadera (la Biblia) y a una memoria histórica heredada del mundo mediterráneo les obligó a explicar las categorías que empleaban en términos conformes a su propia tradición histórica. Ello obliga a una relectura atenta de las crónicas, que debe llevar a una precisión, o a una reformulación, de más de una categoría aceptada tradicionalmente como andina en la historiografía contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

- Crespo, Juan Carlos
1974 "La Relación de Chincha", *Historia y Cultura*, 8, Lima
- Cieza de León, Pedro de
1985 *Crónica del Perú, Segunda parte*, ed. pról. y notas de Francesca Cantú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- Garcilaso de la Vega, Inca
1943 *Comentarios reales de los Incas*, ed. de Angel Rosenblat, Emecé, Buenos Aires
- 1991 *Comentarios reales de los Incas*, ed. de Carlos Aranibar, Fondo de Cultura Económica, Lima
- Gómara, Francisco López de
1979 *Historia general de las Indias*, ed. de J. Gurría Lacroix, Biblioteca Ayacucho, Caracas
- Leonard, Irving A.
1953 *Los libros del conquistador*, Fondo de Cultura Económica, México
- Pease G.Y., Franklin
1991 "Nota sobre la `Noticia del Perú", en *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique. Melanges en hommage a Pierre Duviols, Etudes recueillies par Raquel Thiercelin*, Vol. II (633-642), Université de Provence, Aix-en-Provence
- 1995 *Las crónicas y los Andes*, Fondo de Cultura Económica, Lima
- Porras Barrenechea, Raúl
1959 *Cartas del Perú (1524-1543)*, ed. y prólogo de ..., Sociedad de Bibliófilos Peruanos, Lima

- Quintana, Manuel José
1861 "Apéndice a la 'Vida de Francisco Pizarro'", en Obras completas, Biblioteca de Autores Españoles, T. XIX, Madrid
- Sancho, Pedro
1062 Relación de la conquista del Perú, versión de Joaquín García Icazbalceta, Ediciones Porrúa Turanzas, Madrid
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
1947 Historia Índica, Emecé, Buenos Aires
- Segovia, Bartolomé de (atribuido a Cristóbal de Molina)
1968 Relación de las muchas cosas acaesidas en el Perú..., en Crónicas peruanas de Interés Indígena, ed. de Francisco Esteve Barba, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid
- Wedin, Ake,
1966 El concepto de lo incaico y las fuentes, Uppsala
- Zárate, Agustín de
1995 Historia del descubrimiento y conquista del Perú, ed. de Franklin Pease y Teodoro Hampe, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

1 En una reciente edición de los Comentarios reales, Carlos Aranibar añadió un importantísimo índice, que permite nuevos avances en relación a las crónicas andinas empleadas por el Inca Garcilaso (Garcilaso [1609] 1991, t. II).

La deformidad y las prácticas discursivas sobre la otredad en el encuentro entre andinos y europeos

Verónica Salles-Reese
Georgetown University

Cuando el europeo y el amerindio se enfrentaron esa memorable mañana del 12 de octubre de 1492, los mundos de ambos empezaron a transformarse inevitablemente. Se ha estudiado casi hasta el hastío el impacto que el encuentro tuvo en ambos continentes. Si pensamos sólo en el plano de la cultura material, vemos que el tráfico de plantas, animales, minerales y objetos manufacturados introdujo tanto en el continente americano como en el europeo nuevas especies, animales y vegetales, nuevas comidas, nuevos usos y costumbres y nuevas formas de vida. Más allá de ello, tanto la cosmovisión de los europeos como la de los americanos les proveían su propio marco de referencia dentro del cual percibían, interpretaban y representaban al "otro." Cada cultura aportaba o imponía lo suyo -material o ideológicamente- modificando la otra y cambiando el rumbo de la propia.

En este trabajo quiero ofrecer algunas reflexiones sobre las ideas que Europa y América tenían sobre el "otro," partiendo del concepto de diferencia inherente a cada una de las culturas, y señalar cómo este concepto es elemento clave en la construcción de la otredad. Quiero proponer también que las nociones de la diferencia jugaron un papel importante en la aprehensión del otro cultural en el área andina y determinaron el tipo de conocimiento y actitudes que se mostraron unos a otros europeos e indígenas. Más adelante mostraré cómo la experiencia y el trato con ese otro cultural, en el caso de los europeos, refuerza las ideas preconcebidas antes del encuentro y, en el

caso de los indígenas, cómo esa misma experiencia obliga a modificar y recodificar la apreciación inicial. Sugiero además que, a partir de esa nueva construcción, resultado de una combinación de los presupuestos culturales sobre la diferencia y de la experiencia del enfrentamiento con ese otro, se sientan las bases para la convivencia entre las dos culturas, bases que repercuten en el desarrollo de una cultura mestiza que conlleva problemas en la formación de una identidad en el contexto de una cultura híbrida.

La cosmovisión de europeos y amerindios había moldeado en el transcurso de su historia la manera en que cada una de estas culturas se interpretaba a sí misma y su posición en el mundo y determinó también la manera en que aprehendía la ajena. Los europeos, por ejemplo, traían consigo un bagaje ideológico (valores, conceptos, creencias y prácticas) que en el transcurso de su larga historia se habían enraizado en la mentalidad occidental hasta llegar a formar parte de una especie de inconsciente colectivo que en gran medida determinó cómo el Nuevo Mundo y sus habitantes serían concebidos, representados y asimilados al nuevo orden colonial que se impuso a partir del descubrimiento. Uno de los conceptos que formaban parte de ese inconsciente colectivo es la noción que el europeo tenía de ese "otro," distinto y distante del "yo" occidental, en cuya oposición en parte definía sus propias características. Ese "otro" formaba parte de un imaginario europeo que se desarrolló y transmitió a lo largo de la historia y que fue modificándose según distintas circunstancias históricas. Ya desde la antigüedad clásica lo europeo definía sus propios límites y características culturales frente a ese "otro" diferente y lejano, más imaginado que conocido, que vivía más allá de las fronteras de la Oecumene. A medida que se alejaban geográficamente mayor parecía su diferencia física y cultural en relación con el patrón normativo europeo de origen helénico. La diferencia, al manifestarse en grados extremos, se representaba en la cultura occidental con el término de "deformidad," y hacia fines del siglo XV la categoría de lo "disforme" aún estaba vigente en la epistemología europea. Colón, por ejemplo, se valió de este concepto para describir a los indí-

genas encontrados en su primer viaje. En esa época el término connotaba, según el *Diccionario de Autoridades*, lo siguiente: “Se dice frecuentemente de las cosas desmesuradas, y que sobrepujan y exceden en magnitud notablemente a las otras de su orden, fea en lo physico o en lo moral. Vale también por feo y horroroso” (301). Lo disforme era todo aquello que de alguna manera no cabía dentro de un patrón preestablecido, que se escapaba de unas normas creadas y que al hacerlo entraba dentro de una categoría de anomalía con connotaciones negativas tanto estéticas como éticas. El campo semántico del término permitía además un fácil deslizamiento de lo “distinto” a lo “horroroso” y, en consecuencia, provocaba respuestas afectivas de rechazo, temor o quizá hasta repugnancia. El “otro,” al ser diferente a ese yo normativo, lógicamente cabía dentro de lo disforme y evocaba las respuestas afectivas señaladas.

El “otro” geográfico y cultural estaba comprendido tradicionalmente por Oriente y el asiático, con distintas gradaciones de anomalías, hasta llegar a las márgenes del mundo, donde vivían las razas monstruosas (sciopodos, blemiae, pigmeos, gigantes, caníbales, amazonas, etc.) (Friedman 1981; Bartra 1994). La diferencia física correspondía también a su aspecto moral, y ambos eran el resultado, en parte, de la posición geográfica y astrológica de las tierras que habitaban (Wey-Gómez 1995).¹ Uno de los primeros textos occidentales que explícitamente se refieren a estas diferencias es el tratado sobre aires, aguas y lugares atribuido a Hipócrates (460-377) en el que encontramos el siguiente fragmento:

“I wish to show, respecting Asia and Europe, how in all respects, they differ from one another, and concerning the figure of the inhabitants, for they are different, and do not at all resemble one another.... I say, then, that Asia differs very much from Europe as to the nature of all things, both with regard to the productions of the earth and the inhabitants, for everything

1 Wey-Gómez discute ampliamente cómo la noción de “lugar” juega un papel determinante en la aprehensión de la otredad americana.

is produced much more beautiful and large in Asia; the country is milder, and the dispositions of the inhabitants also are more gentle and affectionate. The cause of this is the temperature of the seasons, because it lies in the middle of the risings of the sun toward the east, and removed from the cold. ...parts of the country as lie intermediate between the heat and the cold, are the best supplied with fruits and trees, and have most genial climate, and enjoy the purest waters, both celestial and terrestrial. ...the fruits of the season, as might be supposed grow in abundance, both such as are raised from seed that has been sown, and such plants as the earth produces of its own accord ... the inhabitants, too, are well fed, most beautiful in shape, of large stature, and differ little from one another either as to figure or size, and the country itself, both as regards its constitution and mildness of the seasons, may be said to bear a close resemblance to the spring. Manly courage, endurance of suffering, labourious enterprise, and high spirit, could not be produced in such a state of things either among the native inhabitants ...for the pleasure necessarily reigns.

As with regards to the pusillanimity and cowardice of the inhabitants, the principal reason why the Asiatics are more unwarlike, and of a more gentle disposition than the Europeans is, the nature of the seasons, which do not undergo any great changes either to heat or cold..." (205-6)

Frente a ese otro displicente que habitaba las fronteras geográficas y climáticas, Europa se atribuía a sí misma características también asociadas a los factores geográficos y climáticos mencionados por Hipócrates. Alberto Magno nos dice:

"The place where men grow strongest seems to be most suitable for habitation. For where men are more generally handsome and brave and noble of stature, there man thrives more readily... For this reason the fourth climate and the fifth one which is neighboring are laudable, and are midway between these excellences, having the laudable middle properties of both regions: this can easily be understood by anyone who knows

that the mean is determined by the extremes. Moreover, the life of those there is long, ...their customs good... But the customs of the northern people are wolfish... the people of the south are light-hearted. The middle people, however, between these easily cultivate justice...embrace peace, and love the society of men." (1.11 p.77; 2.3 p. 104)

Obviamente para Alberto Magno Europa cae en esta región intermedia. Las interrelaciones entre clima, territorio, posición astrológica y la esencia física y moral de los habitantes descritas por Hipócrates son recogidas más tarde por innumerables autores, entre ellos Aristóteles (384-322 A.C.), el filósofo inglés Roger Bacon (1214-1294), el canciller de la universidad de Paris Pierre D'Ailly (1320-1420) y el humanista toscano Eneas Silvio Piccólomini, Papa Pío II (1405-1464). Todos ellos añaden o redefinen aspectos y características atribuibles a un "otro cultural" que pasaba a ocupar un lugar inferior en la jerarquía y cosmovisión europeas, y por lo tanto susceptible a ser subyugado, esclavizado, conquistado o colonizado.²

En el curso de la historia ese asiático más o menos genérico fue enfocándose en el musulmán. La amenaza islámica percibida por los europeos contribuyó a que éstos de diversas maneras demonizaran a ese "otro" cultural y, a partir del descubrimiento del continente americano, ese "otro" demonizado fue a su tiempo desplazado a los habitantes del Nuevo Mundo. Para entonces en Occidente la representación de ese "otro" formaba parte no sólo de prácticas discursivas bien establecidas, sino que también guiaba patrones de conducta.

En los primeros documentos sobre América se describe las características de estas tierras y sus habitantes en términos que evocan (y hasta parecería que repiten textualmente) los rasgos

2 Wey-Gómez discute convincentemente la confluencia del conocimiento geográfico, la astronomía, la astrología y la teología en Europa a partir de la Edad Clásica para llegar a una noción de "lugar" que determina el conocimiento etnográfico.

mencionados por Hipócrates. De hecho, las descripciones y consiguientes evaluaciones del Nuevo Mundo y de los amerindios hechas por Colón en su *Diario* constituyen el primer y más significativo ejemplo en una larguísima cadena de representaciones y apreciaciones del continente y sus habitantes que me atrevo a decir se extiende durante cinco siglos. Valga como otro ejemplo la carta del Dr. Diego Álvarez Chanca, escrita durante el segundo viaje de Colón, la cual subraya la "disformidad" de los caribes como una de las señales de su canibalismo (Wey-Gómez 1995).

Del mismo modo, las descripciones paradisíacas de las tierras recién descubiertas por Colón se parecen a las de los clásicos y las que durante la Edad Media se hacían de Oriente. Casi un siglo y medio más tarde, el Oidor de la Audiencia de Lima, Don Juan de Solórzano y Pereyra, también describe las tierras americanas en los mismos términos, a pesar de que la esperanza de encontrar el Paraíso Terrenal en los confines de la Tierra hubiera desaparecido para entonces:

"Pero, aunque esto no se pueda afirmar sin temeridad por las varias opiniones que hay sobre el lugar donde es, ó fue el Paraíso, el qual parece que Dios ha querido encubrir, y reservar para sí, todavía no se puede negar que considerada la templanza y casi perpetua Primavera de las más de estas Provincias, merezcan si no el nombre de Paraíso, el de Huerto de deleite o las alabanzas del Temple, Campos Elíseos, Islas Atlántidas o Fortunadas, que con menos causa fueron tan estimadas, y celebradas de los Antiguos, porque ni en ellas ofende con su frío el Invierno, ni abrasa con su calor el Verano en tanto grado que con casas de caña embarradas por fuera se rechazan en muchas partes las injurias del tiempo, y apenas hay necesidad de mudar vestido." (42)

Las características de la Tierra según la cosmografía de la época determinaban la calidad de sus habitantes. Todas las descripciones de los amerindios, a partir de Colón, remarcan primero la apariencia externa de los indígenas (tez, estatura, cabellos, etc.) y la vestimenta o falta de ella, paso en seguida

interpretan sus reacciones atribuyéndoles rasgos morales. Las primeras descripciones de los andinos luego del descubrimiento del Perú (1532) siguen ese patrón: Pedro Pizarro, Cristóbal de Molina (el almagrista), Hernán de Santillán y Joan de Betanzos, entre muchos otros, recogen esta información de manera esquemática, señalando las diferencias físicas, marcando algunos rasgos de carácter (no siempre negativos) pero sobre todo haciendo hincapié en la idolatría de los indígenas. Unas décadas más tarde, después de haber tenido mayor contacto con los indígenas, durante el cual evidentemente tuvo que haber habido conflictos de intereses y muestras de resistencia de los andinos contra el invasor, las descripciones son cada vez más uniformemente acrimoniosas. Por ejemplo, el jesuita anónimo autor de una relación sobre *“las costumbres antiguas de los naturales del Perú”* describe *“las condiciones naturales”* de los peruanos:

“Porque ellos tenían un natural manso, humilde, blando, pacífico, amoroso, tierno, misericordioso, compasivo, sujeto a todo hombre que reconozca ser su mayor o superior en algo, obediente sin examinar lo que se le manda ni resistirlo; semejante en el obedecer, a un jumento; leales en la fidelidad para con sus reyes... es dócil, ingenioso, y de grande memoria... ajeno de toda codicia y avaricia, porque se contenta con sólo tener que vestir y comer... Y porque no hay regla que no tenga excepción, esta la tiene en algunas provincias más y en otras menos; de manera que los que faltan de aquestas condiciones, son demasiados en las contrarias: crueles, furiosos, arrogantes, bulliciosos, sin amor, sin compasión, rebeldes contumaces, desobedientes, desagradecidos, amigos de mandar y supeditar a los otros, corazones de fieras, traidores, amigos de motines, desleales y guardar la injuria mucho tiempo, amigos de la venganza, ociosos, haraganes, destempladísimos en la deshonestidad y en la gula, inconstantes en lo bueno y tenaces en lo malo, amigos de encubrir sus cosas aun donde conviene que se descubran y amigos de descubrir secretos ajenos...enemigos de la verdad y amadores de la mentira.” (180)

Aunque el jesuita anónimo empieza con las *“virtudes”* de

los peruanos, su mansedumbre y obediencia son rasgos equiparables a los de un borrego y todas las otras buenas cualidades son muestras de un conformismo esencial. Todo ello hace eco a las características atribuidas a ese "otro" desde la época clásica, cuyo fin era demostrar su inferioridad frente al europeo y justificar su sujeción. Frente a las pocas virtudes mencionadas por el jesuita, está la larga lista de defectos, que, aunque las señale como excepciones, parecería descargar su verdadera apreciación de los indígenas. Unos años más tarde, en 1586, Pedro de Rivera, gobernador de Guamanga, escribe su relación de la ciudad de Guamanga respondiendo a un cuestionario enviado por la Corona sobre las distintas poblaciones del reino del Perú que tenía propósitos netamente administrativos. La quinta pregunta del cuestionario es pertinente a nuestra discusión y reza de la siguiente manera: *"De muchos o pocos Indios, y si a tenido mas o menos en otro tiempo que ahora, y las causas que dello se supieren, y si los que ay estan poblados en pueblos formados y permanentes, y el talle y suerte de sus entendidimientos, inclinaciones, y manera de biuir, y si ay diferentes lenguas en toda la prouincia, o tienen alguna general en que hablen todos"* (Jiménez de la Espada 87). Mientras que los gobernadores de muchas provincias responden sumariamente, Pedro de Rivera se extiende en la descripción de los indios:

"Es gente de mediana estatura por la mayor parte, de buen parecer, algo morenos; su entidimiento es bajo, inclinados a poquedades y vilezas, son flemáticos y perezosos aunque sea para sí, porque si no son apremiados por las justicias y por sus caciques mandones, aun para sembrar para su sustento no se moverían, y asi, todo lo que hacen ha de ser muy despacio, y por fuerza. Son maliciosos, mentirosos, y ladrones, y sólo para la malicia tienen agudeza; son fingidores, vengativos, aunque no como gente honrada, sino con cautela y a traición; tienen poca caridad, porque aunque el padre vea morir al hijo no se acuden ni socorren sino muy pocas veces y de mala gana... son muy cobardes de condición y por esto muy crueles cuando hallan ocasion a su salvo, son muy ingratos y muy amigos de que les traten verdad y de no tratarla, tienen apariencia de cristianos y con facilidad reciben el bautismo y con dificultad acuden

a las cosas que en él prometen; y son enemigos capitales de los españoles". (186-187)

Algo más de medio siglo después del descubrimiento del Nuevo Mundo, la diferencia física ya no parece llamar la atención; la deformidad o diferencia se subraya siempre en el aspecto moral. Sin embargo, las características físicas son indisolubles de la morales, ya que las primeras son el vehículo que hace posible el reconocimiento de la últimas.

La deformidad como desviación de una norma, sin embargo, no sólo fue una de las categorías en la epistemología europea, sino también en la de los andinos. La *Relación de la conquista del Pirú* de Titu Cusi Yupanqui es uno de los primeros documentos en que la visión indígena deja entreverse a pesar de haber sido mediada por escribanos españoles y por los propios intereses de su autor. Por ella sabemos que las primeras noticias que recibe Manco Inca sobre unos seres extraños que se aproximaban a las costas de su imperio describen a los europeos señalando su evidente diferencia. Su hijo Tito Cusi, autor de la *Relación*, recoge las primeras impresiones de los andinos acerca de los europeos, subrayando la diferencia física y de vestimenta entre los recién llegados y los andinos:

"...Mango Inga estaba en la ciudad del Cuzco,... donde tuvo nueva por ciertos mensajeros que vinieron de allá de un hermano suyo mayor, y por unos indios yungas tallanas que residen en la orilla del Mar del Sur, quince o veinte leguas del dicho Caxamallca, los cuales decían que habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje, que parecían viracochas, que el nombre con el qual nosotros nombramos antiguamente al Criador de todas las cosas, diciendo Tecsi Viracochan, que quiere decir principio y hazedor de todos; y nombraron desta manera a aquellas personas que habían visto, lo uno porque diferenciaban mucho nuestro traje y semblante, y lo otro porque veían que andaban en unas animalías muy grandes, las cuales tenían los pies de plata, y ésto decían por el relumbrar de las herraduras. Y también los llamaban ansy, porque les habían visto hablar a solas en unos

paños blancos como una persona hablaba con otro, y esto, por el leer en libros y cartas; y aun les llamaban Viracochas por la excelencia y parecer de sus personas y mucha diferencia entre unos y otros, porque unos eran de barbas negras y otros bermejadas, e porque les veían comer en plata, y también porque tenían yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto decían por los arcabuços, porque pensaban que eran truenos del cielo". (43; mi subrayado)

Titu Cusi proporciona también la interpretación que los andinos asignaban a la percibida diferencia. Al principio los europeos eran tenidos por Viracochas o hijos de Teci Viracocha, el dios creador andino. Es decir, se les asigna significados propios de los seres divinos o de emisarios de una divinidad.³ Al señalar que los españoles parecían hablar y comunicarse con esos "paños blancos", los envuelve en un aire misterioso similar al que para ellos rodeaba todo lo luminoso. Además, relumbraban del mismo modo que, sin duda, lo hacía el disco de oro que representaba a Inti, el dios solar, en el templo de Coricancha. Más aun, parecía que controlaban a voluntad el rayo, otra de las divinidades del panteón andino.

Las connotaciones de la diferencia o la disformidad en el ámbito andino, por lo tanto, no coinciden con las asignadas por los europeos. Para los andinos todo aquello que se apartaba de lo usual y esperado era una manifestación divina y en muchos casos tenía un sentido agorero; era, en una palabra, una **huaca**. El Inca Garcilaso de la Vega, al dar las múltiples definiciones del término, nos dice:

"Huaca: ... Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba, esto es, los ídolos, las peñas, pie-

3 El hecho de que los españoles utilizaran una retórica providencialista al tratar de justificar su presencia cuando llegaron a Cajamarca contribuiría en parte a reforzar la idea inicial que los andinos tuvieron de los españoles, pues parecería confirmar la idea que, desde su marco de referencia propio, se habían formado acerca de la posible divinidad de los recién llegados.

dras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era dios. ... También llaman huaca a todas las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos de un vientre, a la madre y a los mellizos, daban este nombre por la extrañeza del parto y nacimiento; a la parida sacaban por las calles con gran fiesta y regocijo... otras naciones lo tomaban en contrario, que lloraban, teniendo por mal agüero los tales partos. Y por el semejante llaman huaca al huevo de dos yemas, y el mismo nombre dan a los niños que nacen de pies o doblados o con seis dedos en pies o manos o nacen corcovados o con cualquiera defecto mayor o menor en el rostro... que llaman señalado de naturaleza." (68)

Estas señales divinas auguraban enfermedades, terremotos, catástrofes o cambios políticos inevitables. Si todo aquello que se desviaba del curso natural tenía una capacidad profética, es de suponer que la "disformidad" (para usar el término europeo equivalente) de los españoles apuntaba para los andinos a un futuro distinto cuyo curso se sentían incapaces de esquivar.⁴ Para los andinos, estas creencias contribuyeron inicialmente a la construcción y comprensión de ese "otro" y motivaron en cierta medida las actitudes que inicialmente mostraron hacia los españoles. Quizá lo trágico es que estas actitudes -de reverencia, de hospitalidad, de temor- que los andinos mostraban hacia los españoles parecería que reforzaban la autopercepción que los europeos se habían construido a lo largo de su historia como naturalmente señalados para gobernar y dirigir a pueblos que consideraban menos civilizados que ellos. Al mismo tiempo, el tratamiento que los andinos les daban contribuía a confirmar las ideas que los europeos tenían sobre ese "otro" displicente, ya que establecía una relación jerárquica entre europeos y andinos en la que éstos últimos indudablemente iban perdiendo asidero. En cierto modo la manera en que los andinos percibían la diferencia y actuaban ante ella resultó en una confirmación inconsciente que reforzaba la

4 Esta visión de un inevitable cambio ha sido suficientemente estudiada en relación con el concepto de "pachakuti". Véase Ossio et al.

percepción que los europeos tenían de ellos y que desgraciadamente acabó por colaborar contra sus propios intereses.⁵

Sería incorrecto, sin embargo, decir que la percepción de superioridad que los andinos tuvieron de los españoles duró mucho tiempo. Muy pronto se dieron cuenta de que su apreciación inicial había sido errada, pero para entonces ya era demasiado tarde. Los españoles ya habían conseguido sembrar el caos en el Tahuantinsuyo; la cabeza del imperio había sido, literal y figurativamente, cercenada.⁶ Las divisiones intra- e inter-étnicas iban fragmentando aun más la unidad de la región y del imperio inca, la cual nunca había sido demasiado sólida. Manco Inca, quien había recibido las primeras noticias de estos "viracochas", modificó radicalmente su evaluación de los españoles después de sufrir una serie de vejámenes perpetrados por éstos. Según Tito Cusi, Manco Inca, exhortando a los principales caciques para que lucharan contra los españoles y cercaran el Cuzco, les dijo:

"Muy amados hijos y hermanos míos: Nunca pensé que me fuera necesario haberos de hacer lo que agora pienso porque pensé y tuve siempre por muy cierto que esta gente barbuda que vosotros llamáis viracochas por habéroslo yo dicho antiguamente, por pensar que era ansy que venían del Viracochan, me habían de ser aviesos ni darme pena en ninguna cosa, pero agora que veo cómo he hallado siempre por esperiencia y vosotros también habéis visto cuán mal me han tratado y cuán mal me han agradecido lo que por ellos he hecho, haçiendome mil befas y prendiéndome y atándome como a perro los pies y el pescuezo, y que sobre todo después de me haber dado su palabra que ellos conmigo e yo con ellos habernos confederado en amor y amistad, diciendo que perpetuamente habríamos de lo pasado, andan agora otra vez urdiendo cómo me podrían prender y matar". (75)

5 Todorov discute en términos similares la conquista de México.

6 Aunque Atahualpa no fue decapitado, Guamán Poma dibuja la muerte del Inca como si lo hubiera sido, lo cual parecería indicar que la metáfora política fue transferida por los andinos al hecho mismo de su muerte.

Manco Inca asumía la responsabilidad de haber contribuido a que los españoles hubieran sido tenidos por viracochas y se daba perfecta cuenta de que su apreciación inicial había sido una mera ilusión. Ahora los hechos le mostraban su error y sufría en carne propia las consecuencias de haber creído en las palabras de amistad de los españoles, de haberse mostrado hospitalario con ellos y de haberlos tratado con gran deferencia. Todo lo que Manco Inca hizo para y por los españoles podría, retrospectivamente, calificarse de falta de precaución o exceso de candor, pero en el momento y dentro del contexto andino Manco Inca no podía haber actuado de otra manera. Dentro del código religioso andino de lo deforme y la consiguiente percepción de divinidad o superioridad de los españoles, las prácticas culturales dictaban esa conducta. Merece la pena señalar que si las acciones de los andinos hacia los españoles estaban codificadas dentro de lo religioso y lo ritual, la de los españoles, aun si hubieran sido conscientes de que eran erróneamente tenidos por divinos, interpretaba cualquier muestra de sumisión en el ámbito de lo político y lo humano. De manera que la reverencia que recibían de los indios se traducían en prueba de su servilismo y debilidad. Sin embargo, a medida que los indios se iban dando cuenta de que estos advenedizos no eran lo que en un principio habían pensado, los españoles iban ejerciendo un control en el área cada vez más firme (sea por su tecnología más avanzada o por cualquier otra razón) y en grandes y pequeñas batallas salían victoriosos, confirmando así el sentido de superioridad con el que habían venido equipados desde Europa. Los intentos de resistencia, física o psicológica, de los indios resultaban en actos fallidos que, sin duda, debieron haberles dado una sensación de impotencia y en algunos casos hasta de inferioridad. La inferioridad que inicialmente los europeos les habían asignado a los indios fue a su vez internalizada por los indios mismos y se manifestaba por lo menos en ciertos aspectos de la vida que se desarrollaban en el nuevo orden colonial. Los españoles también habían caído del pedestal en que los indígenas los habían puesto. La posición casi divina en la que los andinos habían catalogado a los europeos al principio muy pronto se había

obras le han emitado pues han hecho obras de tal , que por ser tan vergonçosas, no las quiero decir. Lo que más habéis de haçer es que por ventura éstos os dirán que adoréis a lo que ellos adoran, que son unos paños pintados, los quales diçen que es Viracochan, y que le adoreis como a guaca, el qual no es sino paño, no lo hagáis, sino lo que nosotros tenemos, eso tened, porque, como veis, los vilcas hablan con nosotros y al Sol y a la Luna vémoslos por nuestros ojos, y lo que esos diçen no lo vemos. Bien creo que alguna vez por fuerça o con engaño os han le [sic] hacer adorar lo que ellos adoran; quando no pudiéredes, haceldo delante de ellos y por otra parte no olvideis nuestras çerimonias.” (86-87)

El año de 1533, tan sólo un año después de la muerte de Atahualpa en Cajamarca, Manco Inca había tomado la borla colorada, insignia real de los incas, y apenas tres años más tarde pronunciaba el discurso arriba citado.⁷ En él se hace evidente que los españoles ya no estaban considerados dentro de la inicial categoría divina de viracochas.⁸ Para Manco Inca las acciones de los españoles no sólo demostraban que no eran hijos del Criador, sino que eran aún peores que hijos del demonio (del *supai*).⁹ Ante el fracaso del cerco del Cuzco y la derrota en Sacsayhuamán, parecería que el Inca en cierto modo hubiera abdicado el poder en favor de los españoles. Tal vez se daba cuenta de que el proceso era ya irreversible, aunque la resistencia desde Vilcabamba continuaría por muchos años. Si todo fracasaba acabarían siendo completamente sometidos por los europeos. Se reservaban, sin embargo, los términos en que a

7 El papel de Manco Inca en la instauración del poder colonial y las razones tanto de su colaboración con los españoles como de su levantamiento contra ellos van más allá de los límites de este trabajo. Para una amplia discusión sobre el tema véanse los trabajos de Hemming y Espinoza Soriano.

8 Es interesante notar que el término mismo de viracocha sufriría una devaluación. Separándose del ámbito de lo divino, llegaría a significar simplemente señor, y los españoles o los europeos continuarían siendo llamados por ese apelativo.

9 Guamán Poma, a su vez, en su larga descripción del mal gobierno de la colonia, hace eco de estas mismas impugnaciones contra los españoles.

partir de ese momento los indígenas se relacionarían con los europeos.

Si lo que Manco Inca impugna a los españoles es muestra de lo que los indígenas pensaban de ellos, lo que Bernabé Cobo escribía en su *Historia del Nuevo Mundo* acerca de los indígenas, medio siglo más tarde que los cronistas españoles anteriormente citados, podría tomarse como ejemplo de cómo la evaluación que los españoles hicieron de los indígenas se mantuvo a lo largo del tiempo y cómo la manera de representarlos se fue enraizando aun más. Aparte de condenar su idolatría y su lujuria, Cobo señala:

"Son todos los indios por extremo inconstantes, fáciles, mudables y faltos de toda buena presunción... el temor de la adversidad y desastre los acobarda y sujeta de manera, que, como flacos y pusilánimes, luego se pierden de ánimo, y por librarse de un mal menor, suelen escoger otro mayor, y aun el más horrible de todos, que es la muerte... En sus trabajos se muestran impacientes y poco sufridos, y en sus comercios, tratos y pretensiones tan desconfiados, que no se fían unos de otros, ni aun los hijos de los padres... Mienten sueltamente, sin que se avergüencen y confundan de que los cojan en mentira, antes viéndose convencidos, confiesan llanamente que mintieron. No guardan lealtad ni palabra más que en cuanto les está a cuenta, y viendo la suya, atropella y rompen la fe dada y todo buen respeto, no haciendo caso de ser tachados de traidores... Ignoraron del todo las leyes de la amistad, pues no la guardan más de en cuanto interesan algo del amigo, y en cesando el interés, expira la amistad; y de la misma suerte las del agradecimiento a los beneficios recibidos..." (23-26)

La mendacidad, la deslealtad, la crueldad, la avaricia y otras muchas fallas morales de los indios que Cobo describe a lo largo de varias páginas parecen ser casi una imagen especular de los defectos que Manco Inca les atribuye a los españoles. Estas mutuas imputaciones de carencias morales muestran que, además de las diferencias físicas y externas percibidas desde ambos lados, el "otro" estaba plagado de tachas espirituales

que lo distanciaban de un "yo" que sin duda reconocía en sí mismo sólo los aspectos virtuosos.

Si bien la transculturación, entendida como la adopción y apropiación de prácticas y usos de la cultura ajena, se llegó a dar en varios niveles (por ejemplo en el ámbito de la religión, de la vestimenta o de la cocina), el rechazo mutuo descrito arriba constituyó el mayor obstáculo para el desarrollo de una cultura mestiza armónica. Aunque los indígenas adoptaron (o fueron compelidos a adoptar) la religión cristiana, quizá siguiendo el mandato de Manco Inca, continuaron sus prácticas religiosas autóctonas clandestinamente y aún hoy en el cristianismo de los indígenas hay suficiente evidencia de un sincretismo de ambas religiones.¹⁰ El patrón normativo de todo lo aceptable en el nuevo orden colonial era lo europeo y estaba ligado al poder hegemónico. Lo andino y autóctono frente a ese patrón quedaba subvaluado o totalmente marginado.

Estos ejemplos muestran cómo en los cien primeros años después de la conquista del Perú españoles e indígenas se veían mutuamente. Sin duda existieron casos en los que los europeos conceptualizaban a los indígenas de maneras menos peyorativas y también casos en que los indígenas valoraban individualmente a los españoles. Sin embargo, el sentimiento de desconfianza y subvaloración entre los dos grupos fue bastante generalizado y hay innumerables pruebas de ello durante los cinco siglos desde ese primer encuentro.

El hecho de que los dos grupos culturales se demonizaran mutuamente no me parece demasiado problemático, aunque

10 Francisco de Ávila escribe un largo tratado acerca de las prácticas religiosas clandestinas de los indígenas y es él uno de los principales motores de las campañas de extirpación de idolatrías comenzadas en las últimas décadas del siglo XVI y que continuaron esporádicamente hasta entrado el siglo XVIII. Para un extenso estudio sobre la extirpación de idolatrías véase Duviois. Sobre las diversas formas de sincretismo en el actual cristianismo de los indígenas andinos, véanse Esch y Marzal et. al.

evidentemente la convivencia tuvo que haber sido muy difícil, pues no es extraño que aquéllos que se perciben como enemigos se imputen mutuamente lacras morales o de cualquier otro tipo. El problema radica en que muy pronto después de la conquista del Perú emerge un tercer grupo, fruto de la unión de europeos e indígenas. El mestizo se encontraba en un cruce de caminos, consciente de la subvaloración de la cultura indígena y de la hegemonía de la europea, ambas encarnadas en su ser. Poco a poco las costumbres, los valores, las prácticas y la cultura material occidental iban adquiriendo preeminencia y lo autóctono iba fragmentándose, viviendo en la clandestinidad o en las márgenes de la sociedad colonial, manteniendo su antigua grandeza sólo en la memoria y sin la posibilidad de un futuro. El mestizo (y la gran mayoría de los indígenas), para sobrevivir en el nuevo orden colonial, adoptaba la cultura europea pero encontrándose siempre en una situación de desventaja. Para muchos el mestizo en nada difería del indio o del negro que, de hecho, ya se encontraban en lo más bajo de la escala social. Solórzano, el Oidor de la Audiencia de Lima, al hablar sobre el servicio personal que les prestaban los indios a los españoles y respondiendo a las quejas de los españoles a la Corona por querer suspender el servicio personal obligatorio de los indígenas, dice que si les pagan "*se podrán valer de Negros, Mestizos, y Mulatos, de que hay tanta canalla ociosa en las mismas Provincias*" (150).

Los mestizos, por lo tanto, para poder funcionar dentro de la sociedad colonial, rechazaban, o por lo menos abandonaban, la cultura materna y se identificaban con la cultura del padre.¹¹ Al mismo tiempo, sin embargo, eran relegados tanto por europeos como por indígenas, a juzgar por el desprecio que Guamán Poma expresa por ellos a lo largo de su texto. Si bien

11 En mi trabajo de archivo sobre testamentos, cartas de dotes e inventarios en la provincia de Charcas durante el primer siglo de la vida colonial, se encuentra suficiente evidencia de mestizos que llevaban una vida al uso europeo. Esto es deducible por la ropa que usaban, el tipo de casas y muebles que tenían, la educación que buscaban y los libros que leían.

al principio de la Colonia el mestizo constituía una minoría, con el pasar del tiempo llegaría a ser una mayoría en la región andina y los problemas iniciales se complicarían aun más con las divisiones de clase, género y región, creando mayores tensiones y fragmentaciones en la sociedad. En teoría la hibridez cultural en los intersticios entre ambas culturas originarias debería dar lugar a un intercambio cultural de una riqueza potencialmente extraordinaria. Idealmente las mejores características de cada una de las culturas originarias podrían entrar en juego en la formación de la cultura híbrida. Sin embargo, la continuidad histórica de las prácticas discursivas sobre la otredad americana discutidas a lo largo de este trabajo demuestran que más bien son los aspectos negativos (reales o imaginados) los que siempre se resaltan. Aun en las prácticas discursivas en las que se intenta rescatar los aspectos más positivos y reivindicadores de la cultura indígena, como en algunos tipos de indigenismo, el sujeto enunciador habla desde la cultura hegemónica, negándole al indígena ese espacio discursivo, o bien el indígena habla desde las márgenes del poder con resultados escasos o nulos en la práctica.

OBRAS CITADAS

Albertus Magnus.

1971 *De natura locorum*. En: *An appraisal of the geographical works of Albertus Magnus and his contributions to geographical thought*. Ann Arbor: Dept. of Geography, University of Michigan.

Anónima.

Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú. Esteve Barba, 152-189.

Bartra, Roger.

Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

Cobo, Bernabé, S.J.

[1639] 1964 *Historia del Nuevo Mundo*. Ed Francisco Mateos. Atlas, Madrid.

Diccionario de autoridades

[1732] 1979. Edición Facsímil. Gredos, Madrid.

Duviols, Pierre.

1977 *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*.: UNAM, México.

Esch Jakob, Juliane.

1994 *Sincretismo religioso de los indígenas de Bolivia*. Hisbol, La Paz.

Espinosa Soriano, Waldemar.

1986 *La destrucción del Imperio de los Incas*. Amaru Editores, Lima.

Esteve Barba, Francisco.

1968 *Crónicas peruanas de interés indígena*. Atlas, Madrid.

Friedman, John Block.

1981 *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*.
Harvard University Press Cambridge, Mass.

Hemming, John.

1970 *The Conquest of the Incas*. Harcourt Brace Jovanovich,
New York.

Hippocrates.

1849 *On Airs, Waters, and Places*. En: *The Genuine Works of Hippocrates*. Trans. Francis Adams. C. and D. Adlard,
Londres.

Jiménez de la Espada, Marcos.

1965 *Relaciones geográficas de Indias. Perú*. Atlas, Madrid.

Marzal, Manuel M., Xavier Albó y Bartomeu Meliá.

1992 *Rostros indios de Dios*. Cipca, La Paz.

Ossio, Juan M.

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Ignacio Prado Pastor, Lima.

Rivera, Pedro de.

Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos. Año de 1586. En: Jiménez de la Espada, 181-200.

Solórzano y Pereyra, Juan de. *Política Indiana*

[1626] 1972. Ed. Miguel Ángel Ochoa Brun. Atlas, Madrid.

Todorov, Tzvetan.

1982 *The Conquest of America*. Trans. Richard Howard. Harper
Torchbooks, New York.

Vega, Garcilaso de la Inca.

1976 *Comentarios Reales*. Ayacucho, Caracas.

Wey-Gómez, Nicolás.

1995 *Christopher Columbus and Pierre d'Ailly: The Place of*

Cosmography in the Caribbean Colonial Encounter. Ph.D
diss., Johns Hopkins University.

Yupanqui, Titu Cusi.

[1570] 1991 *Relación de la conquista del Perú*. En: *Cronistas indios y mestizos*. Ed. Francisco Carrillo. Editorial Horizonte, Lima.

The maximilist and minimalist bias in andean scholarship: 20th Century trends

Richard P. Schaedel

In a recent article (Antiquity: 66:250:1992) that hopefully most of you have read, I made a passing reference to the Minimalist; trend in Andean scholarship; and I identified one of the earliest forerunners of the minimalist school as Adolf Bandelier (applied to Native American research, but specifically Andean). His spirit has been revived in the mid-seventies. About one and one-half years ago I reviewed three examples of scholarship on the formation of the Inka state (books by Patterson, Bauer and Parssinnen) to illustrate how this trend toward Minimalist manifests itself in the next two decades, using an article of mine (1978), entitled *The Early State of the Inkas*, which is admittedly written in a maximalist vein (in the sense of proposing a number of seminal hypotheses to explain how Inka Institutions functioned) as contrast.

My presentation today will compare the Andean case history with trends in Judaic scholarship, which has followed a remarkably similar trajectory throughout .his century. I recently discovered rambling through recent numbers of the JBA, searching out comparative sources for the origin of ethnicity, that Biblical or (if you prefer) Judaic studies - presents a similar case history between maximalists and minimalists with much more polemics.

The spoiler role of Bandelier was played in this case by the German scholar, Julius Wellhausen, who found most claims to verify the archaeological and ethnohistorical (read

palaeographic/epigraphic) record exaggerated, if not false. He advanced the theory that all of Hebraic history prior to the 6th century B. C. (during the Babylonian exile) was the result of fictional creations of Persian period scribes who presumably organized into colleges in order to make up Israel's history (to give legitimacy to Judaic origins as preserved), whose award-winning renditions of which became the Hebrew Bible in the oral tradition and codified in the Old Testament. The stories of the patriarchs in Genesis were allegedly composed by scholars to give continuity and dignity to Israel's past. The influence of Wellhausen must have been strong until well after his death in 1918 for it is not until the 40s that Albright and Gordon advance to propose the equation of the Patriarchal Age with the Middle Bronze Age. One must credit the impact of V. Gordon Childe's mid-century writings which gave a kind of universalist agenda to world archaeology and led to the charge of Biblical vindication in Judaic paleography and archaeology alike. It perhaps crested in the 70s because some of the maximalist claims turned out to be spurious and provoked a counter movement which resulted among other excesses in the resuscitated Willhausen doctrine.

Though somewhat bloodied by recent squabbles, the Albright standard bearers continue to make breakthroughs and, as nearly as I can determine, substantive biblical scholarship emerges relatively intact. Those of us who have bloodied ourselves in the Andean debate find the field in much greater (Amen, Mesoamericanists) disarray.

The history of the maximalism-Minimalism controversy in Judaic studies is well summed up in Dr. Kitchen's recent article in *Biblical Archaeology Review* (21;2;1995) entitled *The Patriarchal Age: Myth or History?* For convenience I quote Dr. Kitchen "over a century ago the great would-be reconstructor of early Israelite history, Julius Wellhausen, claimed that "no historical knowledge" of the patriarchs could be gotten from Genesis, Abraham, Isaac and Jacob were merely a "glorified mirage" from later Hebrew history, projected back in time." Briefly Wellhausen's argument runs that the Pentateuch was

composed at different stages in Israel's history by four different writers—the stories in Genesis (patriarchs) were composed in the 1st millennium B. C. at around the time of the Babylonian exile (586 B. C.). They were projected back in time as a foundation mythology.

Dr. Kitchen then shows that the Biblical correspondences to the patriarchs are between 17th century B. C. with the 13th century B. C. given as the date for the exit of refugees from Israel. The patriarchs should be dated to the Middle Bronze Age. He follows a systematic line of arguments. In a magnificent display of scholarly arguments based almost exclusively on linguistic and paleographical evidence, Kitchen manages to move with ease between the third and first millennia B. C. in Mesopotamia, Egypt and Anatolia on the one hand, and Judaea with its neighbors on the other.

Basically, Kitchen presents seven theses ranging from: 1) the close correspondence of slave prices between paleographic sources and the Old Testament, 2) changes in the patriarchal naming process. The scholarship is brilliant. (House of David) - While historian Kitchen effectively disposed of the relatively weak resurgence of the Minimalists with compelling testimonial evidence, he only notes in passing the recent archaeological findings which have been generally supportive of the Maximalist thesis, but lately subjected to a bombarding from the mortars of the minimalists. Here we pass the baton of interpretation to the new "Israeli School" to the archaeologists for whom the maximalist spokesman is Schlomo Bunimovitz, who in an excellent review of this century's Biblical archaeology notes among other things the "coming of age of Biblical archaeology" to which he attributes the current blending of ethnohistorical and archaeological research during the eighties and early nineties, adducing Dever's diagnosis in 1980 that "the professionalization and secularization of Biblical archaeology during the last two decades has gone too far in severing the archaeology of Palestine from literary sources." Perhaps Bunimovitz is overly sanguine about the blending of ethnohistory and archaeology as this breakdown of this

meaning might indicate "especially appealing to archaeologists is the fact that this quest emphasizes mundane social history instead of traditional political history involving only the deeds of great men and public events" (67). As I point out in my critique of Bauer and Parssinnen, they are so besieged by their pursuit of mundane social history that they deny the circumstantial evidence for the tradition.

For a very clever and witty summation on the Minimalist/Maximalist controversy, I refer to David Noel Freedman and Jeffrey C. Geohagan's paper in March/April BAR entitled *House of David is there !* Apparently in response to a recent article by Phillip El. Davies (a rather vitriolic minimalist who dislikes the label) entitled *House of David, built on sand* (1994)"""" BAR, Breedman and Geohagen attempt to debunk Mr. Davies' debunking of the recently discovered TEL DAN inscription in which the reconstruction of the *bytdwd* text interpretation is rejected as corresponding to the Dynasty of David. The argument, as to how to insert meaningful vowels between sextet of consonants which would not come out Byd (dynasty) and Dawud (David) and still meaning something is the challenge which Davies accepted but could not field. The total controversy revolves upon reconstructing DWD since Davies conceded that Dyb means *house of*.

James Hoffmeier, a Judaic maximalist, wrote an interesting letter (BCA 1995) commenting on Davies aforementioned *House of David built an sand* article, points out (citing David Hackett Fischer's *Toward a Logic of Historical Thought*, that the minimalists fall prey to the "fallacy of presumptuous proof" in which the minimalist advances a proposition; then shifting the burden of proof or disproof on the others. Comparing analogous statements for the Andean and Israeli dynastic successions Davies said David is "as historical and King Arthur," Had Zuidema used the same term for Pachacutec he would have illustrated this fallacy as nicely as Davies.

Returning now to the Andean case history, let me prefix

my review of the three books by selecting out some points in my 1978 article which in a retitled republication I called the Formation of the Inca State, since that had a little more meaning than the one placed in Skalnik & Claessen's Anthology of the Early State of the Inkas. 1) One of the first overriding suggestions was a two phase stateship to cover the century of State Formation (accepting Rowe's chronology) from Pachacutecs almost immediate establishment of the Redistributive State to Huayna Capac's consolidation of the despotic state. 2) I attributed the transformation of politico-economic institutions from Lupaca prototypes (as suggested by Murra) for example making his "retainers" predecessors of the Despotic State's *de iure* Yanac; 3) The Lupea type of vertical archipelago economy, exploiting juxtaposed but contrastive ecological floors represented the prototypes of the Inka mitimaes. 4) In general, I proposed both ideationally and phenomenologically that the Inka state was the ecological codification of socio-economic principles worked out in the Central and Southern Andes for at least a millenium, and they thereby obtained from the cultivable land a renewable productivity far above what has been achieved since. Wachtel (1973) succinctly stated this in a paragraph.

In addition to these four hypothetical breakthroughs, I reconstructed one of the many mysteries that Poma de Ayala had left us to decipher from his fascinating iconography, the validation of the Council of Twelve is the governmental device which mediated between the provincial government and the 4 Suyus to the Federal District. One of the other points that later writers ignored was the suggestion that the panacas were the corporate holders of state property and not cumulative capitalists, allowing for corporate system of management for state farms (be they in Cochabamba or Urubamba).

In the three recent Andean book published (Patterson, Bauer and Parssinen, which I now review in the order published), there was no discussion of my hypothesized principles to explain a maximally operative, functioning Inka

state. Most were ignored, while contradictory and quite abstract principles were offered to generate or support a model of the self destructive state (we could credit the generation of the model to Conrad and Demarest (1984) were it not for the fact that Patterson was either ignorant or spurned, crediting them as inspiration to his formulation).

We begin with Patterson's opusculum. Almost completely based upon the reconstruction of structural features, and embodying a built-in dialectic (announced in the title) it manages to obliterate any possibility of reconstructing the antecedent forms in the formation of the Inka state, and leaves the process of disintegration to fall in place by the weight of the narrative. Indeed, when he states in his prelude that the Inka state was "the result of a rapid rise an even quicker disintegration" he announces what in the trajectory of universal pristine or early great states would amount to the Guinness Book of World Record's 1st place to the Inkas for having the shortest-lived state in universal history (semantically intriguing because although short in time, it was longest in space). In fact, Patterson describes it as a single episode and a short one at that, in the development of native Andean states. Thus, does he let all the air out of the balloon that had been slowly disinflating since it was first almost overblown to explosive dimensions by Phillip Ainsworth Means in 1932 in his memorable passage in praise of beneficent despotism.

Patterson makes a total hash out of the "development of the native Andean states" from the problematic "small states" of La Florida society through the closing century of the much vexed 1st millenium B. C. until the Late Intermediate "Dark Ages" (where were you- Gran Chimu- when the lights went out?). We are given a ballet of paramounts, principalities and autonomous communities jumping back and forth over the threshold of statehood, but none staying there very long. For those who want a roller coaster ride through 2500 years of Peruvian prehistory, patterson's *chapter* (pp 9-42 entitled The

Historic Landscape) of 31 pages should be an exhilarating experience.

The substantive argument carries *the Inka* achievement from recognizable community in 13th-14th century to disintegrating empire in less than 200 years. He is totally disinterested in the situation (context) of unravelling how it was possible to form such a huge state in not time flat (the Inkas closest competitors were the Mongols, and they travelled on horseback, which most of us Andeanists agree is what fascinates us about the Inka). But even more important is the fact that 90% of the Inka settlement (circumstantial evidence) is in-tact from Ecuador to Chile and we have testimonial evidence from a host of indigenous and native chroniclers who were writing less than a century after this comet-like state came into existence. No other case of pristine statehood enjoys those double documentary advantages in such profusion. Whatever accolade one might award to Patterson, one might perhaps attribute to him the founding of "the episodic school of political development."

Bauer's recent publication, though modest in size with a text of only 150 pages, is pretentious in title: *The Development of the Inka State*. At least, unlike Patterson, he confines himself to the foundation (or as he puts it, tendentiously), the development of the Inka state. Bauer prefixes his narrative with some significant remarks on Inka chronology. Let me particularly draw attention to a quote from Zuidema (1982) who by the time he was writing this treatise was spearheading the Minimalist surge in Andean scholarship:

"I would consider the whole of Inka history up to the time of the Spanish conquest and even to a certain extent beyond, as a mythological 'history', then integrated calendrical, religious, ritual and remembered facts into one ideological system, which was hierarchical in terms of space and time".

This "hierarchical ideology", advises Tom, should not be

confused with the western linear conception of history (which will have to be established by archaeology alone). Could the epigones of Wellhausen done any better, (except for grammar) if one replaces Hebraic for Inka?

Back to Bauer, who after this brief but important exegesis a la Zuidema, is released from the Promethean task to which John Murra had condemned us Andeanists by insisting that archaeologists and ethnohistorians corroborate each other (the earliest citation is an archaeological "restudy" of an Andean ethnohistorical account - 1962). Bauer can generally relegate his cultural findings to the "remembered facts of Andean hierarchical (i.e. his settlement and community pattern data) ideology basket, and devote his mostly ceramic findings to reconstructing a western linear conception of history (but of course dependent on now abysmally inadequate extant material culture).

Thus, after investigating Mauka Llakta and carrying out the first scientific excavation of the site, Bauer arrived at the same conclusion that Muelle, Pardo (1940s) and I in 1970 had come to the conclusion that it was an Inka site modelled after the mythical origin in Paccari Tambo. He totally disparaged the theory that most of us who have visited the site have presumed, i.e. that it was a provincial capital, Why? Because he could find no colcas as others had found among the Wankas, or at Huanuco or Pumphiu. He cited LeVine's dissertation where she deduced that "state communication and transportation" were the guiding principles of determining provincial capital location, Even if we concede that the Inka might have articulated this principle which is implicit in positioning of state nodes anywhere in the world, here was always the overriding consideration of sacred space having locational priority. I would suggest that both Hyslop and Julien record provincial capitals in the southern highlands with no colcas extant, which would be enough evidence for me to keep Mauka Llakta as potential provincial capital.

The theoretical underpinning of Bauer's treatise is

embodied in the somewhat ludicrous conclusion at the end where he states "the development of the Inca state did not cause major physical changes in the subsistence settlement systems or regional social reorganization South of Cuzco, as predicted by the traditional theory of state development." One of the bits of genius of Inka governance was certainly to allow the pre-existing systems to take care of themselves in reproducing their own economies. Nonetheless, in a given region they usually set up their capital, which reflected the distribution of federal functions to the provinces and was usually accompanied by housing accommodations for orejones who were at least resident in the capitals on a rotating basis. If we use the Inka testimony on what went into a provincial capital, the storage was certainly not a *sine qua non*.

The third and final head of this deconstructionist hydra that I propose to lop off is *Tawantinsuy: the Inca state and its political organization* by Marrti Parssinen, a scholar whom I would prefer to introduce into the Andean community with more warmth and enthusiasm for his comprehensive contribution to Andean political history. Unfortunately, I must bypass the many new and useful "remembered facts" (as per Zuidema) or snapshots assembled in this Potpourri of things Andean, to concentrate on the overall focus of his camera (i.e., conceptualization).

Time does not permit an exhaustive analysis of Parssinen's fallings in this area, but one rather egregious example should suffice. Parssinen devotes a whole sub-chapter (257-260) to what he boldly titles "The myth of the Inca Council." Here he could have used the 1982 citation of Zuidema that Bauer (of the same academic Andean panaca) used, citing the Incaic heirarchical ideology as the receptable of unresolved problems for the myth he was condemning. Unfortunately, Parssinen was not of Zuidema's panaca (hence his failure to include the 1982 piece in his relatively complete citation of Zuidema) but rather a devoted follower and one must say unashamed admirer of Murra (who wins Parssinen's citation derby by a wide margin (25 citations) over Rostworoski

and Rowe (17 and 14). After a rather swift allusion to what he apparently finds the too contradictory historical sources to the council, he concludes his judgement by citing the lack of substantiation of local ethnohistorical references to this vital arm of the Federal bureaucracy he concludes.

"In general it seems that the idea of a Supreme Council is too European to have been a real one. Probably Murra is correct when he advised us (here an unfortunate use of the editorial we) to leave the whole idea as an invention of some chroniclers". Apparently Murra neglected to advise fellow panaca member Rolena Adorno who relates the council of 12 to the *suyu* concept as unmistakably Andean.

This trend toward the re-evaluation of the traditional chronicler's accounts by both archaeological and ethnohistoric validation has produced in the sixties and seventies (when Murra began stimulating this approach) and the contributions in both fields have substantially modified our understanding of the comet-like state that was Tawantinsuyu, but since the mid-seventies it has generated the Minimalist current in which, however much it may contribute to local and regional level reconstructions, results in the process of deconstruction of Tawantinsuyu, which is more dangerous than the Zuidema destructuring because the institutions, however feebly alleged, remain preserved in his ideological mausoleum. When one treats of the phenomena of the Inka one cannot avoid reconstructing, however hypothetically this hegemony of 8,000,000-10,000,000 souls functioned, and whose lives it has managed to affect down to the grass roots level.

The task of deconstruction to which I have alluded consists of demonstrating the weakness of the systemic components of the hegemony to the point where we arrive at the Wellhausen *Hohere Kritik* which basically states that as one reconstructs the trees, the forest disappears as a mirage. In the case of Patterson (and Conrad and Demarest) the ingenious invention of Pachacutec's administration to attribute to the panacas the corporate holding of state property, was discarded

in place of the principle of divided Inheritance (as the fallacy of presumptuous proof) positing a kind of rapacious capitalism for which no models exist. In the case of Parssinen, the whole institution of the Supreme Council is removed. He offers no substitute as to how the provinces were mediated by the Council of 12 at the regional level with the Federal bureaucracy.

Just as the Judaic scholars were able to rally around the slogan The house of David is There!, I hope I can urge you to say *Pachacutec Lives!*

Let me conclude this somewhat flippant overview of recent Andean scholarship with a serious exhortation that I used to conclude my lecture in San Rafael in 1994:

Hago una llamada a todos los andinistas a abandonar este minimalismo y esta tendencia deconstructiva, que en sí mismos abandonan la ciencia y el humanismo.

La cultura andina y Las Casas

Hidefuji Sameda

Tradicionalmente ha sido aclarada y explicada la cultura andina, sobre todo la historia de Tahuantinsuyu, basándose principalmente en las crónicas escritas por los españoles, debido a que no existía la escritura en los Andes. Sin embargo, como se ve con claridad en el hecho de que la mayoría de los cronistas describieron la dinastía incaica como una monarquía similar a la europea, se observan en muchas partes de las crónicas las informaciones consciente o inconscientemente transformadas desde el punto de vista europeo. A pesar de que hay algunos cronistas que se dieron cuenta de la diferencia cultural entre el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo, tal como Bernabé Cobo, quien se enteró de la diferencia entre la noción del tiempo de los andinos y la de los europeos, ellos tampoco intentaron aclarar el significado profundo de esta diferencia cultural e interpretaron el discurso andino de acuerdo con la concepción del valor europea, transformándolo en el discurso europeo. Basándose en tales descripciones, siguió siendo formada la imagen europea del llamado "Imperio Incaico" y, en ese proceso desempeñó un papel muy importante los Comentarios Reales de los Incas del cronista mestizo Inca Garcilaso de la Vega. Y a partir de la segunda mitad del siglo XIX, fueron publicadas sucesivamente muchas crónicas escritas en los siglos XVI y XVII, lo que motivó naturalmente la modificación, en varios aspectos, de dicha imagen europea del "Imperio Incaico". Pero tal imagen europea ha sido reconocida fundamentalmente como una representación de la realidad histórica, hasta la segunda mitad de nuestro siglo.

Pese a lo dicho, en las crónicas no se describen necesariamente las informaciones transformadas conforme al punto de vista europeo. En muchas partes de las crónicas, podemos percibir el discurso andino textualizado o literalmente puesto en español. Sin embargo, las informaciones nativas en su mayoría fueron frecuentemente consideradas como fábulas o cuentos pueriles (lo que constituye, a decir de Tzvetan Todorov, la intervención de los cronistas en el discurso nativo), por lo que, aunque fuese tomado el discurso andino en consideración unas veces como señal del "salvajismo" de los andinos, no se ha reconocido nunca su valor como clave importante para aclarar la cultura andina. Está de más decir que, para entender con medias palabras la cultura andina a través de las crónicas, debemos tener en cuenta las fuentes de información y el fondo histórico, así como el propósito con el cual se recogían las informaciones, y hacer una crítica rigurosa de los documentos. De todos modos, no podemos negar el valor que tiene el discurso andino puesto en las crónicas, igual que el valor de los documentos "fríos", según las palabras de Franklin Pease, tales como los de visitas o relaciones geográficas, etc., a fin de captar y reconstruir la imagen real de la historia andina.

Ahora bien, entre los cronistas que nos dejaron informaciones referentes a los Andes, hay algunos que nunca pasaron a las Indias, tal como Francisco López de Gómara, y hay otros, como Gonzalo Fernández de Oviedo, quienes sí se dirigían a las Indias, pero no entraron en la tierra de Perú. Y cada uno de ellos, según las informaciones directa o indirectamente conseguidas, o con base en crónicas, relaciones o memorias antes publicadas, escribieron sobre la cultura andina. Y como lo podemos ver bien en la obra de López de Gómara, al describirla, ellos seleccionaron las informaciones conforme a su propia valoración y su concepción de la historia, y aun las maniobraron arbitrariamente según las circunstancias. Por consiguiente, si queremos entender el significado del discurso andino a partir de las informaciones de la cultura andina puestas en las crónicas, a cuyos autores les fue desconocida la cultura andina, es indispensable antes que nada averiguar las fuentes de información y su autenticidad. Dicha tarea la debemos realizar no sólo

por medio del análisis detallado de las crónicas y los documentos regionales, escritos por los que vieron por sus propios ojos la cultura andina, sino también teniendo en cuenta los resultados de la investigación de arqueólogos, etnohistoriadores y antropólogos culturales. Sólo a través de esta tarea, podemos valorar con exactitud las informaciones sobre la cultura andina que nos transmitieron los cronistas, como los datos etnográficos, y además aclarar el modo de comprender de cada cronista sobre la cultura totalmente ajena.

En esta ponencia quisiera tratar del caso de fray Bartolomé de Las Casas, famoso apóstol no solamente de los indios, sino también de todos los pobres espiritual y materialmente maltratados.

Como es bien sabido, Las Casas no tuvo oportunidad de ver por sus propios ojos los Andes, a pesar de que una vez intentó dirigirse al Perú en la década del 30. Pero en la década del 50, nuestro padre se confrontó vehemente con la Corona Real en torno a la perpetuidad de la encomienda en el Virreinato del Perú y tuvo mucho interés en la "rebelión" de los incas, que se resistían tenazmente en Vilcabamba a la dominación española en los Andes. Y en sus últimos años escribió dos tratados con el tema del Perú: uno es *De thesauris qui reperiuntur in sepulchris indorum* (conocido en general como Tesoros del Perú) y el otro, *Tratado de Doce Dudas*. Estos dos tratados son obras indispensables para entender el pensamiento político—jurídico de Las Casas en los últimos días de su vida, pero sería difícil aclarar por medio de su análisis la interpretación lascasiana sobre la cultura andina. Sin embargo, hacia la misma época, es decir, la segunda mitad de la década del 50, nuestro dominico se dedicaba a escribir y componer una magna obra titulada *Apologética Historia Sumaria*, en que Las Casas comparaba las culturas indígenas con las antiguas europeas, tales como la griega y la romana, y demuestra la superioridad de aquellas con vasto conocimiento. Esta obra consta de 267 capítulos y, entre ellos, 27 están asignados principalmente para la cultura andina. Por lo tanto, en esta ponencia, primero quisiera aclarar la característica y el significado actual de la

obra, y después tratar del modo propio de Las Casas de seleccionar y textualizar las informaciones acerca de la cultura andina.

Hace casi medio siglo, el eminente pionero de los estudios lascasianos, Lewis Hanke, afirmaba que la Apologética Historia Sumaria (en adelante Apologética) era una de las obras de Las Casas "menos conocidas y menos leídas", y declara que:

"El libro pretendía deshacer la afirmación de que los indios eran semianimales, cuyas propiedades y servicios podían utilizarlos los españoles y contra los que podían librar una guerra justa. Este esfuerzo exigió unos 870 folios con muchas notas marginales, lo cual quizá explica por qué se lee tan poco". (Hanke, 1949. p. 215.)

Así Hanke explica que la razón por la cual la Apologética es una obra menos leída, consiste en que la obra es muy voluminosa y difícil de leer, debido a numerosas notas marginales, expresiones prolijas, repeticiones de una misma noticia, muchas digresiones insertadas, cambios repentinos de tema y profundas citas de frases en latín de las autoridades clásicas. Por lo tanto, Hanke considera la obra como "*toda mezcla de hechos y de fantasías*" (ibid).

Y veinte años después, el historiador inglés, John H. Elliott publica un libro titulado *The Old and New World 1492 - 1650*, libro pequeño pero muy significativo en el sentido de que el autor aclara muy bien el proceso en que el Viejo Mundo va envolviendo y asimilando el Nuevo, en otras palabras, el proceso en que el Viejo Mundo va creando el Mundo Atlántico como un nuevo orden mundial, situándolo en el contexto histórico de la Europa Moderna. Y allí Elliott, refiriéndose a la Apologética, afirma, como Hanke, que:

"es una desconocida obra maestra—desconocida en parte porque es casi ilegible y en parte porque tuvo que esperar hasta el siglo XX para ver la luz. Este abandono es de lamentar porque, con todos sus fallos, esta obra representa un intento extraordinariamente ambicioso y erudito de incluir a los habitantes del Nuevo Mundo dentro del pa-

norama general de la civilización humana. Para demostrar su tesis de que el indio es un ser completamente racional, perfectamente capacitado para gobernarse a sí mismo y para recibir el evangelio, Las Casas lo examina desde el punto de vista moral y físico, de acuerdo con el criterio establecido por Aristóteles. Los resultados de su análisis de las sociedades indias pueden por tanto ser comparados con aquellos obtenidos por un análisis similar de las sociedades del Viejo Mundo, especialmente... por la de los griegos y romanos. Por tanto, el estudio de Las Casas constituye un gran ensayo de antropología cultural comparada..." (Elliott,1970. pp.63 64).

Es una indicación acertada y aguda que nadie puede hacer sino Elliott, quien concentra la mirada en la situación interna del impacto que dio el Nuevo Mundo al Viejo y que penetra bien en el hecho de que dicho impacto ideológico origina el concepto progresista sobre la historia, concepto que habría de sostener la Europa Moderna. Es decir, Elliott considera la Apologética como una obra escrita muy tempranamente conforme a la cognición providencialista de que la historia camina directa y rectamente hacia la salvación eterna y señala la importancia de la obra. Por eso él la denomina "intento extraordinariamente ambicioso" y la aprecia como un gran ensayo de antropología cultural comparada, apelando a la necesidad de su revaloración.

Así, la Apologética dejó de ser la obra "menos leída", y llegó a llamar tanta atención de muchos historiadores y antropólogos culturales, debido a la decadencia del eurocentrismo y al auge del relativismo cultural, que se dice que "es una de las obras del dominico Las Casas más conocida y reconocida en todo el mundo" (Miguel J. Abril S., 1992. p.185). En este sentido, no podemos pasar por alto el estudio de Anthony Pagden, titulado *The hall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology* (Cambridge, 1982), quien analiza bien el modo en que los españoles, o mejor dicho, los europeos categorizaban a los indígenas y sus sociedades en la época anterior a la de la Ilustración y hace la nueva interpretación sobre el papel que desempeñó su conocimiento del Nuevo Mundo en la formación del pensa-

miento europeo. Y al tratar de la Apologética, estima Pagden que:

"Como la intención de Las Casas era demostrar una semejanza fundamental entre grupos culturales muy distintos, la Apologética historia es, de hecho, una extensa obra de etnología comparativa, la primera, que yo sepa, escrita en una lengua europea". (Pagden, 1982. p.172).

Esta apreciación la podemos ver en común entre las obras recién publicadas con motivo del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón al Nuevo Mundo, en las cuales se trata principalmente del problema en torno a la comprensión de las culturas ajenas y el reconocimiento del "otro". Por ejemplo, Jesús Bustamante García afirma como sigue:

"La Apologética Historia, en su formidable esfuerzo de comparar las sociedades americanas prehispánicas con las de la Antigüedad del Viejo Mundo, procura integrar todas esas variedades de la sociedad humana y explicarlas a partir de un mismo modelo analítico universal. Se trata, por tanto, de una obra novedosa para su tiempo y, de hecho, puede ser considerada como el primer programa sistemático de una etnología comparada". (Las Casas, Obras completas. 6 1992 p.235)

Así, desde que J. H. Elliot publicó su interesante estudio, la Apologética ha disfrutado de alta estimación como primera obra de etnología comparada y tal evaluación se sigue consolidando más y más. Ciertamente, no hay otras obras en que se traten tan ordenada y globalmente la naturaleza del Nuevo Mundo y las culturas indígenas y que se comparen éstas con las de otras naciones del mundo, más que la Apologética de Las Casas. En este sentido quizá solo se puede comparar con ésta la crónica del padre José de Acosta, titulada Historia natural y moral de las Indias. Por consiguiente, es razonable apreciar la obra lascasiana en cuestión como la primera de etnología comparada.

Sin embargo, tal evaluación tradicional está pasado por

alto el significado de un hecho histórico muy importante. Como lo indica bien Juan Pérez de Tudela, editor de la Apologética publicada en 1958 (Edición de Biblioteca de Autores Españoles), la Historia de las Indias y la Apologética son "dos colosales ramas del mismo tronco" (BAE. XCV. p.CIX). Es decir que estas dos obras originalmente fueron planificadas como una crónica. El plan de Las Casas sobre la crónica, lo señala él mismo en el prólogo (escrito en 1552) de la Historia de las Indias como sigue:

"...a lo cual pertenecerá, no sólo contar las obras profanas y seculares acaecidas en mis tiempos, pero también lo que tocare a las eclesiásticas, entreponiendo a veces algunos morales apuntamientos y haciendo alguna mixtura de la cualidad, naturaleza y propiedades destas regiones, reinos y tierras y lo que en sí contienen, con las costumbres, religión, ritos, ceremonias y condición de las gentes naturales dellas, cotejando las de otras muchas naciones con ellas, tocando las veces que pareciere lo a la materia de la cosmografía y geografía concerniente... la formal dél comprenderá seis partes o seis libros, las cuales contengan historia cuasi de sesenta años..." (BAE. XCV. pp. 16b 17a).

Es decir que en 1552 Las Casas tenía el plan de componer una crónica que constara de dos partes: una es la historia cronológica de los hechos y la otra es la historia natural y moral. Pero siguiendo su escritura, él llegó a decidir la división de la crónica en dos obras. Ahora escuchemos lo que explica Las Casas mismo sobre la decisión de dividir la crónica en dos obras:

"Aquí había de entrar la historia y relación de las calidades y felicidad destas islas, mayormente de esta y de las demás tierras que el Almirante descubrió; de las condiciones de las gentes naturales dellas, su vivienda, sus ingenios y costumbres. Pero, porque la materia requiere gran tractado, por ser muy difusa y poco menos que infinita, pues de tan infinitas naciones se ha de hacer relación, por ende acuerdo dejalla para escrebilla aparte, por sí: la cual ocupará no chico volumen. De éste, por la divina gracia, ya está escripta la mayor par-

te. Y así, con la misma divina ayuda, la historia prosigamos". (ibid. pp.214b—215a).

Sin embargo, no podemos atribuir la razón por la cual Las Casas llegó a dividirla en dos al problema de la cuantía de las informaciones, tomando a la letra las palabras de él mismo, porque se puede reconocer la distinción clara entre dos obras en los objetos a tratarse y el método de su tratamiento. En otras palabras, como veremos pronto, las dos obras crean una relación de cooperación de elementos heterogéneos.

En general los cronistas escribieron la obra a fin de deleitar a los lectores, seleccionando y textualizando lo que fuese digno de ser recordado y escrito para la posteridad. Pero como se ve en el prólogo de la Apologética, su intención no consiste en deleitar y satisfacer a los lectores, sino en defender la dignidad y el honor de los indios, expuestos a la infundada calumnia e infamia por parte de los españoles. Es así que, a diferencia de la *Décadas* de Pedro Mártir, *Historia general y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo, *Crónica del Perú* de Cieza de León, y de *Historia natural y moral de las Indias* de Acosta, la Apologética fue programada como una obra polémica que desafiaba la ignorancia de todo el mundo europeo acerca de los indígenas y sus culturas de las Indias.

Las Casas, quien descubre la ignorancia del Viejo Mundo e intenta establecer una nueva relación humana entre los indios y los españoles, escribe la Apologética contra los cronistas que tachan a los indígenas de indolentes por naturaleza, inclinados a los vicios, melancólicos, cobardes, viles, mentirosos, inanimados y de semianimales, y que consideran legítimas las guerras de conquista contra la voluntad divina, tales como Oviedo y sus seguidores, que son Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco López de Gómara, entre otros. Las Casas, dedicándose a la protección de los indios contra los conquistadores, pobladores o los oficiales reales dentro o fuera de la corte, llegó a caer en cuenta de la influencia grande de las crónicas en la formación de una imagen sobre los indígenas y sus culturas.

Para oponerse a Oviedo, nuestro dominico decidió usar la misma arma de aquél, es decir, componer una crónica que constara de dos partes: una es la historia del descubrimiento y conquista, y la otra la historia natural y moral de las Indias.

Sin embargo, el objeto de escribir la historia del descubrimiento y la conquista consiste hacer una crítica rigurosa a la concepción de los españoles de la historia sobre las empresas indianas en marcha, acontecimientos totalmente desconocidos para los europeos y por supuesto para Las Casas, y dejar para la posteridad la verdadera historia de los hechos, mientras el de la historia natural y moral de las Indias, una obra muy polémica, es principalmente hacer cambiar la idea general de los españoles sobre los indígenas, o mejor dicho, su modo de reconocer al "otro", por lo cual los objetos y su método de tratamiento en la Apologética no pueden menos que ser diferentes de los de Historia. Porque, como se puede ver con claridad en su primer plan, la historia del descubrimiento y la conquista es la historia de los hechos inauditos y su objetivo es descubrir las actividades inhumanas de los españoles o europeos llamados cristianos, que se comportaron contra la voluntad divina, y condenar tajantemente su cognición sobre la historia; mientras la Apologética es historia natural y moral, que tiene como objeto principal pintar a los indios como seres humanos iguales que los españoles. En otras palabras, Las Casas, a diferencia de Oviedo, no puede imaginar que se podría pintarlos como una parte de la naturaleza extraña de las Indias. Para Oviedo, los indios no son más que un objeto, como los animales extraños nunca vistos en el Viejo Mundo, que se pueden incluir en la historia natural, pero para Las Casas son la gente de razón conocida, por lo que el dominico puede describir los indios y sus culturas por medio de un procedimiento o método de la etnología comparada. Aquí existe la heterogeneidad entre la Historia de las Indias y la Apologética, heterogeneidad que constituye una razón principal de por qué Las Casas llegó a cambiar su primer plan de componer una crónica.

A continuación veremos la característica metódica de Las Casas en la Apologética, obra voluminosa que consta de 267

capítulos. Al juzgar de su contenido, de acuerdo con la clasificación de Edmundo O'Gorman, editor de la edición mexicana de la obra, la Apologética se puede dividir en cinco secciones: el prólogo en que se mencionan el argumento de la obra y el objeto de su composición y se presenta en breve su contenido, la primera parte (del capítulo I hasta el XXII), en que se trata de las condiciones favorables y felices de la naturaleza de la isla Española y de las Indias, la segunda parte (del capítulo XXIII hasta el XXXIX) en que se trata de la capacidad a priori o por naturaleza de los indios, y la tercera parte (del capítulo XL al CCLXIII), en que se prueba conforme a los criterios aristotélicos la capacidad a posteriori de los indios, y el epílogo en que se define la categoría de los bárbaros. (Es así que el primer capítulo de la Apologética originalmente debía de ser el capítulo LXVIII en la Historia de las Indias).

Como se ve, a juzgar del contenido, la obra tiene una estructura muy desequilibrada; sobre todo la tercera parte se aumenta extraordinariamente, que tiene 224 capítulos en total, ocupando más del 80% de toda la obra. Este desequilibrio de la constitución explica una situación ideológica en torno a los problemas de las Indias, cuando Las Casas abandonó su primer plan de la crónica y llegó a decidir separar la Apologética del cuerpo de la crónica, es decir, Historia de las Indias, obra cronológica, y componerla. También ese desequilibrio insinúa que la tercera parte ocupa una posición muy importante en toda la obra.

En la tercera parte, Las Casas pone de manifiesto que los indios tienen tres especies de la prudencia: la monástica, la económica y la política (del capítulo XL al XLV), y presenta seis clases (partes) sociales que son necesarias, de acuerdo con Aristóteles, para la sociedad temporalmente perfecta. Y antes de probar que entre los indios existían dichas seis clases sociales, Las Casas explica que los naturales construían la policía (polis) del Filósofo, tales como pueblo, ciudad y reino, e insiste en que todas las naciones o todos los individuos del mundo son seres racionales y creados a semejanza de Dios (del capítulo LXVII al LVIII). Después Las Casas, de acuerdo con su pro-

pia experiencia o las informaciones fidedignas que consiguió él mismo, sobre todo con las informaciones de los religiosos, demuestra en orden que la sociedad indígena estaba provista de las seis partes arriba mencionadas. O sea, los agricultores (del capítulo LIX al LX), los artesanos (del capítulo LXI al LXV), los militares (del capítulo LVI al LXVIII), los ricos, es decir, los comerciantes (del capítulo LXIX al LXX), los sacerdotes (del capítulo LXXI al CXCIV) y los jueces y gobernadores (del capítulo CXCIV al CCLXII). Y en la conclusión de la tercera parte, que substancialmente es el capítulo último de toda la obra, nuestro padre reconfirma que los indígenas son seres humanos que tienen por naturaleza la capacidad racional.

Aquí se ve con claridad que también la tercera parte tiene un plan muy desequilibrado, como la obra misma. Es decir que la proporción de las descripciones acerca de los sacerdotes y de los jueces y gobernadores es más del 80% en toda tercera parte, y sólo las cosas concernientes a la religión llegan a ocupar más de su mitad. Esto señala que en las disputas en torno a las Indias, la religión de los indios era un tema muy controvertido. En otras palabras, el hecho de que están dedicadas muchas páginas a las cosas relativas a la religión nativa significa que Las Casas, quien niega coherentemente la legitimidad de la conquista como una guerra preventiva para promover la obra evangelizadora de los misioneros y que insiste en la conversión pacífica, se entera exactamente de tal situación ideológica y se arregla bien para refutar la idea generalmente admitida sobre los indios y sus culturas. Esto lo prueba el hecho de que la comparación de los indios con otras naciones antiguas del Viejo Mundo se concentra exclusivamente en las cosas religiosas, cuya porción en toda la obra es de un 20%.

Según el Filósofo, la religión consiste en los cuatro elementos: los dioses, los templos, los sacerdotes y las ceremonias, inclusive el sacrificio humano. Las Casas los trata uno por uno particularmente. Primero, Las Casas trata del conocimiento ambiguo pero natural que pueden tener por la luz de la razón natural todos los hombres acerca de Dios verdadero (del capítulo LXXI al LXXIII) y después indica que la idolatría es

una representación natural del sentimiento religioso (la religión o creencia) de los hombres (capítulo LXXIV). Y desde el capítulo LXXV hasta el CXXV, nuestro padre expone en concreto su opinión sobre los dioses y dedica la mayoría de los capítulos (en total los 45 capítulos: del capítulo LXXV al CXIX) para explicar qué dioses adoraban las naciones antiguas del Viejo Mundo en su infidelidad, tales como los egipcios, los griegos o los romanos, y sus idolatrías, magias o hechicerías. Después continúa escribiendo sobre los dioses que adoraban los indios (del capítulo CXX al CXXVI), y últimamente compara los dioses de los indios con los de las naciones antiguas del Viejo Mundo (capítulo CXXVII). De ahí Las Casas pasa el tema a los templos y comenta sobre los templos del Viejo Mundo (del capítulo CXXVIII al CXXIX) y de las Indias, en particular, de los de Nueva España y del Perú (del capítulo CXXX al CXXXI), y en los capítulos CXXXII y CXXXIII hace una comparación entre ellos.

Sigue Las Casas la descripción sobre los sacerdotes, tratando primero de los de Roma, Egipto, Galia, Germania y España, y después, de los sacerdotes de las Indias, en que también se refiere principalmente a los de Nueva España y del Perú (del capítulo CXXXVIII al CXLI), a fin de hacer la comparación de ellos en el capítulo CXLII. Por último, habla sobre las ceremonias religiosas (del capítulo CLXIII al CXCIV) y, después de hacer la consideración general sobre este tema (del capítulo CLXIII al CXLIV), empieza a tratar de las ceremonias, sacrificios y ritos que practicaban las antiguas naciones del Viejo Mundo (del capítulo CXLV al CLXV). Escribe posteriormente muy minuciosamente sobre semejantes ceremonias que celebraban los habitantes naturales de las Indias (del capítulo CLXVI al CLXXXII), también para hacer la comparación de ellas en los capítulos del CLXXXIII al CXCIV.

En este procedimiento de describir las cosas referentes a la religión, nos damos cuenta de una estrategia bien pensada de Las Casas. Porque en la primera y la segunda parte, nuestro padre compara muy raras veces el Viejo Mundo con el Nuevo, e incluso en caso de citar los ejemplos del Viejo Mundo, prime-

ro describe los casos concretos que demuestran la racionalidad de los indios, pero en la tercera parte, o mejor dicho en lo que se refiere a las cosas de la religión, por el contrario, Las Casas trata en primer lugar de los casos concretos de los egipcios, romanos, griegos o judíos, tradicionalmente considerados como naciones civilizadas, y los pinta repetidas veces negativamente. Claramente es una estrategia bien elaborada de Las Casas para quitarle a la religión de los indios la imagen negativa que inventaron sus contemporáneos españoles.

Para entenderlo, sería mejor que comparemos las dos siguientes frases: Oviedo escribe sobre la idolatría de los indios de la Tierra Firme sin hacer comparación alguna con la de los antiguos europeos, como sigue:

“E aun en la Tierra Firme, no solamente en sus ídolos de oro y de piedra y de madera e de barro huelgan de poner tan descomulgadas y diabólicas imágenes, más en las pinturas que sobre sus personas se ponen (teñidas, e perpetuas, de color negro, para quanto viven, rompiendo sus carnes y el cuero, juntando en si esta maldita efigie), no lo dejan de hacer. Asi que, como sello que ya está impreso en ellos y en sus corazones, nunca se les desacuerda haberla visto ellos o sus pasados, e así le nombran de diversas maneras”. (Oviedo, 1535. Lib.V capítulo I).

Por su parte, antes de mencionar la idolatría de los indios, Las Casas afirma que:

“Hacianse los gentiles idólatras ciertas llagas o ciertas señales en los cuerpos pechos y en otras partes, con huego, porque fuesen perpetuas para memoria y recordación de los pactos y confederación que hacían con los demonios. Y según dicen los judíos, que los idólatras, una plancha de oro, en la cual estaba escripto el nombre del idolo a quien se votaba o dedicaba, y aquella plancha caliente apretábanla en el lugar del cuerpo que acostumbraban, y allí quedaba impreso el nombre del idolo, en protestación de la sujeción que le había prometido, y servicio y devoción que hacerle profesaba. Otros hacían otras figuras en sus cuerpos, con huega o con agujas y otros

instrumentos, que nunca se quitaban, como las que hacen los moros y moras que andan pintadas..." (Apologética. Capítulo LXXXV).

Así, Las Casas elabora su propia estrategia para demostrar que los indios son seres racionales, cotejándolos con varias naciones antiguas de Europa, sobre todo enfocándose en las cosas referentes a la religión.

Aquí nos interesa mucho la idea de Las Casas sobre el sacrificio humano que practicaban los indios de Nueva España, ya que fue la razón principal con que legitimaron sus adversarios la conquista como una guerra preventiva para la evangelización. El padre dominico, basándose en el concepto del sentimiento religioso (religiosidad o creencia), declara que, de hecho y de derecho, es tolerable la actividad religiosa del sacrificio humano (capítulo CXLIII; del capítulo CLXXXIII al CLXXXV). Según Tzvetan Todorov, el pensamiento de Las Casas, que considera el sacrificio humano como una práctica religiosa noble y excelente de acuerdo con su teoría del sentimiento religioso, equivale a negar la existencia de Dios todopoderoso cristiano, por lo cual la doctrina lascasiana es "*auténticamente trastornante*" (La Conquista de América. La cuestión del otro. p.201. 1987. México). Pero en esta interpretación de Todorov pasa por alto la convicción sólida de Las Casas de que uno es todo el género humano.

Todorov no presta atención al hecho muy significativo de que Las Casas va aguzando su propia cognición sobre la historia, poniéndose en la época que corre en contra de la voluntad divina y, siéndole quitada la esperanza a la reforma de las Indias, abandonando el primer plan de la crónica, se dedica con tal creencia firme a escribir y componer la Apologética y la Historia de las Indias. Está de más decir que esta convicción lascasiana no es igual a la que tendrían los devotos cristianos de la misma época como principio dentro del marco de la concepción providencialista de que todos los hombres podrían ser llevados sin distinción hacia la salvación eterna. Dicha creencia firme de Las Casas se deriva de su respeto a la habilidad étnica de los indígenas, respeto que llegó a tener gracias a la comuni-

cación por largo tiempo con los indios. Por eso Las Casas sigue preguntándose hasta su fallecimiento en 1566 sobre el significado de la muerte de los indios, muertos por los españoles llamados cristianos, bajo pretexto de conversión.

Ahora vamos a ver en breve las informaciones que nos transmite Las Casas sobre la cultura andina en la Apologética. Como dije antes, están asignados 27 capítulos exclusivamente para la cultura andina, lo que significa que las informaciones sobre los Andes escritas en la obra son menos de una segunda parte de las de Mesoamérica (en total, 70 capítulos). Y su razón la explica Las Casas como sigue:

"por no del todo perfectamente por los nuestros se haber alcanzado los secretos de aquellas lenguas, o también por no se haber hecho tanta diligencia como convenía..." (Ibid., capítulo CCLXII).

Se concentra en probar que los andinos satisfacían las condiciones indispensables para formar una sociedad perfecta, o sea, seis partes o clases sociales necesarias para la policía perfecta de acuerdo con el criterio del Filósofo: los agricultores (capítulo LVIII), los artesanos (capítulo LXV), los militares (capítulo LXVIII), los ricos, o sea, los comerciantes (capítulo LXIX), los sacerdotes (capítulos CXXVI, CXXXI, CXXXIII, CXL, CXLI, CLXXXII y CXCIV) y los jueces y gobernadores (del capítulo CCXLVIII al CCLXII). Aquí se ve claramente que las informaciones sobre la situación de las instituciones que se relacionan con la estructura social, tales como el sistema político, los matrimonios, los funerales y la educación, etc., de los andinos, dividiendo la historia andina en dos períodos (la época anterior a la dominación incaica y la de los incas), ocupan más de la mitad de todas las descripciones acerca de la cultura andina: es decir, 15 sobre los 27 capítulos, y superan cuantitativamente a las informaciones referentes a la religión (siete capítulos), al contrario del plan inicial de la obra.

A primera vista esto se debería a la falta de informaciones fidedignas sobre las cosas religiosas del Perú. Las Casas lo confiesa como sigue:

“Resta, para concluir esta materia de templos, referir en breve lo mucho que había que tractor de los templos solemnísimos y riquísimos más que alguno pueda con exceso encarecer, que tenían las ciudades y pueblos celebratísimo de los reinos del Perú. Y sólo se ofrece decir de la forma de sus edificios, la cual no del todo se me ha expresado, porque los primeros que allí entraron curaron de la especial”. (Ibid. Capítulo CXXXI).

Además, el dominico atribuye la falta de informaciones sobre el sacerdocio y ministros de los templos y dioses de los reinos del Perú a la codicia de los españoles, ya que ellos “entraron tan de súbito y todo su principal negocio era recoger y no dejar punta de todo aquello que fuese y aun pareciese oro” (capítulo CXL). O sea que, según Las Casas, los sacerdotes que guardaban y conservaban las riquezas de los templos, en cuanto invadieron los españoles los Andes, procuraron primero transportarlas y ponerlas en “cobro” y por miedo de que fuesen atormentados desaparecieron. Además, nuestro dominico busca no sin titubeos una causa de esa falta de informaciones en la inadvertencia de los religiosos, diciendo que “ellos, que después supieron las lenguas, como preguntaron y escudriñaron muchas otras cosas de la religión, no miraron lo que tocaba a esta del sacerdocio” (Ibid.).

Así, Las Casas explica la razón por qué se ha visto obligado a cambiar el plan en la tercera parte al referirse a las cosas de los Andes. Y sobre la falta de informaciones sobre la religión andina, el padre Pedro de Quiroga menciona en su interesante obra, titulada Coloquios de la verdad, escrita hacia 1563, escribe en el IV Coloquio que:

“No se ha podido averiguar ni saber desde que estamos en vuestra tierra qué dioses adorabais, cuántos ni cómo los servíais. Lo que se ha sabido acerca de esto hasta el día de hoy no llega a la pureza de la verdad ni se puede saber de vosotros la religión que teníais, tanto lo encubríis de nosotros”. (Quiroga, 1992. p.147)

Según Quiroga, la razón por que los indios encubrieron la religión consiste en la avaricia de los españoles llamados cris-

tianos y la mala orden en la predicación. Sobre todo, él critica mucho la indiferencia de los religiosos en aprender las lenguas de los indígenas, lo que sería indispensable para enseñar la ley de Dios. Quiroga afirma que los indios nunca encubrieron nunca su religión, sino que los predicadores no quisieron enterarse de ella, porque no se preocupaban por aprender la lengua autóctona.

Las Casas también reconoce la importancia de conocimiento de las lenguas de los indios a tal efecto, por eso, como puede verse en las frases arriba citadas, al escribir las informaciones sobre la cultura andina, inserta a propósito una frase señalando que es una información de los religiosos que se enteran bien de las lenguas del Perú (véase también el capítulo CCL). Así, como aclara bien Leoncio López-Ocón Cabrera, Las Casas aprovecha principalmente los informes de los religiosos que aprendieron la lengua de los andinos, entre otros del padre Domingo de Santo Tomás, de quien dice el famoso príncipe de los cronistas, Cieza de León, que *"es uno de los que bien sabe la lengua, y que a estado mucho tiempo entre los Indios, doctrinándolos en las cosas de nuestra sancta fe cathólica"*. (Primera parte de la Crónica del Perú, Capítulo LXI. Lima. 1984. p.191).

Es bien sabido que la falta de letras entre los indios fue considerada una señal innegable de su salvajismo. La escritura era un símbolo de la alta civilización humana según los españoles o los europeos, por lo que negaron que los indios tuvieran una alta civilización, debido a que carecían de escritura fonética. Ya en Relación acerca de las antigüedades de los indios (hacia 1498), fray Ramón Pané tachó a los indios tainos de la isla Española de ignorantes debido a la falta de las letras:

"Y puesto que ellos no tienen escritura ni letras, no pueden dar buena cuenta de cómo han oído esto de sus antepasados, y por eso no concuerdan en lo que dicen, ni aun se puede escribir ordenadamente lo que refieren". (Pané, 1974. Capítulo V. p. 24).

Nuestro dominico, conocedor de esa tendencia, declara antes de referirse al rey Inca Pachacuti que:

"Según nuestros religiosos expertos en la lengua de aquellas gentes, han podido diligencia inquirir e escudriñar las antigüedades de aquellos tiempos, de los más viejos y más sabios a quien vino la noticia por relación de otros, y por sus romances y cantares, de mano en mano, porque carecían de historia escrita como todas las demás de estas Indias; lo que más semejanza tiene de verdad, no curando de lo que algunos escriben, que, no teniendo ni sabiendo la lengua, hobieronlo que dijeron truncada y confusamente y a pedazos, y por consiguiente no se pudo sino en algo y mucho errar, es, sacado en limpio, lo que aquí parecerá". (Apologética, capítulo CCL).

Así Las Casas admite la falta de letras entre los indios en general, pero no menosprecia su capacidad cultural en razón de ello. Por eso, para él serían comparables los indios con los ingleses, ya que éstos tampoco la tenían ni sabían escribir. De hecho, Las Casas, definiendo las cuatro categorías de los bárbaros en el epílogo (del capítulo CCLXIV al CCLXVII) de la Apologética, dice con seguridad que:

"La segunda manera o especie de bárbaros es algo más estrecha, y en ésta son aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje como responde a la nuestra la lengua latina; finalmente, que carezcan de ejercicio y estudio de las letras, y estos tales se dicen ser bárbaros secundum quid, conviene a saber, según alguna parte o calidad que les falta para no ser bárbaros, porque en lo demás pueden ser sabios y pulidos, y carecer de ferocidad, extrañez y aspereza..." (Ibid., capítulo CLXIV).

En fin, Las Casas no sólo concede importancia a la historia escrita, sino también a los informes orales de los indios, basados en los romances o cantares transmitidos de generación en generación. Por lo tanto, él da la mayor importancia al conocimiento de lenguas autóctonas por parte de los religiosos para que ellos puedan averiguar la realidad histórica prehispánica de los Andes. Así nuestro padre, al mencionar los quipus, único instrumento de comunicación del pensamiento entre los andinos, no dice más que son *"más memorables y admirables que todas las cuentas de la Nueva España y de España"* (capítulo CCLVII). Es decir que para Las Casas, a diferencia de los otros

cronistas, no tienen ningún valor absoluto las letras fonéticas para juzgar la civilización humana.

Hasta aquí hemos visto que, tomando a la letra las palabras de Las Casas, con presupuesto de la falta de informaciones, las cosas religiosas del Perú sólo ocupan una pequeña porción en la tercera parte, comparándose con lo referente a las instituciones sociales. Pero no podemos creer tan fácilmente lo que dice Las Casas. Porque, de las frases antes citadas, se podría inferir que la falta de informaciones referentes a la religión se limitase a las de los templos y del sacerdocio, debido a la avaricia de los conquistadores y a la inadvertencia de los religiosos y, por lo tanto no sería un error pensar que él hubiese de tener muchas otras informaciones fidedignas acerca de la religión. Entonces sería lógico considerar que hay alguna razón por la que se vería obligado Las Casas, trastornando el plan de la obra y a juzgar innecesario ponerlas en ella. Esto lo prueba el hecho de que escribe Las Casas, al terminar la descripción sobre el quinto requisito de toda sociedad temporalmente perfecta, es decir, la religiosidad, que "aunque fueron muy religiosos y devotos los de reinos del Perú, tuvieron menos ceremonias y no muchos sacrificios, ni de tantas especies de cosas de que los formaban, ni aun tanto número y diversidad de dioses como las gentes de la Nueva España, y en todo esto ellas fueron los del Perú sobrepujados" (CapítuloCXCIV).

Como hemos visto, Las Casas considera el sacrificio humano que practicaban los indios de la Nueva España, como señal de su alta religiosidad, basándose principalmente en las informaciones de los religiosos, sobre todo del P. Toribio de Motolinia, OFM., según lo aclara Jesús Bustamante García. Es decir, el dominico juzga que, en la religiosidad, los indios de la Nueva España fueron superiores a los del Perú, pero con presupuesto de que éstos eran comparables con las otras naciones antiguas del Viejo Mundo. Esto, como dije antes, se debe a la situación histórica en torno a la controversia de las Indias, en que la mayoría de los intelectuales españoles argumentan el sacrificio humano como la principal razón que da legitimidad a la guerra de conquista y a la dominación española.

Es de suponer que Las Casas, así enterado bien de las circunstancias ideológicas de la mitad del siglo XVI, también se da cuenta de la peligrosidad de la doctrina legitimadora de la conquista que expuso nuevamente su hermano de la Orden, Francisco de Vitoria, es decir, la doctrina de que es justa la guerra hecha para liberar a los inocentes de la tiranía de sus señores naturales. Por consiguiente, Las Casas, manobra las informaciones que demuestran que los andinos satisfacían la última condición aristotélica, es decir los testimonios de que tenían prudencia política, para refutar tal tesis vitoriana. Así, se aumenta mucho más la descripción sobre el sexto requisito que la del quinto (religiosidad) en caso del Perú, donde siguen resistiendo los Incas en Vilcabamba a la dominación española, de lo que tiene conocimiento nuestro padre. Y afortunadamente hay muchas informaciones afirmativas no solamente de los religiosos, sino también de los seculares, acerca del dominio de los Incas, tales como la de Cristóbal de Molina (Bartolomé de Segovia según Franklin Pease) y de Cieza de León, entre otros. Por lo tanto, el padre dominico puede utilizar dichas informaciones para dar por sentada la legitimidad de la dominación de los Incas en los Andes. A tal efecto, Las Casas expone otra vez una estrategia bien pensada, ya que refiriéndose a la idolatría de los andinos, aclara que la razón de por qué ellos adoraban a los reyes Incas como dioses, se debe a su política llena de caridad y de amabilidad para con los vasallos. Por supuesto que es la mejor refutación para la tesis de la dominación tiránica de los Incas. Y Las Casas considera a Pachacuti Inga Yupangui como arquetipo de los reyes Incas, es decir, verdadero fundador del reino incaico, y elogia mucho sus actividades religiosa-política-social, concluyendo que las naciones de los reinos del Perú aventajan a muchas de las del mundo. Aquí es de notar que Las Casas, al tratar del último requisito para la sociedad temporalmente perfecta de acuerdo con el criterio aristotélico, es decir, de los jueces y gobernadores, cambia su estrategia que ha usado al tratar del quinto requisito, o sea los problemas religiosos. Es decir que, de acuerdo con el orden inicial de la obra, él vuelve a pintar primero la realidad histórica prehispánica del Nuevo Mundo, sobre todo del Perú y, después describe la historia antigua del Viejo Mundo, para hacer

finalmente la comparación de los dos mundos. Porque a diferencia de las ceremonias, ritos y sacrificios humanos que son blancos del ataque por parte de los cronistas, la mayoría de éstos últimos no critican tanto el sistema político-social en los Andes bajo la dominación de los Incas, sino más bien lo alaban mucho. Así también funciona la estrategia de Las Casas, que se entera bien de la situación problemática de la lucha ideológica en torno a la cognición sobre los indígenas de las Indias.

Las Casas, con firme creencia de que uno es todo el género humano, niega admitir la diferencia como hombre entre los indios y los europeos, por eso no admite introducir diferencia entre los indios mismos. Aquí podemos ver la distinción fundamental y clara sobre la concepción del mundo entre Las Casas y el P. José de Acosta. Por consiguiente, Las Casas nos transmite a través de la Apologética el mensaje de que todos los indígenas no son otros "desconocidos", sino los mismos hombres que se puedan comparar con los antepasados del Viejo Mundo, o más bien un mensaje de que son los hombres iguales a los cristianos.

Viéndolo así, se puede decir que Las Casas selecciona y da forma a las informaciones sobre la cultura andina principalmente a fin de demostrar que no solamente los andinos, sino también los indios en general tenían la prudencia política, sexto requisito aristotélico.

BIBLIOGRAFÍA RESUMIDA

Abril Stoffels, Miguel J.

1992 "La Apologética Historia Sumiria: claves para su interpretación" en Fray Bartolomé de Las Casas Obras completas, 6 Madrid.

Acosta, José de

1962 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*. México

Bustamante García, Jesús

1992 "Las fuentes utilizadas para México y la Nueva España en la Apologética Historia" en *Fray Bartalamé de Las Casas...* op.cit.

Cieza de León, Pedro de

1984 [1552?] *Primera Parte de la Crónica del Perú*. Lima.

Cobo, Bernabé

1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles XCII. Madrid.

Elliott, John H.

1970 *The Old and the New World, 1492 1650*. Cambridge.

Hanke, Lewis

1949 *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid.

López Ocón Cabrera, Leoncio

1992 "Las fuentes peruanas de la Apologética Historia" en *Fray Bartelamé de Las Casas...* op.cit.

Oviedo, Gonzalo Fernández de

1535 *Historia general y natural de las Indias*. Zaragoza.

Pagden, Anthony

1982 *The fall of natural man. The American Indians and the origins of comparative ethnology*. Cambridge.

Pané, Ramón

1974 [1498?] *Relación de las antigüedades de los indios*. México.

Pease, Franklin

1995 *Las crónicas y los Andes* Lima & México.

Pérez de Tudela, Juan

1957 "Significado histórico de la vida y escritos del Padre Las Casas» en *Historia de las Indias Biblioteca de Autores Españoles* XCV. Madrid.

Quiroga, Pedro de

1992 [1563?] *Coloquios de la verdad* Valladolid.

Todorov, Tzvetan

1987 *La Conquista de América. La cuestión del otro*. México.

Después de la etnohistoria: encuentros y encuentros entre discurso antropológicos e históricos

Mark Thurner

The politics of ethnohistory cannot be denied.
Shepard Krech III¹

[L]os pies en el siglo XX, los ojos en el XVI. La etnohistoria es una esquizofrenia
Pablo Macera²

El término "etnohistoria" parece haber sido inventado en Estados Unidos a principios del presente siglo para denotar, en primer lugar, una táctica o método de archivo que complementa la arqueología en la investigación científica de culturas prehistóricas. Por "etnohistoria" se entendía el estudio de culturas indígenas precolonizadas sin escritura, a través de una lectura de documentos llamados etnohistóricos, es decir, escritos coloniales³. En las Américas del norte como en las del sur, en África, Asia o Oceanía, "la etnohistoria supone el hecho colonial y trata de superarlo" - como reconoció Pablo Macera⁴. Es decir, la etnohistoria supone tanto el hecho colonial como un hecho nacional y un intento reivindicativo como condiciones de su existencia. Es desde este intento de superar el hecho colonial que se ha escrito etnohistoria y es con la misma intención que será cuestionada. Mi propósito aquí es trazar una historia reflexiva (no es una reseña exhaustiva de obras y personajes) y ambivalente del discurso etnohistórico en su trayecto hacia una pluralidad de formas post-etnohistóricas (en el sentido teórico como cronológico) de escribir historia colonial y postcolonial, tanto en los Andes como en otras partes del mundo. Por lo tan-

1 Shepard Krech III, "The State of Ethnohistory," *Annual Review of Anthropology* 20 (1991), p. 364

2 Pablo Macera, "Explicaciones," *Trabajos de Historia* (Lima, 1976), Tomo I, p. LVII.

3 Krech, p. 347.

4 Macera, p. LII.

to, lo que interesa aquí no es la originaria etnohistoria retrospectiva -la lectura etnohistórica del pasado precolonial- sino la lectura etnohistórica prospectiva, es decir, desde el hecho colonial para acá. Comencemos en EE.UU. -no porque sea el lugar privilegiado de avances teóricos en materia de historia y antropología, sino para poder apreciar a grandes rasgos algunos contrastes en la posterior formación de las prácticas historiográficas regionales, para luego discutir el caso de los estudios andinos-. Terminamos pidiendo una historia andina transnacional.

En los años 1950 la etnohistoria se institucionaliza en EE.UU. con la creación de la American Society for Ethnohistory y su revista *Ethnohistory*. Entonces, la etnohistoria es definida por los editores de esta revista como "*la historia documentada de las culturas y movimientos de pueblos primitivos, con énfasis especial en los indios americanos*"⁵. Ya no se trata sólo de rescatar la llamada prehistoria no escrita de lo perdido. Algunos etnohistoriadores angloamericanos trabajan sobre documentos legales, buscando resolver reclamos indígenas con un estado federal que, después de cien años de despojos y genocidio, quiere desconocer los pocos derechos que les habían sido cedidos por tratado⁶. Es una violenta historia fronteriza bastante parecida a la que tuvo lugar en el cono sur. Aparece entonces una especie de etnohistoria aplicada a las tensas relaciones entre pueblos indios desplazados y el estado nacional en expansión. En los años 60 "lo primitivo" es criticado por antropólogos como etnocéntrico, como también lo es el privilegio casi exclusivo del que gozaba la fuente documental, tanto en la construcción del pasado, como en la definición misma de la historia. Sin embargo, en EE.UU. -a diferencia de otros ámbitos- la distancia que entonces yacía entre antropología e historia y otras disciplinas iba a ser determinante en la definición diferenciada de los sujetos preferidos de estudio⁷. El

5 Krech, p. 347.

6 Kristine Jones, "Comparative Ethnohistory and the Southern Cone," *LARR* Vol. 29, No. 1 (1994), p. 108.

7 Jones, p. 108.

antropólogo Sturtevant dirá lo obvio: la etnohistoria era simplemente *"el estudio de la historia de los pueblos normalmente estudiados por antropólogos"*⁸. En los años 70 uno o dos historiadores angloamericanos (como Axtell y Jennings) respondieron a las críticas de etnocentrismo que les hicieron algunos etnohistoriadores. Algunos se convierten -desde la historia, que es cosa muy rara- en etnohistoriadores también. Escriben revisiones autocríticas de la historiografía eurocentrista sobre el periodo colonial norteamericano; quieren asignar un papel significativo a las poblaciones indígenas antes sublimadas por la historiografía tradicional. Luego Axtell -un historiador convertido a la etnohistoria- intenta redefinir la etnohistoria como *"la historia de las múltiples y cambiantes fronteras entre culturas diferentes"*⁹. Axtell enfatizó que el método etnohistórico era principalmente de archivo, es decir, sobre documentación escrita; pero admite y valoriza el *"uso crítico de conceptos y materiales etnológicos en la examinación y uso de las fuentes escritas"* y busca *"la incorporación de datos arqueológicos"*¹⁰. Sin embargo, la definición fronteriza de Axtel -la cual cabrá bastante bien dentro de las tradiciones historiográficas norteamericanas- no será la única aceptación del término.

En los años 60 algunos antropólogos norteamericanos habían querido definirla como una rama de la entonces flamante etnociencia, es decir, como un término equivalente a etnobotánica. Es el sentido que le quiere dar Sturtevant: así, la etnohistoria sería el estudio de las visiones o autoimágenes que cada cultura genera acerca del pasado, un concepto que luego será refinado como historicidades étnicas o culturales. Sin embargo, el término -aún en este sentido restringido- seguía utilizándose casi exclusivamente con referencia a culturas "prehistóricas" o colonizadas: es decir, los grupos humanos normalmente estudiados por antropólogos. Luego -y para diferenciar la lectura etnocientífica del término- Fogelson inventa una pa-

8 Krech, p. 348.

9 Jones, p. 108.

10 Jones, p. 109.

labra que no se puede entenderse sin ofender nuestras ya sobrecargadas sensibilidades lingüísticas: la etno-etnohistoria. O sea, para remediar un error era preciso añadir otro. Y se repitió. La corriente se manifiesta en México y también en Sudamérica¹¹. A pesar de la jerga redundante y el compromiso con "la visión de los vencidos" que la etno-etnohistoria remarcaba, no se podía deshacer tan fácilmente de las persistentes críticas en el sentido de que la etnohistoria era una especie de colonialismo académicamente institucionalizado: reproducía subjetividades y divisiones colonialistas. En 1989 James Merrell escribió que el término "etnohistoria no es solo redundante, sino pernicioso. Al llamarse etnohistoriadores, los investigadores que escriben sobre indios durante el periodo colonial [norteamericano] contribuyen a la persistente marginalización de los nativos en los estudios [norte] americanos"¹².

Agudas críticas contra el uso del término "etnohistoria" ya eran frecuentes y terminantes en los años 60 en los ámbitos africanos y asiáticos, donde los debates se tornaban más agudos en medio de procesos de descolonización. No es casual que en estos ámbitos la relación entre antropología e historia

11 En su introducción a *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, editado por el amazonista J. D. Hill, el antropólogo Terrence Turner recorre al término 'etno-etnohistoria' para caracterizar un conjunto de trabajos históricos escritos por antropólogos amazonistas y andinistas. Sin embargo, una crítica a esta línea de trabajos, hecho primero por Maurice Bloch, era en el sentido de que el método de la etno-etnohistoria parece esencializar o privilegiar formas 'rituales' de concebir al pasado (como la religión o cosmovisión), ignorando las formas prácticas que también existían en esas mismas culturas. Esta crítica es tomada en cuenta por Joanne Rappaport en su *The Politics of Memory* (Cambridge, 1990). Otros han criticado el supuesto que 'una cultura' puede ser homogénea y discreta en cuanto a su historicidad (entre otras cosas). Al respecto, ver Steven Feierman, *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania* (Madison, 1990). Hay muchos trabajos interesantes y sofisticados en el campo de los estudios andinos que podrían llamarse 'etno-etnohistoria' si se quisiera. Se podría citar algunos textos de Szeminski, Burga, Flores Galindo, Ossio, Salomon, Pease, Allen, entre otros.

12 Jones, pp. 109-110.

llegase a ser más tensa y aún invertida (en el sentido de que la antropología histórica iba a dominar). En los estudios antropológicos y históricos sobre África, el término simplemente no tendrá mayor vigencia. En África, gran parte de la historia (bastante más que en las Américas) que se ha escrito sobre las sociedades de origen no europeo ha sido basada en el examen crítico de tradiciones orales, por lo tanto, hecho por investigadores entrenados en métodos etnográficos. La lucha por constituir una historia africana fue tenaz; era políticamente necesario enfrentarse a un fuerte y cercano eurocentrismo colonialista que privilegiaba en forma exclusiva la fuente escrita. En *The Rise of Christian Europe*, el historiador Trevor-Roper declara en 1965 que la única historia que valía la pena estudiar en África era la de los europeos colonizadores. "*El resto era oscuridad, como la historia de la América precolombina. Y la oscuridad no era materia para la historia*". Añadió que "*no debemos entretenernos con las vueltas de las tribus bárbaras en los rincones pintorescos pero irrelevantes del globo*"¹³. Felizmente, tales perspectivas reaccionarias -que hasta entonces eran bastante comunes- no iban a predominar en la historiografía africana, gracias en gran parte a la obra de algunos antropólogos e historiadores africanos. Tampoco iba a enraizarse un término especial como "etnohistoria" para denotar la historia de los pueblos africanos. Jan Vansina, antropólogo belga e historiador de las tradiciones orales y artísticas del África Central, quien además escribió algo así como "la biblia" sobre historia oral, declaró enfáticamente -hace más de 30 años- que "*la historia en las sociedades sin escritura no difiere de la historia de las sociedades con ella*". Y por lo tanto no había necesidad de inventar un término especial, como etnohistoria, solo por esta razón¹⁴. El cuestionamiento de Vansina encontró su eco polémico en un intercambio entre Brunschwig y Deschamps en el mismo año de 1965, cuando Brunschwig lo caracterizó como "*una maleza*". Insistió en que los llamados pueblos sin historia nunca habían existido y luego formuló esta pregunta retórica: ¿Es que eso de los "pueblos sin

13 Ver Krech, p. 345.

14 Krech, p. 363.

historia" significa "pueblos sin historia escrita"? ¿Y los africanos negros que se sientan heridos por ese título se aliviarían con ser llamados pueblos con etnohistoria? Deschamps respondió que, en efecto, el uso exclusivo de etnohistoria para referirse a "pueblos primitivos" (como todavía se escuchaba en EE.UU.) "sería resentido como una discriminación injusta por parte de los africanos"¹⁵.

En los estudios asiáticos (hablamos primordialmente del sur y sureste de Asia, o sea de las regiones una vez colonizadas, es decir, con documentación etnohistórica) la maleza llamada etnohistoria se vio con algunos límites de habitat. En el rico y novedoso campo de los estudios históricos y antropológicos sobre la India, por ejemplo, aparecieron estudios importantes hechos por antropólogos norteamericanos y autodenominados etnohistoria. En la India parece referirse al método antropológico y no al hecho de que una sociedad precolonizada no tenga escritura, porque en muchos casos sí la tuvieron. Un reciente (quizás el último) ejemplo que tengo en mente es *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom* por Nicolas Dirks, publicado en 1987. Sin embargo, los temas que preocupan a Dirks y sus colegas han evolucionado desde entonces hacia una historiografía reflexiva, una especie de post-etnohistoria del colonialismo. Últimamente escriben sobre la historia colonial de los discursos sobre cultura y casta en la India, discursos que formaron parte del aparato conceptual antropológico e histórico occidental que tanto ellos como nosotros hemos heredado¹⁶. Esta evolución y reflexión metodológica ha sido facilitada por los trabajos críticos del antropólogo Bernard S. Cohn. Cohn ha formulado el concepto de una antropología histórica o historia antropológica (según la afiliación disciplinaria del investigador) no sólo para los estudios surasiáticos, sino para la antropología crítica del colonialismo en el mundo angloparlante. Es en buena medida debido a

15 Krech, p. 364.

16 Ver Dirks, N. ed., *Colonialism and Culture* (Ann Arbor, 1992)

Cohn que una antropología de la historia ha desplazado, para muchos antropólogos que escriben historia en EE.UU., el término y método etnohistórico en los últimos 15 años. Es en parte debido a su influencia también que la antropología y la historia se han podido reencontrar en el ámbito de los estudios asiáticos en las últimas dos décadas¹⁷. Decimos "reencontrarse" porque Cohn ha sostenido que la separación que se produjo entre historia y antropología en Occidente durante el siglo XIX era también debida en parte al hecho colonial (y en parte al pensamiento racial), y el hecho postcolonial requería la abolición de esa esquizofrenia¹⁸. Su más importante colección de ensayos, titulada *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays* (1987) publicado en Nueva Delhi, lleva un prefacio escrito por Ranajit Guha, el gurú y uno de los fundadores del conocido grupo de los *subaltern studies* (estudios subalternos). Este grupo -que ha incluido investigadores de orígenes británico, bengalí, hindú, o australiano, y en algunos casos en interrelación híbrida o diaspórica- ha forjado un subversivo enlace transdisciplinario y transnacional entre antropología, historia social y análisis crítico de los discursos para revolucionar los debates académicos sobre colonialismo, nacionalismo y postcolonialismo, dejando muy atrás las preocupaciones disciplinarias que en alguna medida nos conciernen aquí. De allí también ha surgido la llamada crítica postcolonial de la historia concebida como una estructura discursiva occidental que ha servido como vehículo hegemónico tanto para proyectos colonialistas como también nacionalistas¹⁹. La historia subalterna no sólo "supone el hecho colonial y trata de superarlo", sino que también trata de desconstruir los discursos colonialistas que

17 Ver Bernard S. Cohn "Anthropology and History in the 1980s: Toward a Rapprochement," *Journal of Interdisciplinary History* Vol. 12, No. 2 (1981), pp. 227-52.

18 Ver Cohn, "Anthropology and History."

19 Ver, por ejemplo, Gyan Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism," *American Historical Review*_Vol. 99, No. 5 (1994), pp. 1475-1490; Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for Indian Pasts?" *Representations*_Vol. 37 (Winter 1992), pp. 1-18; Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colo-*

habían sido instrumentales en la construcción de “los objetos normalmente estudiados por antropólogos”.

Antes de fijar nuestra mirada en las pistas post-etnohistóricas -transdisciplinarias y transnacionales- que traen los últimos avances del quehacer histórico y antropológico, quisiera volver en forma esquemática sobre algunos aspectos del desarrollo histórico de los estudios andinos y el papel que la etnohistoria ha cumplido en él. Para esta revisión me han sido muy útiles las reflexiones de Macera y Pease. En primer lugar, quiero destacar que para mí es indiscutible que la etnohistoria ha traído no sólo grandes avances para el conocimiento de las sociedades andinas, sino que ha corregido en buena medida los vicios tradicionales de los discursos euro y criollo-centristas que anteriormente predominaban en la historiografía peruana y peruanista, ayudando así a forjar un cambio favorable en los enfoques y sujetos privilegiados por el discurso histórico. Como ha observado Pease, el hombre andino ya está omnipresente como sujeto de la historiografía peruana y peruanista²⁰. Sin embargo, pienso que hay varios problemas subyacentes que conspiraron en este cambio, problemas que la etnohistoria ha sido incapaz de subsanar.

Las nociones norteamericanas encapsuladas en la palabra etnohistoria también van a manifestarse tanto en el Perú como en México, aunque en circunstancias sociales, políticas y discursivas diferentes, y como tales los resultados serán distintos también. Millones, por ejemplo, la entiende como un acercamiento antropológico a “la historia de los pueblos sin escritura” y por lo tanto referente en primer lugar a las sociedades precoloniales; sin embargo, anota que las fuentes etnohistóricas también permiten apreciar la historia andina colonial, haciendo que las fronteras de la disciplina sean vagas. Millones también

nial and Postcolonial Histories (Princeton, 1993); Gayatri Spivak y Ranajit Guha, eds. *Selected Subaltern Studies* (New York, 1988).

20 Franklin Pease, “La Visión del Perú : La historiografía,” en *Perú Hombre e Historia: La República*, (Lima, 1995), p. 113.

parece asumir el sentido etno-etnohistórico del término, tan necesario en el caso andino para superar los malentendidos de los cronistas, quienes les habrían asignado a los Incas una historicidad occidental²¹. En México, donde en algunos casos existieron sistemas de inscripción en algo parecidos a la escritura, el término "etnohistoria" parece significar "*historia de los pueblos indígenas*" o "*historia étnica*" y en muchos casos se inclina también hacia la auto-imagen de la historia indígena, es decir, la etno-etnohistoria. En México la etnohistoria sigue proliferando, en parte debido a la gran confluencia norteamericana²². Como en África y Asia, en México y Perú los ámbitos de la historia y antropología van a reencontrarse de una manera más intensiva que en los estudios norteamericanos. Este reencuentro, como ya advertimos, se debe al hecho colonial, cuyo desenlace en una presencia indígena postcolonial determinó que fuesen los antropólogos los que entren en el campo de la historia nacional. El hecho mexicano o andino tiene razones históricas y políticas parecidas a las que rigen en partes de África o Asia: existen poblaciones indígenas colonizadas muy considerables, estudiadas por antropólogos, con pasados en gran parte no escritos. Para los proyectos de la formación de los imaginarios nacionales postcoloniales, tanto por los de las ciencias antropológicas e históricas en cada país, será necesario construir imágenes de las masas étnicas subalternas y será preciso, hasta cierto punto, historiar su pasado precolonial (pero, como veremos, será menos urgente historiar su pasado colonial, sin hablar de su cercano pasado postcolonial). No quiere decir con esto que no haya notables contrastes, por ejemplo entre el desarrollo de las disciplinas antropológicas e históricas en México y Perú; estas diferencias las hay, y tienen mucho que ver con hechos políticos y logros sociales en cada país.

21 Luis Millones, "Ethnohistorians and Andean Ethnohistory," *LARR* Vol. 17, No. 1 (1982), pp. 200-216.

22 Para el caso de los estudios etnohistóricos sobre México, ver "Recent Trends in Ethnohistoric Research on Postclassic and Colonial Central America," *LARR* Vol. 29, No.1 (1994), pp. 132-42; y John E. Kicza, "Recent Books on Ethnohistory and Ethnic Relations in Colonial Mexico," *LARR* Vol. 30, No.3 (1995), pp. 239-53.

Debo confesar ahora que desde hace unos nueve meses me encuentro laborando en archivos y bibliotecas limeños con un proyecto de investigación postdoctoral, el cual podría haberse denominado etno-etnohistoria hace una o dos décadas, si es que la historia colonial hubiese sido diferente. Se trata de una etno-etnohistoria criolla del siglo XIX. Hoy quizás sería más indicado llamarlo "metahistoria" (siguiendo a Hayden White). Yo lo llamo, simplemente, historia del discurso histórico criollo. Más concretamente, se trata del imaginario histórico nacional que los criollos republicanos construyen acerca de los incas (o sea el pasado etnohistórico) y los indios (o sea el presente etnográfico.) Algo así como la primitiva prehistoria de la etnohistoria peruana y peruanista. Así se pudiera haber dicho hace unos 30 años si la historia colonial hubiera sido invertida por Túpac Amaru y sus huestes andinos en 1780, quienes luego (¿por qué no?) habrían podido contratar a algunos consultores ingleses o angloamericanos para estudiar e historiar a las oprimidas poblaciones criollas de la costa. Pero no ocurrió así. Sin embargo, es desafortunado que los criollos y los estudiosos extranjeros de entonces no tuvieran a la mano el muy útil término de etnohistoria. Porque en su sentido correcto, o griego, significa "historia de los bárbaros". Y eso es exactamente como muchos de ellos denotaron los objetos de su discurso: los incas eran semibárbaros; los indios, bárbaros. Es por eso, y también por el hecho histórico de que el imaginario que me interesa se desarrolla mayormente después de la represión de la utopía tupamarista y antes del renacimiento indigenista de los años 30, que he querido resumirla con la frase de "la distopía andina postcolonial". El diagnóstico de esta distopía discursiva es la separación que se quiere mantener entre un pasado incaico glorioso y lejano y un presente indio desgraciado y cercano; es un fenómeno serio del cual Méndez, Walker, Gootenberg, y Pease (y seguramente otros más que no he leído) ya se han dado cuenta.

Este fenómeno discursivo -que en su compleja realidad no era ni tan consistente ni tan simple como lo voy a presentar ahora- se produce por razones que tienen que ver con la crítica liberal al despotismo (la cual tuvo importantes antecedentes

borbónicos, y que se relaciona genealógicamente con el discurso orientalista de Montesquieu) y con la ambigua construcción de una historia nacional escrita por criollos y extranjeros. La confluencia del discurso liberal y la ambigua pero necesaria tarea de construir una historia nacional y por lo tanto -siguiendo la frase de Benedict Anderson- una comunidad imaginada, van a llevar a la negación de la historicidad andina. Por eso tratar de la historia del siglo XIX andino es tratar de comunidades inimaginadas²³. Las razones de esta negación incluían la eventual necesidad de inventar una prehistoria nacional, gloriosa y pura (para tal fin ya contaban con Garcilaso); la urgente necesidad de justificar la independencia republicana -para ello lo mejor era negar el despotismo español recorriendo a la leyenda negra- y la necesidad social de proyectar un gran futuro próspero y feliz para la República, o sea crear para los nuevos ciudadanos de la nación una teleología moderna que les indicaría la ruta que habrían que tomar hacia la utopía republicana. Estos o similares predicamentos discursivos no son exclusivamente peruanos. Son comunes a casi todos los estados postcoloniales que desean ser 'naciones' (que aparenta ser todos), sean en África, Asia o en las Américas. Pero la necesidad liberal de proyectar la felicidad en el Perú significó que había que explicar el hecho de que los indios o los indígenas aparentemente no gozaban (o no sabían gozar) llenamente de ella²⁴. Fue explicable primero por el legado despótico español; así, se pudo considerar al indio como raza desgraciada por el hecho de la conquista y la explotación colonial. Sin embargo, el discurso de la raza desgraciada no va a desaparecer con la aparente consolidación de la independencia. En la segunda mitad del XIX estos discursos criollos se encuentran con algunas variantes del racismo y el positivismo; estos ayudaron a recrear la imagen en el sentido de que "la desgracia" ya pudo ser pen-

23 Ver Thurner, "'Republicanos' y 'la Comunidad de Peruanos': Comunidades políticas inimaginadas en el Perú andino postcolonial". *Histórica* (Lima), en preparación.

24 Ver Gonzalo Portacarrero y Patricia Oliart, *El Perú desde la escuela*, (Lima, 1989).

sada como un hecho más profundo, menos remediable: se remontaría al despotismo inca y hasta la constitución biofísica misma de la raza. Esta no es la oportunidad para detallar las muchas variantes de este discurso histórico²⁵. De paso, anoto la influencia que ejerció, antes de la década de los 60, la ferviente búsqueda para los supuestos orígenes foráneos de la civilización inca (Manco era chino, hindú, aryano, etc.); o el "descubrimiento" del médico norteamericano Morton, al tomar las medidas de dos cráneos procedentes del Perú, de que habían existido dos razas prehispánicas: una superior o inca y otra común, quechua o india. Estas nuevas corrientes científicas de la antropología racial confluyen con el discurso histórico criollo en la medida en que éste sentía la necesidad de crear un pasado nacional distinto frente a una realidad ambivalente en que la abrumadora mayoría era "una raza desgraciada". Anoto también la influencia que ejercieron en la segunda mitad del siglo las observaciones arqueológicas, empezando con Rivero, o las observaciones craneológicas hechas por Tschudi, que contradecían las de Morton. Para Tschudi existían tres "razas" prehistóricas en el Perú: una quechua, otra aymara y la tercera chincha o costeña. Estas "razas" eran sombras del determinismo geográfico y lingüístico de entonces; sin embargo, tales observaciones contribuyeron al pensamiento que hacia fines del siglo va a triunfar: es decir, los incas (y las culturas andinas preíncas) son indígenas.

Pero lo que interesa aquí es llamar la atención sobre ciertas convergencias paradójicas entre el discurso histórico del siglo pasado y el de la etnología andinista de nuestro siglo que, en la parte relevante a la historia andina después de la conquista, iba a dividirse en dos tácticas: la etnohistoria del pasado inca o andino y la etnografía del presente indígena. Antes de entrar en una discusión de las consecuencias discursivas de la yuxtaposición táctica entre etnohistoria y etnografía andinas,

25 En el Ecuador este discurso sigue apareciendo en el ámbito político. Al respecto ver Andrés Guerrero, *El discurso liberal sobre la 'desgraciada raza indígena'*, ponencia presentada en LASA, Atlanta 1994

es útil recordar el papel discursivo que jugó el indigenismo peruano de los años 30 en cerrar la brecha distópica decimonónica entre lo incaico y lo indio.

Para nosotros no puede ser una coincidencia que haya sido Luis Valcárcel el primer peruano en hacer uso del término que nos concierne, colocándolo en la carátula de su *Etnohistoria del Perú antiguo* (1959)²⁶. Lo curioso es que fue él mismo quien 25 años anterior lo había hecho, a mi juicio, innecesario. Mi lectura de Flores Galindo me sugiere también que en esos mismos años fervientes, Mariátegui habría hecho innecesario un discurso histórico especial para acercarse a la historia andina; vinculó entonces el socialismo al indigenismo, obviando así el abismo que más tarde se va a sentir entre dogma marxista-maoísta y cultura andina en el Perú, una distopía antihistórica que nos ha traído fatales consecuencias²⁷. En los años 30 Valcárcel, el indigenista militante, había declarado el fin de la distopia criolla: dijo entonces en tantas palabras "*que nadie dudaba ya que los indígenas actuales eran los mismos que los incas*"²⁸. Innecesario, porque ya era posible pensar en la continuidad de la historia andina: para Valcárcel, "*los hombres andinos ya no son considerados solamente como el recuerdo [doloroso] de un pasado glorioso*"²⁹. Sin embargo, esta continuidad andina es pensada en términos autóctonos; se la separa de la historia del Perú moderno, que entonces se identificaba con la costa. Y de aquí vino un nuevo dualismo que reemplazaría la distopia criolla del siglo XX. Es evidente que este discurso dualista sobre el Perú como costa moderna y sierra primitiva se remonta a los discursos criollos provincianos y capitalinos que, hacia mediados del siglo XIX, comenzaron a criticar los resultados desiguales del

26 Pease, "La Visión."

27 Alberto Flores Galindo, *La imagen y el espejo: la historiografía peruana (1910-86)*, "Márgenes" Vol. 2, No. 4 (1988), pp. 55-83.

28 Citado en Frank Salomon, "The Historical Development of Andean Ethnology", *Mountain Research and Development* Vol. 5, No. 1 (1985), pp. 79-98.

29 Pease, "La historiografía de los 'elegidos,'" *La Revista* (Lima) No. 5 (Julio 1981), pp. 58-9.

nuevo centralismo limeño -producto del auge guanero- que desde entonces abandonó para siempre a las provincias serranas. Pero en los años 30 este dualismo geográfico y cultural resurge por razones polémicas, políticas y también demográficas. Así, tanto Valcárcel como Mariátegui concebían al Perú casi como dos países distintos y antagónicos: uno moderno e histórico en la costa, otro indio y natural en la sierra³⁰ (parece que no les interesaba mucho la selva). El resultado paradójico del gesto reivindicativo indigenista y socialista (por lo menos en su expresión mariateguista) iba a ser que al unir el pasado incaico al presente indígena era preciso oponérselo al mundo criollo oligárquico afincado en la costa, que tanto Valcárcel como Mariátegui deseaban transformar. Esta oposición politizada traería consigo la necesidad de insistir en la continuidad entre el pasado inca y el presente indio y -en el mismo gesto- a rechazar la historiografía criolla sobre la colonia y la república³¹. Entonces un paradójico legado discursivo del momento indigenista de los años 30 es que la colonia y la república van a ser percibidas por muchos como cosa de españoles y criollos. Así, el indigenismo se opuso al hispanismo, retomando la bandera liberal de la leyenda negra. Décadas después la etnohistoria peruana vendría a significar la historia de este mundo indio natural y milenario, este mundo que Basadre denominaría "*el Perú profundo*". La historia oficial sería del mundo moderno de la costa criolla. Y Basadre nunca escribió, ni pudo escribir, una historia de ese elusivo Perú profundo. Y aunque Flores Galindo pensó que la nueva historiografía de su generación había avanzado más allá del dualismo hispanismo-indigenismo³², creo que los eventos y publicaciones generados por el quincentenario (1992) dejaron en claro que no es tan fácil deshacerse de este legado.

Sin embargo, creo que sería un error insistir en el carácter

30 Ver Mark Thurner, *From Two Republics to One Divided*, Chap. 5, (Durham, 1997).

31 Thurner, *From Two Republics*, Chap. 5.

32 Flores Galindo, "La imagen y el espejo."

exclusivamente ideológico del uso del término "etnohistoria" en el Perú de 35 años atrás. Para Valcárcel, denotaba el uso de modernos métodos antropológicos con el fin de acercarse a la historia andina: hay que recordar que, después de Tello, es Valcárcel quién funda la antropología moderna en el Perú. Como observa Pease, para Valcárcel la etnohistoria era "*una suerte de antropología retrospectiva que le hacía posible remontar hasta los incas aquellos logros más significativos de los grupos humanos andinos, estudiados a través de la antropología*". Entonces la etnohistoria era una respuesta válida y científica a la distopía criolla del siglo XIX. Podría ser a la vez un proyecto reivindicativo, un método crítico y un quehacer académico. Por eso Pease puede decir con certeza que Valcárcel "*inauguraba una línea exitosa de investigación*" en el Perú³³. Era preciso contestar a la considerable producción historiográfica sobre los incas que comenzó en el siglo XVI y que iba reproduciendo una acumulación de errores sobre errores en los siglos XVIII y XIX. Entonces la etnohistoria promete una relectura que corregirá tanto los filtros colonialistas o renacentistas de los cronistas, como los discursos más modernos de índole occidentalista u orientalista. Murra entonces planteaba una crítica antropológica sustantivista al discurso moderno occidentalista que había creído encontrar en el Estado inca el socialismo o el feudalismo; de la misma forma, habla de enfrentarse al discurso orientalista que creía encontrar en los incas la esclavitud o el modo de producción asiático. Sin embargo, no todo es tan brillante: "etnohistoriadores" peruanos como Espinoza Soriano siguen reproduciendo estos discursos; otros en cambio asumirán discursos meramente empíricos.

Pero retomamos la trayectoria de la yuxtaposición -o, como quiere Macera, la 'esquizofrenia'- entre etnohistoria del siglo XVI y etnografía del XX. En la 'etnohistoria' que los antropólogos norteamericanos y etnohistoriadores peruanos van a practicar en los Andes, la misma definición y preocupa-

33 Pease, "La Visión," p. 113

ción prehistórica es la que predomina en la definición funcional de lo que sería imaginado cuando se dice "etnohistoria" o "etnohistoria andina" (podría ser interesante hacer una encuesta sobre qué se entiende por "etnohistoria" en el Perú de hoy). Sus límites cronológicos parecen ir desde la aparición de Tawantinsuyu hasta el período toledano, o al máximo hasta las extirpaciones de idolatrías³⁴. Pero nuestros etnohistoriadores no se quedan en el XVI; cultivan un vivo interés en lo etnográfico, en el presente andino; algunos quieren hacer y hacen trabajos etnográficos, aunque sea a medias³⁵. No estoy seguro de esto, pero mi impresión es que ellos han instruido a más etnógrafos que arqueólogos; entrenaron, como recordó Salomon, a toda una generación de etnógrafos que marcaron los estudios andinos en los años 70 y 80³⁶. Según Salomon, los etnógrafos de los años 70 se lanzaron al campo buscando "lo andino", definido principalmente por rasgos institucionales o prácticas rituales y ecológicas que se habían rastreado de la documentación etnohistórica pero que urgían ser estudiados más a fondo, en su contexto orgánico. Así, se podía probar la continuidad o resistencia de la cultura andina a pesar de la destrucción del Estado inca y a pesar de cuatro siglos de dominación colonial y republicana. Paradójicamente, y como resultado de esta relación maestro-estudiante entre etnohistoriadores y etnógrafos en los años 70, se mantuvo un vacío diacrónico (siempre con excepciones³⁷) que trajo serias limitaciones interpretativas para la historia andina de los 80. Mientras los etnógrafos son obligados a escribir esos capítulos introductorios en que se resumen algunos conocimientos etnohistóricos, a veces complementados por infundadas generalizaciones derivadas de la historiografía dependientista, la

-
- 34 Millones, "Ethnohistorians," p. 215; Salomon, "Andean Ethnology," p. 101.
- 35 Lo cual contradice lo sostenido por Macera.
- 36 Salomon, "Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective," *LARR* Vol. 17, No. 2 (1982), pp. 75-128.
- 37 Por ejemplo, Platt y Rasnake sobre Bolivia, aunque el libro de Rasnake, *Domination and Cultural Resistance* (Durham, 1988) no es del todo exonerado de la crítica desarrollada aquí.

imagen de la historia andina que van a producir es usualmente estática y esencializante. Como observó Salomon, *"la práctica de formular una constelación cultural arcaica basada en las fuentes etnohistóricas más tempranas, que luego se demuestra persistente en el presente, se debe más a la falta de una alternativa que a algún mérito del método"*³⁸. A principios de los 80 la visión antropológica de la historia andina apenas podía sumar presentes: el presente colonial etnohistórico con el presente actual etnográfico. Pero, como anota Macera, la historia no consiste en sumar presentes, sino en configurar el tiempo. Así, el vacío diacrónico se manifiesta como vacío conceptual: la carencia de una visión historicista de las realidades andinas contemporáneas. No se pudo apreciar las reinvencciones y transfiguraciones culturales en el tiempo; sólo continuidades y esencias andinas.

Era implícita la noción de que para que alguna práctica social o cultural sea andina tuvo que tener raíces prehispanicas, identificables a través de la lectura etnohistórica o arqueológica. Es claro que ciertos estructuralismos contribuyeron a esta tendencia; pero también contribuyó a ella la muy necesaria crítica que se hizo tanto al fácil sincretismo como a los discursos aculturacionistas y nacionalistas sobre el mestizaje que eran perjudiciales para los que no se identificaban como tales. Hubo buenas razones para insistir en la diferencia andina. Pero las buenas intenciones no siempre producen resultados felices. Irresistiblemente, lo indígena iba a ser leído como algo prehispánico o no hispánico, inca o indio, etnohistórico o etnográfico. De esta manera, se sostuvo una negación de la historicidad y pluralidad andinas, particularmente en sus dimensiones diacrónicas coloniales y postcoloniales. Los pueblos andinos no tendrían historia colonial ni republicana, sólo etnohistoria precolonial y etnografía presente. En pocas palabras, no podían ser históricos sin dejar de ser andinos.

Además, existió un discurso que nos decía que lo colonial y lo republicano eran inauténticos o superficiales, de hecho,

38 Salomon, "Andean Ethnology in the 1970s," pp. 101-102.

contaminados por lo occidental, al que había que resistir. Y se presentaron muchas evidencias que confirmaban la resistencia milenaria, eso de los 500 años: la nueva historia social de los 80 la iba documentando. Es obvio que estoy exagerando y que en todos los casos hubo importantes excepciones que pueden ser citadas con mucha justificación. Sin embargo, es claro que se sentía este problema (quizás no en los mismos términos) ya a mediados de los años 70. En la identificada brecha entre etnohistoria y etnografía andinas van a incurrir varios investigadores jóvenes peruanos, principalmente desde la historia social y económica, como ya pudo observar Macera en 1976. Nombremos por ejemplo a Bonilla, Kapsoli, Burga y Flores Galindo; podemos añadir otros como Hünefeldt, Glave, Remy o Contreras, entre muchos más que merecen mención. Sería entonces razonable pensar que las limitaciones diacrónicas y conceptuales inherentes a la práctica etnohistórica iban a ser remediadas en buena medida por la nueva historia social que, además, tanto en los Andes como en otras partes del mundo iba a procesar conceptos y métodos antropológicos, a tal punto que en los años 80 el concepto antropológico de la cultura como sistema simbólico se convierte en la línea dominante en historia social y cultural, tanto en EE.UU. como en Inglaterra y Francia³⁹. Desde el Perú esta historia social parece difundirse con Macera -aunque Basadre anticipó sus preocupaciones centrales- y es continuada por sus discípulos. Desde Norteamérica es fundamental el trabajo pionero de Karen Spalding sobre colonialismo y curacas. A fines de los 70 y principios de los 80 aparecen los estudios de Spalding, Bonilla, Hünefeldt, Stern, Manrique, Mallon, Burga, Flores Galindo, Martínez-Alier; en Bolivia los de Larson, Langer y Rodríguez, entre otros. Esta

39 Ver particularmente la obra de E.P. Thompson, W. Sabeen, Natalie Z. Davis, Roger Bastide, o Lynn Hunt. En la historia social marxista británica y norteamericana tanto como en la historia cultural francesa y su versión norteamericana, varios modelos antropológicos van a ejercer influencias predominantes. Ver también Krech, p. 349. Para dos comentarios sobre estas tendencias historiográficas desde la antropología, ver Renato Rosaldo, *Culture and Truth* y William Roseberry, *Anthropologies and Histories*.

pujante historia social nos ha enseñado que los campesinos andinos tienen historia, que eran y son agentes o protagonistas históricos. Aunque esta línea de investigación ha sido y sigue siendo dinámica, algunos de los trabajos menos sofisticados pueden ser criticados por tender a dibujar una historia clasista neoeuropea y unilineal, una historia de resistencia o reacción frente a la historia colonial y republicana entendida como la larga y trabada historia del capitalismo en los Andes. O sea, otra especie de negación histórica, aunque más matizada. Sin embargo, creo que tal lectura no es la más correcta. La historia social sobre los Andes ha sido capaz de dialogar con la etnohistoria y la antropología, adaptándose a nuevos enfoques de investigación. Se va evolucionando hacia lo que en otras partes se llama "historia cultural" y, más particularmente en América Latina, "nueva historia política"⁴⁰. En parte, la historia social hizo factible que en los estudios andinos de los 80, como en los estudios surasiáticos y africanos, ya se hablara de una antropología histórica o historia antropológica, debido a la mutua atracción entre historia social y antropología o etnohistoria. Así se desplazó el término etnohistoria, aunque no en todo, lo de etno-etnohistoria sobrevivirá tal como se usaba antes⁴¹. Los antropólogos que escribían historia por este lado de la conquista no podían ignorar la historia social. Aparecen algunos esfuerzos colectivos, como el volumen editado por Murra, Wachtel y Revel, titulado *Anthropological History of Andean Politics*, traducido al inglés desde el francés en 1986, y las comparaciones entre los Andes y Mesoamérica, concretadas en publicaciones como *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History* (1983) y *El sistema colonial en la América española* (1991) editado por Bonilla. El movimiento hacia la etnohistoria desde la historia social marxista peruana era en algunos casos notable: este movimiento quería autoidentificarse

40 Ver por ej. Florencia Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, (Berkeley, 1995); y Flores Galindo, Las revoluciones tupamaristas: Temas en debate, *Revista Andina* 13 (1989), pp. 279-87.

41 Ver nota 11.

como historia de la mentalidades al estilo francés, pero no creo que haya sido tal en el sentido estricto en que fue planteado por los franceses -aunque es evidente que la versión peruana demuestra los mismos defectos de sobrevalorar la continuidad estructural y casi geológica de ciertas mentalidades⁴². En 1987, Burga llamaría su estudio histórico-etnográfico sobre rituales contemporáneos y discurso utópico colonial, una especie de antropología política. Innovaba entre etnohistoria, etnografía e historia social. Un año antes Flores Galindo recurrió a la literatura etnohistórica para escribir *Buscando un Inca*; este libro de síntesis era un buen ejemplo del fértil encuentro entre historia social y etnohistoria en los Andes de los 80. No es una mera coincidencia tampoco que para ambos libros el siglo XIX era prácticamente un vacío: parece que no hubo muchos estudios útiles ni tampoco utopía andina por allí⁴³.

Aquí quizá sería útil hacer una confesión. Soy, en parte, producto (híbrido) de dos linajes académicos, siendo entrenado en mis estudios de postgrado por Salomon, quien fue discípulo de Murra en etnohistoria andina; por otro lado, es también significativo mi acercamiento a la historia social andina a través de mis profesores Mallon y Stern, ambos discípulos en cierta medida de Karen Spalding. Para complicar el asunto, estudié historia africana con Jan Vansina y Steven Feierman. De Vansina y Feierman aprendí la utilidad de una historia especial y aislante, así como ejemplos de reencuentro entre historia y antropología. De los seminarios de historiografía social sobre el siglo XIX latinoamericano que dirigió Mallon (fines de los 80) aprendí que, a pesar de la calidad y cantidad de trabajos en la línea de la historia social andina tanto peruana como peruanista, no se pudo decir hasta hace muy poco que la brecha diacrónica y conceptual entre etnohistoria y etnografía haya sido satisfactoriamente cerrada por los nuevos historiado-

42 Para una crítica de la historia de las mentalidades practicada por la 'escuela de Anales,' ver Jacques Ranciere, *The Names of History*, trans. Melehy, (Mianeapolis, 1994).

43 Ver Mallon, *Peasant and Nation*, pp. 327-28 y nota 18.

res. La historia social también tenía sus abuelos, sus herencias. Hace veinte años la mayoría de los historiadores que trabajaban sobre los países andinos manejaban conceptos y métodos poco indicados para el estudio de las poblaciones andinas subalternas. Hacia mediados de los años 80 aún se podía citar una sorprendente brecha -aunque menos severa por el hecho político de la independencia y los supuestos precursores, temas favorecidos por historiadores criollos y extranjeros y hasta cierto punto por los indigenistas también-. La misma Mallon y también el mexicanista William B. Taylor escribían entonces que, en efecto, el siglo XIX y aún el periodo de la independencia seguían siendo una edad oscura para la nueva historiografía social y antropológica⁴⁴.

En el ámbito de la etnohistoria George Kubler había declarado en 1952 que el siglo XIX andino era «*for all practical purposes... an ethnohistorical blank*» -prácticamente un vacío etnohistórico⁴⁵. Pareciera que sólo Tristan Platt lo escuchó. Kubler había escrito un texto interesante sobre los quechuas en el mundo colonial en el *Handbook of South American Indians* y Rowe también contribuyó a la historia andina colonial con su clásico artículo sobre el movimiento nacional inca del siglo XVIII. En historia hubo importantes estudios pioneros como los del polaco-argentino Boleslao Lewin. Pero lo remarcable es que Brooke Larson tuvo que repetir lo que Kubler había dicho hace más de 35 años en una mesa sobre el siglo XIX andino que se organizó en Chicago en 1991⁴⁶. No es que no existían estudios de calidad: desde la antropología, tuvimos el sólido e innovador trabajo de Tristan Platt sobre los ayllus de Macha y

44 Mallon, "Introduction", *Latin American Perspectives* Vol. 48. No. 3 (1986), pp. 13-18; William B. Taylor, "Between Global Process and Local Knowledge: An Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1900", in Oliver Zunz, ed. *Reliving the Past: The Worlds of Social History*, (Chapel Hill, 1985), pp. 115-190.

45 George Kubler, *The Indian Caste of Peru. 1795-1940*, (Washington DC, 1952), p. 2

46 Comentario de Brocke Larson, *Andean Studies Meetings*, CLAH, AHA Chicago, 1991.

el estado boliviano; abrió todo un nuevo campo, rompió los límites diacrónicos de la etnohistoria y la etnografía. Posteriormente, etnohistoriadores como Szeminsti, Salomon y Millones incursionaron con importantes artículos sobre aspectos críticos de la coyuntura violenta de fines del siglo XVIII y también del XIX, aunque casi siempre dentro de un marco que privilegiaba las continuidades culturales. Para la historia social del XIX aparecen los sólidos estudios de Manrique, Mallon, Larson y Langer. Es que no tuvimos -y creo que aún falta por definir- un cuadro englobante satisfactorio para conceptualizar el largo siglo XIX de la historia andina -o sea, el puente diacrónico entre lo colonial y lo contemporáneo. Como anotó alguna vez Manrique, y también los editores de los dos volúmenes en que intentaron -sin mucho éxito ni seguimiento- historiar comparativamente a la formación de los Estados y Naciones en los Andes (1986), los desgastados paradigmas de la modernización o la dependencia no sirven para entender este período⁴⁷.

Pero vale la pena preguntar: ¿por qué la etnohistoria no se cuidó de estudiar mejor la historia andina colonial y republicana? ¿Era simplemente cuestión de tiempo, de esfuerzos priorizados? En parte sí, en parte no. Pease escribe con cierto optimismo en 1981 que *"es justamente a raíz de los estudios precursores de Luis E. Valcarcel y los más recientes aportes de John V. Murra y María Rostworoski, que la etnohistoria andina adquirió puntos de partida que renovaron los ámbitos de trabajo que permiten hoy hablar de la elaboración de una historia andina que busca devolver al hombre andino su papel protagónico en la historia del Perú colonial y republicano"*⁴⁸. La etnohistoria entonces dará lugar a una historia andina colonial y republicana. Pero hubo algunos contratiempos. A pesar de la publicación de la masiva colección documental sobre la independencia del Perú, uno de éstos era el mito de la carencia de fuentes. Manrique ya refutó este mito

47 Nelson Manrique La historiografía peruana sobre el siglo XIX. Revista Andina No. 17 (1991), pp. 241-59.

48 Pease, "La historiografía de los 'elegidos,' p. 58-9.

para el XIX.⁴⁹ Y éste no se aplica al XVIII, que es el siglo al parecer mejor documentado de la historia andina. Sin embargo, creo que se producen algunas diferencias notables en la naturaleza de las fuentes de los siglos XVIII y XIX. Los estados borbónicos y republicanos tienen otros discursos, discursos liberales, en el sentido más general de la palabra sobre "el otro" que empobrecen y aún niegan las observaciones etnográficas. Por otro lado, tienen procedimientos y discursos jurídicos sobre la criminalidad que son muy distintos. La lectura etnohistórica que una vez se hacía de los documentos del XVI y XVII -en sí cuestionable- no es transferible a estos nuevos discursos. Requieren una historiografía reflexiva y explícitamente autoconsciente de los universos discursivos en que se mueve. En el siglo XVII el discurso contrarreformista también ha pasado casi desapercibido por los etnohistoriadores que buscaban en las extirpaciones de idolatrías datos etnográficos⁵⁰. El extirpador no es un informante (es la analogía que usa Millones -y que se usaba comúnmente en etnohistoria- para describir la lectura antropológica de las fuentes coloniales⁵¹) sino, como advertió Carlo Ginzburg, un interesado antropólogo estadista que ya viene con discursos y proyectos políticos formados⁵².

Con todo, el caso prometedor de nuestro fin de siglo es que en el simposio internacional sobre el siglo XIX que tuvo lugar en Sucre en 1994 ya no se pudo decir que existía un gran vacío (lo mismo creo en una reunión en París en 1993 sobre el siglo XVIII). Muchos jóvenes investigadores desde distintas disciplinas e identidades nacionales o transnacionales se han lanzado a explorar este espacio intermedio de la historia andina, ya con nuevas cuestiones teóricas derivadas no sólo de la antropología y de la historia social marxista, sino de otras

49 Manrique, "La historiografía peruana sobre el siglo XIX."

50 Comunicación personal de Alejandra Osorio.

51 Millones, "Ethnohistorians," p. 202.

52 Carlo Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist," in *Clues, Myths, and the Historical Method*, trans. Tedeschi, (Baltimore, 1986), pp. 1-16.

disciplinas afines -particularmente la teoría crítica de los discursos, la crítica literaria, la sociología, la historia de arte y de la cultura y los estudios culturales, subalternos y/o postcoloniales, sin preocuparse mucho por las supuestas diferencias irreconciliables entre antropología e historia; éstas son más bien vistas como una tensión productiva. En todo caso, hace buen tiempo que los géneros disciplinarios son borrosos. En poco tiempo sabremos, tanto para el XIX como para el XVIII y XVII, la significación de esta nueva generación de trabajos⁵³. Es también notable que ninguna de estas nuevas historias, dentro de lo que yo sepa, van a llamarse "etnohistorias". Caen fuera de los tradicionales límites diacrónicos y discursivos de ésta: entre otras cosas son post-etnohistorias. Estas historias son cada vez más teorizadas y plurales en sus planteamientos, lenguaje y métodos -sin sacrificar la rigurosidad en el trabajo de campo o de archivo. Se está creando un espacio discursivo relativamente libre de los vacíos y trampas disciplinarias; ya no se trata de corregir filtros coloniales para acceder a lo andino, sino de desconstruir discursos colonialistas, orientalistas y nacionalistas; por el lado objetivo del análisis, se busca matizar subjetividades históricamente constituidas, no encontrar esencias andinas⁵⁴. Las historias llamadas nacionales y la historia andina también tienen posibilidades de acercamiento, aunque siempre con tensiones. Hay nuevas problemáticas metodológicas. Por ejemplo, ¿cómo historiar desde y sobre varias subjetividades entrecruzadas? Es un reto. De todas maneras, se abandonan los límites de los modelos una vez hegemónicos en la historiografía latinoamericana, como la modernización o la dependencia. Habrá nuevas

53 Se podría citar varias innovaciones en el estudio de los siglos XVIII-XIX. Desde la preocupación por la historia del arte y música, por ej. Estenssoro, Majluf; desde la historia social, Serulnikov, Walker, Méndez; desde la antropología histórica, Abercrombie, Poole, Thurner. La diversidad es marcada, pero convergen en su preocupación por 'lo político' de los discursos y de las subjetividades cruzadas y históricamente construidas.

54 Ver Deborah Poole, "Antropología e historia andinas en los EEUU: Buscando un reencuentro," *Revista Andina* 19 (1992), pp. 204-45.

síntesis, aunque no tengan pretensiones universalistas, alimentadas en parte por el diálogo entre corrientes afines en otras disciplinas y particularmente entre ámbitos tradicionalmente aislados; aquí la importancia de los estudios africanos y asiáticos, que son los campos en que más se ha intensificado el reencuentro entre la historia, la antropología y la teoría crítica. Ya no será la historia social europea la que hegemonice los planteamientos teóricos.

Quizás un primer indicio regional de estas tendencias pluralistas se anuncia con los ocho volúmenes del proyecto editorial *Historia de la América Andina*, que se esperan próximamente. Los autores incluyen a arqueólogos, historiadores, antropólogos y creo -si no me equivoco- también a algunos economistas, sociólogos y politólogos; este proyecto plantea redefinir lo andino en términos multiculturales y geográficos. Los que quieren definir lo andino como algo puramente nativo, por supuesto, no estarán de acuerdo. Pero la tarea de pluralizar la historia andina no es cosa fácil. Doy un ejemplo personal. Como Tristan Platt no quiso hacerlo, me toca a mí escribir el capítulo consagrado al tema de los indios en los primeros cincuenta años de la república para dicho proyecto editorial. Es decir, la historia andina en todas las repúblicas andinas -desde Venezuela hasta Chile- para un periodo en que se ha negado que los pueblos andinos tuvieran historia y sobre el cual hay muy pocos estudios. ¿Cómo hacerlo? Pido sus sugerencias, porque tengo que entregar el capítulo dentro de seis semanas.

Finalmente, y sin entrar en una discusión detallada de los nuevos diálogos sur-sur, quisiera citar un foro que apareció últimamente en las páginas de la no siempre conservadora *American Historical Review* (diciembre 1994). En este número Gyan Prakash diserta sobre la creación y la evolución de los estudios subalternos, hasta constituirse en crítica postcolonial. Es seguido por uno de Florencia Mallon que considera el dilema y la promesa de los estudios subalternos para la historiografía latinoamericana. Luego Frederick Cooper, un destacado historiador africanista, critica algunos de los concep-

tos propuestos por los subalternistas frente a la experiencia colonial africana. Es un ejemplo de cuánto se puede aprovechar de tales diálogos transnacionales en materia de historia y antropología. Valdría la pena traducir este debate y publicarlo en una revista peruana. ¿Pero existe esta clase de revista en el Perú? Aún mejor sería establecer una revista transdisciplinaria y transnacional que brinde espacios para la historia, la antropología y la teoría crítica, y que publique algo más que artículos sobre los Andes o reseñe algo más que libros sobre los Andes; que publique y reseñe sobre las Américas, África y Asia. Es obvio, como anotó Macera, "*que una perspectiva histórica ampliada resulta, en principio, más fácil cuando el proceso histórico es visto por historiadores que pertenecen a [la metrópoli]. [Pueden tener] una visión más global que la visión que elabora cualquiera de [las periferias]. En ese sentido parecería que el Perú... debería resignarse a practicar una historiografía aislacionista, provinciana y ultranacionalista... [Sin embargo] hay... una oportunidad, una probabilidad de que países hoy provincianizados elaboren una historiografía de escala transnacional*"⁵⁵. Desde que Macera escribió estas palabras es un hecho la internacionalización de los historiadores y antropólogos peruanos; sin embargo, creo que estas palabras todavía son vigentes, especialmente después de los años aislantes de la crisis. Pero ahora lo transnacional significa otra cosa; no es una simple universalización de principios marxistas acerca del llamado proceso histórico, lo que quiso Macera en 1976. Lo transnacional hoy en día -especialmente cuando se trata de procesos históricos- no tiene que ser necesariamente universal⁵⁶. Con pedir -y hasta cierto punto reconocer- la transnacionalización sólo hago cierto eco lejano a lo que John Murra escribió hace 25 años, cuando dibujó varios proyectos para la etnohistoria andina. Entonces dijo que la etnohistoria de las sociedades andinas pudo encontrar pistas de interpretación en los estudios etnográficos sobre sociedades

55 Macera, "Explicaciones," p. LXXV.

56 Al respecto ver el ensayo de Steven Feierman sobre historia africana, "Africa in History: The End of Universal Narratives," in Gyan Prakash, ed. *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton, 1995), pp. 40-65.

en África o el Pacífico Sur⁵⁷. El proyecto de la post-etnohistoria andina -que es simplemente una historia andina transdisciplinaria y pluralista- también puede enriquecerse a través de un diálogo crítico con lo que se escribe en otras partes y sobre otras sociedades coloniales, colonizadas y postcoloniales.

57 John V. Murra, "Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory," *LARR*, Vol. 5, No. 1 (1970), pp. 3-36.



PIZARRO Y LOS ANDES

Coordinador: Rafael Varón

La encomienda del Inca

Catherine Julien

Cuando Francisco Pizarro se encontró con Manco Inca en el camino antes de entrar en el Cuzco por primera vez se inició una etapa de cooperación entre la élite cuzqueña y el bando español. El poder que podía ejercer Pizarro dependía del inca, el nombre con lo cual se conocía a Manco en la documentación de aquel tiempo.

Muy pronto Pizarro empezó a informarse sobre la población incorporada en el imperio incaico para poder repartirla a encomenderos españoles. Después de un primer intento de repartir la población sujeta al Cuzco en 1534 -que estuvo en vigencia muy poco tiempo- Pizarro realizó otro el 1 de agosto de 1535. Éste duró cinco años. A fines de la década, para poder fundar las ciudades de La Plata y Arequipa, Pizarro anuló el anterior repartimiento, pues había encomendado toda la región sureña del imperio incaico a los vecinos cuzqueños y los vecinos de las nuevas ciudades precisaban de encomiendas de indios. El nuevo reparto se hizo el 22 de enero de 1540 desde el Cuzco.

La anulación dio lugar a varios pleitos y el documento que revoca las encomiendas hechas en 1535 fue copiado en uno de ellos.

Una vez que se identifica la secuencia de repartimientos "generales", saltan a la vista otras concesiones que Pizarro hizo en otras fechas. Podemos identificar un conjunto de propieda-

des, algunas plenamente vinculadas con los intereses la dinastía incaica, que no fueron repartidos en 1535. En ese tiempo Pizarro decía que había reservado a Manco para encomendar al rey y por eso denominamos este conjunto "la encomienda del inca". Posteriormente él cambió de plan, repartiendo todo lo que había reservado a particulares, sobre todo a sí mismo y a sus hermanos.

Aquí repasamos brevemente la secuencia de repartimientos generales que Pizarro hizo desde el Cuzco. También trazamos en líneas generales lo que pertenecía a la "encomienda del inca" en 1535.

Los repartimientos generales

Para entender la actuación de Francisco Pizarro en el reparto de la población andina, es necesario considerarla dentro del contexto de la nueva organización urbana que él estuvo imponiendo sobre el territorio. Hay varios indicios de que Pizarro pensaba dividir su gobernación en dos distritos urbanos. Al principio éstos eran Jauja y Cuzco, pero muy poco después cambió Jauja por Lima (Lohmann Villena, 1986:171). Este plan se mantenía durante todo el tiempo que Pizarro gobernó el territorio andino. En los años posteriores, cuando hizo otras fundaciones, estableció villas dentro de los distritos de sus dos ciudades: Cuzco y Lima.

Las nuevas fundaciones provocaron reformas en los dos distritos. La fundación de Lima y, muy poco después, la de la villa de Trujillo, dieron lugar al traslado de vecinos de Jauja a la costa. Cuando Pizarro fundó las villas de La Plata y Arequipa dentro del distrito del Cuzco tuvo que anular el repartimiento ya hecho para poder acomodar los vecinos de las nuevas villas en el distrito, pues había repartido todo el sur de lo que era el imperio incaico a los vecinos del Cuzco. Aquí nuestro tema es Cuzco y queremos las concesiones de encomiendas que hizo Francisco Pizarro desde esta ciudad. Pizarro y su bando llegaron al Cuzco el 13 de diciembre de 1533. Ha-

bía intentado la fundación de una ciudad en Jauja antes de llegar al Cuzco, pero sus compañeros no se interesaron:

"...fundé esta cibdad [Jauja] y hice é puse en ella justicia y regimiento, y por pregones públicos hice saber á todos que los que quisiesen ser en ella vecinos viniesen á tomar su vecindad y escribirse ante el escribano de la fundición ó del cabildo, para depositalles los indios de esta comarca, cuya visitación é información tenia fecha para hacer el deicho depósito; y declarando así mismo, que no embargante de los dichos vecinos quedasen con sus indios, se les darla sus partes de oro é plata que en el viaje que yo iba á hacer al Cuzco hobiese hasta la fundición, y echado sobre ello todas las diligencias que me parecieron necesarias, ninguno quiso tomar vecindad ni indios ni asentarse por vecino. Visto esto, yo me fui al Cuzco..." (Respuesta de Francisco Pizarro al cabildo de Jauja, Jauja, [27 junio 1534.] Berlanga, 1868, pp.298; Lohmann Villena, 1986, pp. 203-204).

Podemos inferir que, poco después de llegar en el Cuzco, las personas que tenían los requisitos necesarios para avecindarse tuvieron que elegir entre Cuzco y Jauja.

No fue posible terminar con la fundación del Cuzco tampoco. Pizarro regresó a Jauja repentinamente cuando recibió noticias de la llegada de Pedro de Alvarado al Perú. Dejó el reparto de solares y tierras a los vecinos del Cuzco a un teniente y postergó el repartimiento de encomiendas de indios hasta su regreso (Lohmann Villena, 1986:335). Pizarro mismo menciona la postergación del repartimiento en el acto de conceder la encomienda de Paria y Urcos a dos encomenderos españoles en 1535. Sin embargo, parece que expidió algunas cédulas de encomienda antes de irse, pues se ha conservado una cédula de encomienda en nombre de Tomás Vázquez, con data del Cuzco, el 26 de marzo de 1534 (Lohmann Villena, 1986;; Encomenderos y encomiendas, 1942: 1-2). Además, se refiere a un anterior repartimiento general en la cédula de Paria y Urcos.

Pizarro estuvo en Jauja entre abril y agosto del 1534. Hizo el repartimiento de indios a los nuevos vecinos en esa época, pero no antes de ser requerido por el nuevo cabildo el 27 de junio. Él justifica la demora contestando al cabildo que hubiera hecho el depósito:

"...si no fuera porque llegado aquí se supo cómo su Magestad enviaba la orden que en el repartir de los indios é de la tierra se habia de tener é otras mercedes é provisiones con Romazuelas, por lo cual me detuve hasta sabello; é vénido, he visto lo que su Magestad manda, como á todos es notorio, no se puede el dicho repartimiento hacer con tanta brevedad como me es pedido; pero no embargante lo susodicho, porque la tierra y naturales no reciban agravio, entretanto que lo prevenido é mandado por su Magestad haya cumplido efecto, yo entiendo en acabar de hacer la visitación é información de los indios de esta comarca para depositarlos en los vecinos, hasta tanto que el general repartimiento se hace ..." (Berlanga, 1868, pp. 298-299; Lohmann Villena, 1986, pp. 203-204).

Recién a fines de julio y principios de agosto Pizarro hizo los depósitos de encomiendas en Jauja, de los cuales se conservan varias cédulas.¹ Poco después del repartimiento, los nuevos vecinos pidieron el traslado de la ciudad a Lima (Lohmann Villena, 1986:171). En septiembre de 1534, Pizarro hizo un viaje a Pachacamac y antes del fin del año dio sus provisiones a Nicolás de Rivera (llamado "el Viejo") para establecer una población en aquella región (Lohmann Villena, 1986:171-172; 335). Bajó a la costa otra vez en enero de 1535 para fundar la ciudad de Lima (Lohmann Villena, 1986:173-174). En este mismo tiempo decidió realizar otra fundación en la costa. Pasó a Trujillo, donde fundó la villa en marzo de 1535.

1 Lohmann Villena, 1986, p.363; Porras Barrenechea, 1978, pp. 393-394. Es de notar que Francisco Pizarro nunca hizo más que "depositar" los indios en sus futuros encomenderos. Le hubiera resultado conveniente a Pizarro que los documentos mantengan su carácter de "depósitos", pues iba cambiándose de plan. Sin embargo de tener ese aspecto provisional, sus cédulas siempre fueron tratados como cédulas de encomienda por los gobernadores que le siguieron.

Cuzco quedaba todavía por hacer. En junio de 1535 Pizarro se encontró nuevamente en la capital incaica y el 1 de agosto pudo realizar el repartimiento general del distrito. Un registro de lo que se había repartido fue hecho por su secretario, Antonio Picado, en un cuaderno (Porras Barrenechea, 1978: nota 36, p. 394). Sobre la base de éste, fueron preparadas las cédulas de encomiendas para particulares.

El cuaderno se ha extraviado, pero se conocen algunas de las cédulas correspondientes (Lohmann Villena, 1986:365). La cédula de Paria y Urcos, aunque es copia, nos da una idea de cómo fueron preparados. Los párrafos de cabeza y pie seguían un formulario común a todas las cédulas. En el caso del repartimiento general de 1535, si podemos tomar la cédula de Paria y Urcos como ejemplo, el formulario incluía un resumen de las circunstancias en que fue realizado el repartimiento, incluso referencias a la anulación del repartimiento anterior.

Cada cédula incorporó algún párrafo o párrafos conteniendo detalles sobre lo que se concedía al encomendero. En el caso de Paria y Urcos, se transcribió un párrafo del registro, repartiendo los curacas que componían una unidad entre dos encomenderos españoles, cuyos nombres se conservan en la margen izquierda. Se introduce el párrafo con el término "ytem". El formato nos sugiere que el registro fue organizado en una lista. Primero se tomó cuenta de la población por repartir y después, se determinó como a quién repartirla, agregando los nombres de los encomenderos en los márgenes. En el caso de una cédula, referente a algunos curacas en Carangas, parece que el registro fue enmendado posteriormente cuando se traspasó la encomienda de un encomendero a otro. El nombre del nuevo encomendero y la fecha del traspaso aparecen en la margen izquierda debajo del nombre del primer encomendero.

Aunque no podemos profundizar nuestro análisis de las cédulas en este momento, queremos notar que Pizarro pudo repartir curacas en zonas muy lejanas del Cuzco. La cédula establecía los repartimientos de Paria, en el altiplano boliviano de hoy, y Urcos, 30 kilómetros al sur del Cuzco. Acabamos de

mencionar otra cédula para Carangas. Estas dos encomiendas fueron repartidas a vecinos del Cuzco en 1535, pero vinieron a formar parte del distrito de la villa de La Plata después de la fundación de éste en 1539. Pizarro también concedió curacas a vecinos del Cuzco en el territorio que posteriormente vino a ser el distrito de Arequipa. La reformación del repartimiento de 1535 es el tema que ocupará el resto de esta sección.

Pizarro se retiró del Cuzco en los días después de hacer el repartimiento, dejando a su hermano Juan como teniente. Antes de su salida, le dio instrucciones para realizar ciertos cambios en el repartimiento que acabó de hacer. En algunas situaciones previstas, como por ejemplo el retiro de un vecino para volverse a España, Francisco Pizarro dio instrucciones específicas para que tal encomienda fuese traspasada a tal otro español. También hay casos, aunque nos parecen fantásticos, de encomenderos que habían recibido encomiendas que fueron considerados cortas; entonces Juan tuvo permiso para aumentar el número de sus indios. Además, Francisco Pizarro dejó abierta la posibilidad de cumplir los repartimientos con *"los caciques E yndios q[ue] se descubrieren y parescieren q[ue] no están rrepartidos por cedula fyrmada de my n[ombre]"* (abreviaturas desarrolladas por el autor; Lohmann Villena, 1986:85-87).

Juan Pizarro concedió varias encomiendas nuevas en los meses siguientes. Su actuación merece un estudio aparte, pues es un factor importante en el deterioro de relaciones entre Manco Inca y los Pizarro, y pudo haber sido un motivo para el retiro de Manco del Cuzco para después venir a asediar la ciudad. Aquí solamente queremos indicar que sus cédulas, al igual que las cédulas expedidas por Francisco Pizarro, fueron anuladas cuando se hizo el nuevo repartimiento general del Cuzco en 1540.

Mientras que la reforma del distrito de Jauja se hizo al paso de la exploración de la tierra, los cambios en el distrito del Cuzco se postergaron. En primer lugar, con la excepción de la expedición de Almagro a Chile y una corta exploración que alcanzaba la zona del Lago Titicaca, los del bando español no

tenía ningún conocimiento directo de la mayor parte de lo que quedaba al sur del Cuzco. En segundo lugar, en marzo de 1535 corría la voz de que Diego de Almagro había recibido una gobernación contigua a la de Pizarro, hacia el sur. No se sabía a ciencia cierta si el Cuzco caía dentro de sus límites (Porras Barrenechea, 1978: 463-465; Lohmann Villena, 1986: no.53, p. 334; no. 69, p. 337). La contienda que surgió entre los Pizarro y Diego de Almagro afectó cualquier planes que Francisco Pizarro pudiera haber tenido para el sur del imperio incaico.

Con la muerte de Almagro, los Pizarro podían ocuparse en la exploración de la gran región sujeta al Cuzco hacia el sur. En 1538 Hernando y Gonzalo hicieron un viaje hasta la región de Chuquisaca (hoy Sucre), donde fueron mostradas unas minas labradas desde tiempos prehispánicos en Porto (Cieza de León, 1985: caps. LXXVI, LXXIX-XC). A su vuelta, se encontraron con su hermano Francisco, nuevamente en el Cuzco después de tres años de ausencia. Podían obtener también una información acerca de esta región de los almagristas que pasaron por allí a la vuelta de Chile (ver también nota 3). De todos modos, en algún momento hacía fines del año de 1538, nacen los planes para fundar dos pueblos españoles: uno en Chuquisaca y otro en Arequipa.

Estas nuevas fundaciones precisaban la anulación del repartimiento de 1535. En el mismo auto de anulación, Francisco Pizarro explica sus motivos. Se refiere solamente a sus planes para fundar una ciudad en Charcas, citando el descubrimiento de "*minas ricas*" en aquella zona y la conveniencia de poblar una ciudad en sus cercanías para aprovecharlas. Su plan de fundar otro pueblo en Arequipa, en la misma costa del mar cerca de lo que hoy es Camaná, podía haber sido vinculado con las necesidades de la explotación minera, pues era conveniente traer los productos de la minería a un puerto en esa zona.

En el acto de anularlo, Pizarro proporciona una preciosa información acerca del repartimiento de 1535, que por su importancia se cita aquí:

"...poblé de cristianos esta dicha çibdad y rreparti entre los conquistadores que me ayudaron a conquistar la tierra los yndios [y] provincias de que en aquel tiempo se tuvo noticia; y a cabsa de no averse platicado ni entendido la tierra ni las poblaciones della como agora, ni conosçido la manera de su poblaçion, rreparti los yndios y di los rrepartimientos largos, syn visytar la tierra, por rrelaçion de Mango Ynga, y señalé por terminos de la dicha çibdad los dichos rrepartimientos... (Cuzco, 25 enero 1540; Documento 2, ff. 78-78v) No nos debe de sorprender que Pizarro obtuvo informaci3n de fuentes cuzqueñas, sobre todo si tomamos en cuenta que algunas de las cédulas que se han conservado concedan derechos a grupos en regiones que los españoles apenas conocían".²

Pizarro nos informa también que el territorio del primer distrito español del Cuzco se definió con base en los repartimientos mismos, entonces, el hecho de que repartió grupos en los territorios que luego correspondieron a Charcas y Arequipa indica que se dividió el original distrito del Cuzco para formar otros dos distritos urbanos. Como dice también, los repartió "largos". Una parte importante de su reformaci3n fue realizar una reducci3n en el número de indios que tenían los primeros vecinos cuzqueños para poder formar encomiendas adicionales.

Esta política no fue bien recibida por todos los encomenderos afectados y dio lugar a varios pleitos. Aquí examinamos dos de ellos brevemente, con fines de extraer algunos detalles sobre la reformaci3n. Para uno de los pleitos, sobre una encomienda en Carangas que él había dividido para poder acomodar otros encomenderos, queda solamente una declaraci3n de Pizarro, aclarando su actuaci3n al tiempo de la reformaci3n de 1540, copiada en un pleito posterior sobre la misma enco-

2 En la mayoría de los casos, las cédulas del 1 de agosto de 1535 incluyen cifras de poblaci3n (ver, por ejemplo, la cifra en la margen derecha del Documento 1). No hay manera que los españoles pudiesen haber hecho un padr3n en Paria para esta fecha. Evidentemente, los datos referentes a poblaci3n provienen de censos incaicos

mienda. El otro pleito nos presenta el caso de la encomienda de Ubinas, en el distrito de Arequipa. Varias autoridades y personas particulares dieron testimonio sobre diferentes aspectos de la reforma.

En este pleito, un encomendero que tenía indios en el territorio de Arequipa antes de su fundación, Lucas Martínez Vegaso, apeló el recorte de su encomienda a la Audiencia de Panamá. La Audiencia lo amparó, mandando sus provisiones al cabildo de Arequipa, abriendo paso a que se deshiciera la reforma que había hecho Pizarro sobre la cual estaba basada la fundación de su ciudad. Martínez Vegaso tenía dos cédulas de encomienda: mediante la primera, con fecha del 1 de agosto de 1535, Francisco Pizarro le había concedido varios grupos en distintas regiones de Tahuantinsuyo, incluso en Arequipa; por la segunda, de la cual solamente tenemos referencias, Juan Pizarro le concedió el repartimiento de Ubinas. Aunque no conocemos la fecha de ésta última, podemos ubicarla en los meses siguientes a la salida de Francisco Pizarro del Cuzco, cuando Juan Pizarro sirvió como su teniente.³

Para poder fundar Arequipa con un número adecuado de vecinos, se trasladaron algunos de los vecinos del Cuzco que

3 El tema de las encomiendas de Lucas Martínez Vegaso está enredado; Efraín Trelles ha reunido alguna documentación al respecto (1991, pp. 27-28, nota 17, 146-146, 165, nota 24, 168-170). Juan Pizarro fue nombrado teniente de su hermano en marzo de 1535 y ocupaba el cargo hasta ser reemplazado por Hernando a fines de 1535 o principios de 1536 (Lohmann Villena, 1986, nos. 69-70, p. 337; no. 77, p. 338; no. 83, p. 339). Juan tenía instrucciones específicas de su hermano Francisco para repartir ciertos indios a ciertos españoles, pero no figura entre ellas ninguna referencia a la encomienda de Ubinas ni a Martínez Vegaso. Acerca del descubrimiento de Ubinas, Gabriel de Rojas proporciona unos datos importantes: ...en aquel tiempo este testigo fue a las provincias del Collao por defensa de los yndios [y] para anparar los de la gente que yba a descubrimiento de Chile; e questando alía, le enbió a mandar el gobernador don Françisco Piçarro que se viniese por la costa porque hasta entonces no estava visto ni descubierto de cristianos los pueblos que en ella avia; e que sabe que por noticia que tuvo de yndios el dicho Lucas Martínez se le hizo la dicha encomienda por Joan Piçarro... (Justicia 436, no.7, f.37)

tenían indios en Arequipa. También se les recortó el número de sus indios para poder acomodar otros vecinos. Según un informante, unos veinte encomenderos fueron afectados. De los recortes, se crearon otras veinte encomiendas. El encomendero vecino del Cuzco tuvo que presentar sus cédulas *"e con el número que le estaba asignado, se las cumplió todas en la parte donde los dichos conquistadores quisieron"*. En el caso de Martínez Vegaso, le fueron encomendados 1600 indios, *"escocidos en todos los que en aquella sazón tenía en su cabeza"*.

Se conserva la cédula de su encomienda del 22 de enero de 1540, tal como fue reformada por Pizarro (Lohmann Villena, 1986: 370; AGI, Justicia 401, pieza 1, ff. 182-183v). Martínez Vegaso se quedó con una encomienda compuesta por varios grupos en el nuevo distrito de Arequipa, pero ninguno en Ubinas. Mientras tanto, una parte de lo que Martínez Vegaso había tenido en Ubinas fue repartido en Francisco Noguero de Ulloa. Para volver a cobrar lo que había perdido, Martínez Vegaso instigó un pleito en Panamá. No pudo aceptar la pérdida de los Ubinas, a pesar de que, como su contraparte alega, Pizarro había mejorado el número absoluto de sus indios de 1,300 a 1,600. Aún después de la reforma, tuvo uno de los mejores repartimientos en Arequipa (Trelles Aréstegui, 1991:39).

Lo que Martínez Vegaso perdió en Ubinas parece haber sido toda una provincia. Según el teniente de Francisco Pizarro en Arequipa, quien dio su testimonio en el pleito, Pizarro acomodó a cinco encomenderos en los mismos indios. Noguero de Ulloa recibió solamente la parte más grande, después llamada "Ubinas". No podemos identificar los otros cuatro repartimientos con seguridad, pero probablemente son algunos de los que posteriormente componían el corregimiento de Caramas y Ubinas.⁴

4 Miranda, 1925, p. 175. Martínez Vegaso recibió el derecho de recibir tributo de un curaca llamado Catari, entre otros, en el repartimiento del 1 de agosto de 1535. Este repartimiento vino a ser llamado "Carumas" posteriormente. Mediante otros pleitos, Martínez Vegaso estableció su derecho a Carumas y a otro repartimiento llamado Cochuna, también en

Sabemos que Pizarro dio provincias enteras en encomienda. Por ejemplo, dio la provincia de Chucuito al rey; repartió Charcas y Caracara a sus hermanos Hernando y Gonzalo; repartió una de las provincias en que fueron divididos los Collas a Francisco de Carvajal; y, finalmente, concedió las dos provincias de Pacajes a sí mismo (Julien, 1983: 9-33, map 1).

El caso de la provincia de Carangas podría ser parecido. El único documento que se ha conservado de un pleito sobre Carangas es un auto de Francisco Pizarro. En éste Pizarro apoya a Lope de Mendieta, a quien él había dado una encomienda en la provincia de Carangas en el reparto de 1540. Pizarro resume el caso en el auto refiriéndose a que Alonso de Orihuela, en nombre de su hermano Antonio, había pedido posesión de dos curacas que le fueron concedidos en una "cédula vieja". Podemos inferir que Orihuela pidió los mismos caciques que Pizarro había repartido a Mendieta en 1540. Igual que el pleito sobre Ubinas, esta gestión fue percibida como un ataque contra la reforma, por lo menos lo apercibió como tal Francisco Pizarro.

La historia de la concesión y traspaso de las encomiendas de Carangas es compleja y difícil de trazar, a pesar de que se ha conservado una riqueza de cédulas de encomienda de los primeros gobernadores del Perú. Aquí solamente ofrecemos un esquema de cómo la provincia fue dividida durante de las primeras décadas de administración española (Tabla 1). Podemos ver que la división de Carangas en cuatro encomiendas fue efectuada en 1540 cuando Francisco Pizarro hizo la reformación de sus primeras concesiones. Aunque otros encomenderos fueron acomodados por sucesión o por la concesión de alguna renta a la Compañía de Lanzas y Arcabuces, respetan la división que hizo Pizarro.

el territorio que luego comprendió el corregimiento de Carumas y Ubinas. En otro lugar hemos argumentado que el sistema de corregimientos se basa en los límites de provincias incaicas (Julien, 1993, pp. 181-182)

La documentación para el periodo anterior a la reforma indica que Pizarro dividió por lo menos una encomienda en Carangas. Tenemos una cédula con fecha del 1 de agosto de 1535. Los nombres de los curacas y pueblos nos permiten identificar que la encomienda que posteriormente se conocía con el nombre de Chuquicota y Sabaya, además de otra que fue llamada Corquemarca y Andamarca, fue comprendida en esta cédula. El hecho que surgió una contienda entre Orihuela y Mendieta ayuda confirmar esta identificación.⁵ Bien pudiera haber incluido esta encomienda a Totora y Urinoca, pero los nombres no permiten ninguna identificación.

Una vez que se pone en evidencia la secuencia de repartimientos generales, sobresalen algunas concesiones de encomienda hechas por Pizarro fuera de las fechas de aquellos. ¿De dónde procedían los grupos encomendados en fechas extraordinarias? Dadas las instrucciones que Pizarro dio a los gobernadores del Cuzco, sabemos que se tornó a encomendar indios dejados por otro encomendero. En estos casos la nueva cédula hace referencia a la cédula anterior para encadenar el título (Lohmann Villena, 1978: 85-87). Pizarro menciona otra fuente de indios por encomendar: para fundar la villa de La Plata, refiere que tuvo que hacer un nuevo repartimiento de indios *"ansy de lo que al presente sirven a los vecinos desta çibdad [Cuzco] dende el primer rrepartimiento como otros que se an descubierto y espero en Dios que se descubriran que están en comarca"* Entonces, una fuente de lo que se repartía extraordinariamente eran los grupos que se iban "descubriendo". Las palabras no suenan falsas, pues Pizarro y su bando no conocían el territorio y bien pudieran haberse encontrado con grupos que no habían visitado antes; pero los grupos que nos interesan sí formaban parte

5 En la cédula del 1 de agosto el nombre de Orihuela aparece en la margen Izquierda debajo del nombre de Isasaga con esta anotación: "Antonio Orihuela en veynte e dos de dizienbre". Interpretamos esta anotación de la siguiente manera: Isasaga recibió la encomienda en el repartimiento general; el 22 de diciembre -probablemente del mismo año- fue transferido a Antonio Orihuela en algún momento, Pizarro devolvió por o menos una parte de esta encomienda a Francisco de Isasaga

del imperio, y una gran parte son de la región alrededor del Cuzco. ¿Por qué no fueron encomendados en 1535? Quizás Manco u otros miembros de la élite cuzqueña no había informado bien a Pizarro. No obstante, tenemos motivos para pensar que hubo otra fuente de indios por encomendar. En el pleito sobre Ubinas, la contraparte de Lucas Martínez Vegaso hace referencia a una cédula que Martínez Vegaso mostró a Pizarro en el Cuzco en 1540:

"...que tenía, segun él dize, no de todos los de Vbina sino de çient yndios en ellos; e que dado caso que diga que los poseyó, questo es falso porque aquellos yndios servían al Ynga y él los dio al dicho Marques nuestro gobernador y el dicho Marques, quitándolos de sí mismo, los encomendó al dicho Nogueral de Villoa; y así nunca el dicho Lucas Martínez los pudo poseher".

Manco no soltó todo a Pizarro; al menos reservó a un grupo pequeño en Arequipa.⁶ Otra fuente de indios por encomendar son grupos que fueron reservados en 1535, que de alguna manera permanecían sujetos directamente de Manco. Cuando damos una nueva lectura a la documentación, empezamos a detectar la existencia de todo un conjunto de encomiendas en la región del Cuzco y en provincias que no fueron repartidas en 1535, que comprende algunos grupos vinculados estrechamente con la dinastía incaica. A este conjunto llamamos "la encomienda del inca".

La encomienda del inca

Reunimos en una lista algunas de las encomiendas concedidas fuera de las fechas de los repartimientos generales (Tabla 2). Todos parecen haber sido encomendados nuevamente, excepto en el caso de la encomienda de Gonzalo Pizarro, que in-

6 No podemos identificar cual grupo podría ser éste a que se refiere, a pesar de tener la cédula de encomienda mediante la Pizarro concedió a los caciques de Ubinas a Nogueral de Ulloa (Justicia 436, no. 7, ff. 63v-64v)

cluye un grupo encomendado anteriormente en Alonso de Orihuela (ver Tabla 4).

Es de notar que un buen número de los grupos alistados habita la región alrededor del Cuzco; no fácilmente se explican por haber sido recién "descubiertos". Más llamativo aún es que varios de ellos son de estrecho interés de la dinastía cuzqueña, sobre todo entre los grupos que Pizarro encomendó a sus dos hermanos, Hernando y Gonzalo (Tablas 3 y 4). Por ejemplo, la encomienda de Hernando incluía Ollantaytambo, Calca, Amaybamba y Piccho, lugares que pertenecían a las panacas de Pachacuti y Thupa Inca (Rowe, 1990:140-141). La encomienda de Gonzalo incluía algunas propiedades de Thupa Inca (Guayllabamba, Pucara y Quipa; ADC, Colección de papeles de Vicente José García, ff. 886-886v).

Vale tanto la documentación que no se ha conservado como la que podemos ver hoy, entonces, debemos incluir la encomienda de Francisco Pizarro en nuestro análisis. Se ha extraviado la cédula de la encomienda cuzqueña de Francisco Pizarro, pero podemos reconstruir una lista de grupos que la componían (Tabla 5). Paralelamente a lo que tenían sus hermanos, su encomienda incluía algunas propiedades en la región del Cuzco, además de otras situadas en la región de Collasuyo. Sobresalen en la lista dos propiedades que habían pertenecido a Huayna Cápac (Yucay, Tono y Avisca; Levillier, 1918-1922, tomo I:198).

Ahora bien, además de las unidades como Ollantaytambo y Calca, que fácilmente se ligan a la dinastía cuzqueña, fueron encomendados otros grupos provinciales. Por ejemplo, Caracara y Charcas fueron encomendados a Gonzalo y Hernando Pizarro.⁷ Andahuaylas se incluye en la lista. Es im-

7 El texto de las cédulas de encomienda de Hernando y Gonzalo Pizarro y el análisis de su contenido aparece en el tomo *Qareqara - Charca. Fuentes para el estudio de una confederación sud-Aymara*, editado por Tristan Platt, Theres Bouysson Cassagne, Olivia Harris y Thierry Saignes, que se publicará por el editorial CID de La Paz

posible pensar que Andahuaylas fuera "descubierto" después de 1535. ¿Por qué permaneció Manco con éstas, soltando otras propiedades a Pizarro?

Quedan muchas interrogantes, pero en vez de aventurar respuestas en este momento, queremos tocar otro punto que requiere nuestra consideración. Es necesario entender los motivos de Manco cuando traspasó algunas provincias y grupos en vez de otros al bando español, pero nos quedan muy oscuras. ¿Qué significaban para Manco los repartimientos de indios que hacía Pizarro? ¿Entendía que, por lo menos en papel, le habían quitado su imperio y ya era solamente un curaca de un repartimiento importante? Bien pudo haber ocurrido que él pensara que estaba recompensando la ayuda de los españoles, pocos en número en ese momento, con un tributo que no le parecía ser ninguna amenaza a la función de su Estado. Lógicamente, los españoles tenían que comer y tan poca gente no iba a comer tanto. Son meras especulaciones, pues la documentación no se rinde a dar una visión incaica de los eventos.

Son más transparentes los motivos que pudiera tener Francisco Pizarro en este tiempo, pues dejan huellas en la documentación, aun cuando este personaje quiere encubrir sus pasos. Gracias a una visita al Perú realizada por el obispo de Panamá, Tomás de Berlanga, se realizó una pesquisa secreta en Lima entre agosto y octubre de 1535 que tocaba el tema de los repartos. A Berlanga le interesaba tanto el repartimiento de oro y plata que se hizo después de la entrada española al Cuzco como las encomiendas de indios que Pizarro pudo haber concedido al rey. Por una cédula del 8 de marzo de 1533, el monarca español había mandado que Pizarro le diese la encomienda de todas las "cabeceras" en el nuevo reino (De la Puente Brunke, 1992: 19-20). Durante el curso de la pesquisa, varios testigos mencionaron que Pizarro reservaba "el Inga" para el rey. Así, todo el tesoro que se podía rescatar de los señores del Cuzco le pertenecían también al rey. Como prueba de las intenciones de Pizarro, se citó una réplica que él había dado a un requerimiento que le fue puesto por el cabildo de Jauja, en la cual expone lo siguiente:

"...digo que á lo que vuestras mercedes dicen de estar escondida y enterrada mucha cantidad de oro en el Cuzco, y que por haber dejado mandado que ninguno tomase é recibiese oro ninguno ni que se buscasse, so cierta pena, su magestad pierde su quinto é otras cosas que aquí no espreso, su Magestad ha enviado á que se señalen y dejen los caciques y cabeceras de provincias que parecieron ser cumplideros á su estado é patronato é corona real, é así se dejar é dejarán, é por ser aquella ciudad del Cuzco la cabecera y el señor delta el principal, se le ha dado é señalado; por tanto el oro que en ella y en los otros pueblos se descubriere y hallare, pareciendo ser de esta cabecera é cacique é de los señores pasados, es de su Magestad é no de otro ninguno..." (Berlanga, 1868: 301; Lohmann Villena, 1986:203-204).

Pizarro podía haber tenido buenas intenciones, pero parece que no se habían formalizado en ningún documento, pues uno de los testigos, Gregorio de Sotelo, anota que las intenciones no dieron lugar a un acto:

"...sabe que no se le ha dado nada dello á su Magestad, ni nombrado al señor del Cuzco, ni los oficiales han fecho sobre ello diligencia alguna que este testigo sepa..." (Berlanga, 1868, p. 242).

Aunque Pizarro pudiera haber hecho la encomienda en algún momento posterior, las circunstancias mediaban en contra. No se sabía en ese momento si Cuzco pertenecía a la gobernación de Manco, como antes hemos mencionado. Además, en este mismo tiempo, las relaciones entre los Pizarro y Manco se deterioraron. Merece la pena abrir este tema para explorar cómo las concesiones de encomienda, sobre todo las concesiones de Juan Pizarro, pudieran haber afectado la cooperación entre socios que había prevalecido en los primeros tiempos. Parece que una vez que Manco se retiró del Cuzco, desvaneció la idea de conceder a éste al rey.

De todos modos, sin que fuera del Perú se supiera lo que el rey perdía, una vez que el control se restableció en el Cuzco, Pizarro repartió las unidades que antes fueron reservados. Pa-

rece que Berlanga no hizo ninguna documentación acerca de lo que había pertenecido a "la encomienda del Inca". No hubo protesta cuando Pizarro la concedió a particulares. Quizás no se dio cuenta de la magnitud de lo que perdía la corona.

Epílogo

La encomienda del inca podría haber sido una cosa efímera, solamente durante un tiempo corto antes de que fuera repartido entre varios encomenderos. No obstante, existen evidencias de que seguía teniendo una importancia para los incas. No fue del todo olvidado, pues en una gestión posterior Paullu Inca pidió "*que el Rey le hiciésemos merced de los indios é tierras que Mango Inga, su hermano, tenia al tiempo que se alzó, pues por haberse alzado nuestro servicio lo había perdido*" (Real cédula, Sevilla, 29 noviembre 1541; Medina, 1888-1902, tomo VI:198). A lo cual el rey respondió mandando una cédula al respecto a su gobernador, Vaca de Castro:

...é porque nos queremos ser informado qué indios é tierras tenía el dicho Mango Inga al tiempo que se alzó, yo vos mando que enviéis ante Nos al nuestro Consejo de las Indias, relación dello y en cuyo poder están, é qué tanta cantidad de tierra é indios e y cómo están y si será bien hacer merced de todo ello ú parte dello al dicho Paulo Inga, para que por Nos visto se provea lo que convenga (Real cédula, Sevilla, 29 noviembre 1541; Medina, 1888-1902, tomo VI:198).

Dudamos que el rey recibiera la información que pedía.

No solamente en la petición de Paullu, sino también en las negociaciones entre los gobernadores españoles y los incas de Vilcabamba podemos ver que este conjunto de propiedades seguía teniendo importancia.

Las negociaciones con los incas de Vilcabamba rodeaban en torno a la concesión de encomiendas. Para que Sayre Thupa saliera de Vilcabamba, el Marqués de Cañete le encomendó

*“los yndios de Yucai que estuuoo [así] encomendado en don Francisco Piçarro, menor hijo del marques don Francisco Piçarro, difuntos, y de Xaquixaguana, Guaylla, Quipa y Pucarra [debe leer: Pucara], questuoo encomendado en Francisco Hernandez Xiron, vecino del Cuzco, difunto, questan vacos.”*⁸ Hernández Girón tuvo la parte cuzqueña de la encomienda de Gonzalo Pizarro. Esta encomienda fue traspasada a Beatriz Coya, la hija de Sayre Thupa, y luego formó la base del Marquesado de Oropesa (Villanueva Urteaga, 1970:1-184; Rostworowski de Diez Canseco, 1970: 153-267; Lohmann Villena, 1948-49:104-105). Seguía siendo objeto de interés entre los descendientes de los incas hasta mediados del siglo XVIII (Rowe, 1982).

Además de la palabra, los actos, las intenciones y las sombras nos cuentan del pasado.

8 ADC, Colección Betancur, tomo 7, ff. 20-24. Agradezco a John H. Rowe por facilitarme una transcripción de este documento. He desarrollado las abreviaturas y añadido puntuación y mayúsculas

BIBLIOGRAFÍA

Siglas usadas

ADC - Archivo Departamental del Cuzco

AGI - Archivo General de Indias, Sevilla

ADC, Colección Betancur, tomo 7

ms. Cédula de encomienda del Marqués de Cañete a Sayri Tupa, Los Reyes, 13 enero 1558.

ADC, Colección de Papeles de Vicente José García

ms. Probanza de Martín García de Loyola. Preguntas añadidas en 1588. ff. 884-886v.

AGI, Charcas 56

ms. Consulta en que el presidente de la Plata haze rrelacion de los seruiçios y calidad de don Fernando Ayra Arriutu..., 1630.

AGI, Justicia 401, pieza 1

ms. Lucas Martínez Begazo, vezino de la ciudad de Arequipa, con los herederos del capitán Geronimo de Villegas, difunto en la misma ciudad, sobre el derecho al repartimiento de yndios de Taracapa y Arica, 1556.

AGI, Justicia 406, no. 6

ms. El comendador Hernando Pizarro detenido en la mota y fortaleza de Medina sobre el cumplimiento de una Real Cédula..., 1564.

AGI, Justicia 436, no. 7

ms. El fiscal de Su Magestad con Lucas Martínez Vegaso, vecino de la ciudad de Arequipa, sobre derecho a unos yndios de Ubinas, 1564.

AGI, Justicia 449, no. 1, pieza 2

ms. El fiscal con los hijos herederos del capitán Pedro Anasco sobre la situación que este tubo en el repartimiento de yndios de Calca, 1577.

AGI, Justicia 658, no. 2

ms. El fiscal de Su Magestad con Antonio Alvarez, vecino de la ciudad de La Plata, sobre el derecho a una encomienda de yndios en aquel distrito, 1567.

AGI, Justicia 1125, no. 5, ramo 1.

ms. El capitán Cristoual Barua con el adelantado Juan Ortiz de Çarate sobre los yndios moyosmoyos, 1572.

Berlanga, Tomás

1868 *Pesquisa hecha en Lima por el Obispo de Tierra Firme, llamada Castilla del Oro, D Fr. Tomás de Berlanga, sobre la conducta de Francisco Piçarro, Alonso Riquelme, Antonio Navarro, gobernador, tesorero, y contador de la Real Hacienda en aquel Reino.* Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias, editado por Luis Torres de Mendoza, tomo IX, pp. 237-332. Imprenta de Frías y Cía., Madrid.

Cieza de León, Pedro de

1985 *La Guerra de las Salinas.* Obras Completas, II, Las Guerras civiles Peruanas, editado por Carmelo Saenz de Santa María, pp. 1-154. Monumenta Hispanoindiana, II. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", Madrid.

De la Puente Brunke, José

1992 *Encomiendas y encomenderos en el Perú; Estudio social y político de una institución colonial.* Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla, Sección Histórica, no. 14. Sevilla.

Hampe Martínez, Teodoro

1979 "Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561". *Historia y Cultura*, 12, pp. 75-117. Museo Nacional de Historia, Lima.

Julien, Catherine Jean

1983 *Hatunqolla: A View of Inca Rule from the Lake Titicaca Region*. Series Publications in Anthropology, vol. 15. University of California Press, Berkeley.

1993 *Finding a Fit Archaeology and Ethnohistory of the Incas. Provincial Inca; Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*, editado por Michael A. Malpass, pp. 177-233. University of Iowa Press, Iowa City.

Levillier, Roberto

1918-22 *La Audiencia de Charcas, Correspondencia de presidentes y oidores*. Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Madrid. III tomos.

Lohmann Villena, Guillermo

1948-49 *El señorío de los Marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Anuario Historia del Derecho Español, Madrid.

1986 *Francisco Pizarro. Testimonio. Documentos oficiales, cartas y escritos varios*. Monumenta Hispano-Indiana, V Centenario del Descubrimiento de América, III. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América "Fernández de Oviedo", Madrid.

Loredo, Rafael

1940 "Relaciones de repartimientos que existían en el Perú al finalizar la rebelión de Gonzalo Pizarro". *Revista de la Universidad Católica del Perú*, tomo VIII, pp. 51-61.

1958 *Los repartos. Bocetos para la nueva historia del Perú*, Lima.

Medina, José Toribio

1888-1902 *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo*. Imprenta Ercilla, Santiago de Chile. 30 tomos.

Miranda, Cristóbal de

- 1925 *Relación hecha por el Virrey D. Martín Enríquez de los oficios que se proveen en la gobernación de los reinos y provincias del Perú, 1583. Gobernantes del Perú, Cartas y Papeles, Siglo XVI*, editado por Roberto Levillier, vol. 9, pp.114-230. Imprenta de Juan Pueyo, Madrid.

Porras Barrenechea, Raúl

- 1978 *Pizarro*. Editorial Pizarro, S. A., Lima.

Rostworowski de Diez Canseco, María

- 1970 "El repartimiento de Doña Beatriz Coya en el valle de Yucay". *Historia y Cultura*, 4, pp. 153-267. Museo Nacional de Historia, Lima.

Rowe, John Howland

- 1982 "Genealogía y Rebelión en el Siglo XVIII". *Histórica*, vol. VI, no. 1 (julio), pp. 65-85. Lima.

- 1990 "Machu Picchu a la luz de documentos de Siglo XVI". *Histórica*, vol. XIV, no. 1 (julio). Lima.

Trenes Arestegui, Efraín

- 1991 *Luca Martínez Vegazo: Funcionamiento de una encomienda peruana inicial*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Vaca de Castro, Cristóbal

- 1908 "Ordenanzas de tambos, distancias de unos a otros, modo de cargar los indios y obligaciones de las justicias respectivas hechas en la ciudad del Cuzco en 31 de mayo de 1543". *Histórica*, tomo 3, pp. 427-492. Instituto Histórico del Perú, Lima.

Villanueva Urteaga, Horacio

- 1970 "Documentos sobre Yucay en el Siglo XVI". *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, no. 13, pp. 1-148. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco, Cuzco.

TABLA 1. ENCOMIENDAS DE INDIOS EN LA PROVINCIA DE CARANGAS

1535	[Colquemarca, Andamarca, Chuquicota y Sabaya] [Totora] [Urinoca]	Francisco de Isasaga [Antonio de Orihuela, vernota 5] ? ?
1540	[Totora] [Colquemarca y Andamarca] [Chuquicota y Sabaya] [Urinoca]	Francisco de Retamoso Francisco de Isasaga Lope de Mendieta Gómez de Luna
1548	[Totora] [Colquemarca y Andamarca] [Chuquicota y Sabaya] [Urinoca]	Francisco de Retamoso Francisco de Isasaga Lope de Mendieta Gómez de Luna
1561	Totora Colquemarca y Andamarca Chuquicota y Sabaya Urinoca	Juan Ortiz de Zárate Pedro de Córdova ; Francisco de Isasaga (hijo) García de Mendoza Antonio Alvarez
1583	Totora Colquemarca y Andamarca Chuquicota y Sabaya Urinoca	Lanzas y arcabuces ; Mayor Verdugo, Alvaro de Escobar Lanzas y arcabuces ; Pedro de Isasaga Lanzas y arcabuces ; Mayor Verdugo Mayor Verdugo

Fuentes: Miranda, 1925, pp.139-140; Hampe Martínez, 1979, pp. 84-85; Loredó, 1958, pp. 172-175; 1940, pp. 54-55, 57; AGI, Justicia 658, núm 2, ff. 68v-69, 119-120, 373-375; AGI, Justicia 1125, núm 5, ramo 1, ff.31v-33.

Nota: Nosotros hicimos la correspondencia entre encomenderos y encomiendas, aplicando los nombres que vinieron a ser usados en la década de los '70 y '80 a lo que a nuestro parecer son los mismos repartimientos en tiempos anteriores.

TABLA 2. ALGUNAS ENCOMIENDAS CONCEDIDAS FUERA DE LAS FECHAS DE LOS REPARTIMIENTOS GENERALES

1535, 1 agosto	Repartimiento general
1536, 18 abril	Manco Inca se retira del Cuzco, dando inicio a una campaña militar contra los españoles que durará 13 meses.
1537, mayo	Fin de la guerra. Diego de Almagro se apodera del Cuzco.
1538, 23 febrero	Derrota de Diego de Almagro en las afueras del Cuzco.
1538, agosto	Francisco Pizarro vuelve al Cuzco después de una ausencia de tres años. Hernando y Gonzalo están fuera del Cuzco, explorando el Collao con Paullu Inca
1538, 22 noviembre	<u>Encomienda</u> : cacique Guanaranda, señor de Pitamarca, y cacique Astaca en Tacna a Pedro Pizarro.
1539, 18 marzo	<u>Encomienda</u> : segunda persona de Pocoleyza a Pedro Portocarrero.
1539, 22 marzo	<u>Encomienda</u> : cacique yunga Xampiri y otros en la provincia de Condesuyo a Juan Ramírez.
1539, 15 abril	<u>Encomienda</u> : Andahuaylas a Diego Maldonado;
1539, 20 abril	<u>Encomienda</u> : Así oda: Atuncana y otros a Paullu Inca.
1539, 26 o 27 abril	<u>Encomienda</u> : Vitcos, Vilcabamba, Ollantaytambo, Calca, Toayma, etc., y Chayanta (Hurinsaya) a Hernando Pizarro
1539, 1 mayo	<u>Encomienda</u> : Guaylar al convento de Santo Domingo.
1539, 23 mayo	<u>Encomienda</u> : Linpipata al convento de La Merced.
1540, 25 enero	Anulación del repartimiento de 1535.

- 1540, 6 marzo Encomienda: Wimpilla y Quisalla a Gómez de Mazuelas.
- 1540, 7 marzo Encomienda: Anta, Xaquixaguana, Pucara, Caracara, Collaguas, etc., a Gonzalo Pizarro.

Fuentes: Lohmann Villena, 1986, pp.344, 367-369; Cieza de León, 1985, II, caps. LXXVII-LXXIX-XCI; AGI, Justicia 406, no. 6, ff. 51-54; AGI, Charcas 56 [sin foliación].

**TABLA 3. LA ENCOMIENDA DE HERNANDO PIZARRO
(EXPEDIDA EN EL CUZCO, ABRIL 1539)**

Provincia de Chinchasuyo:

- Pueblos de Mayo y Sierra y Tomebamba (cacique Curiata [Curiara])
- Pueblo de Urco [Uro] (cacique Curima)
- Otro pueblo (cacique Atapoma)
- Pueblo de Tanbo
- Pueblo de Chauca [Calca] (cacique Tito)
- Valle de Comaybamba [Amaybamba] (cacique Xuaxca)
- Valle de Pisco [Picchu] (caciques Guaxani [Quaxani] y Choyarcoma [Chogarcoma])
- Pueblo de Biticos
- Valle de Bilcabanba

Provincia de Condesuyo:

- Pueblo de Chuco (caciques Atao, Quipa y Axama)

Provincia de los Canas:

- Caciques Guanco y Tinta

Provincia de Condesuyo [Debe leer: Andesuyo]:

- Pueblo de Callan (cacique Ymamanchaca)
- Pueblo de Pacamarca (principal Mancho)
- Pueblos de Pacallata and Tauapaca (principal Cayasis)
- Pueblo de Guayacare (principal Alloa)
- Pueblos de Chamanto y Paucarpate (señor Puilo)
- Pueblo de Pacomuncho (principal Mancho)
- Pueblo de Cary (principal Atapoma)...
- Pueblo de Chunpallata (principal Cuxi)
- Pueblo de Quicha (principal Rumaayta)
- Pueblo de Candio (Parco)

En los yungas

- Valle de Tonima [Toayma]

[Urcos]

- Pueblo de Urcomarca (señor Atapoma)

Otro pueblo con dos poblezueros (principal Chuquina)
Tanboquin (cacique Puingachuma)
Pueblo de Choro con otro poblezuero (principal Maranga)
Poblezuero de Yquico (principal Abiacaxa)
Pansipate
Acoyta
Suybita (cacique Yneenache)
Chilbanbaca (principal Pubillasilla)
Buchunga (principal Guaman)
Tasmaro (principal Caruavena)
Pomacollo (principal Parmabate)
Chuquicarando (donde Atapoma tiene su casa)

Provincia de Charcas:

Consara y Urinsaya

Provincia de Chichas:

Urinsaya

Fuentes: AGI, Justicia 406, no. 6, ff. 51-54 (con algunas enmiendas según otra copia en AGI, Justicia 449, no. 1, pieza 2, ff. 53-55v entre corchetes).
Nota: Proporcionamos detalle solamente en el caso de los grupos cuzqueños. La cédula es bastante deforme, y aunque se ha corregido algunos nombres con otra copia, no se solucionan los problemas, sobre todo para los grupos para la provincia de Condesuyo [Andesuyo].

**TABLA 4. GONZALO PIZARRO'S ENCOMIENDA, AWARDED
BY FRANCISCO PIZARRO IN CUZCO, 7 MARCH
1540**

Provincia de Chinchasuyo

Pueblo de Anta (cacique Cotinga Catapinga), 150 indios

Pueblo de Xaquixaguana, 150 indios

Pueblo de Conchacalla (cacique Urco Sapa)

Pueblo de Quiquijana, 200 indians

Pueblo de Quico (cacique Aucax)

Pueblo de Guarocondo (cacique Moite)

Pueblo de Quileba (principal Colina)

Toya (principal Machaguas)

Coya (cacique Coxipaucar)

Paulo (principal Acostopar)

Clamo (principal Cogimi)

Pueblo de Lanbaqui (principal Guamanalla)

Pueblo de Canco (cacique Aucaipullo)

Pueblo de Patacone (cacique Maquile)

Pueblo de Tocoja (cacique Llaquixaguanca), 30 indios

Gualla en los Andes (cacique Suxa)

"E otro que se llama Gualla con los otros principales
Marcoa y Sayallos que mas fueren mios y el cacique Maico
con quatrocientos yndios"

Provincia de Charcas (dos entregas)

Provincia de Caracara (dos entregas)

Provincia de Collaguas

Provincia del Collao

Pueblos de Pucarani [Debe leer: Pucara] y Quipa, 150 indios

Valle de Gualla

Cacique Guataoma, "señor del pueblo de Gualla con el dicho
pueblo... por dejación que en mi hizo Alonso de
Orihuela".

Fuente: AGI, Charcas 56 [sin foliación]. Nota: Proporcionamos detalle sola-
mente en el caso de grupos de la región del Cuzco o que tenían una
vinculación con la dinastía que podemos identificar.

Cómo Francisco Pizarro se apoderó del Perú

John H. Rowe

El imperio de los incas, llamado "el Perú" por los españoles, fue probablemente el mayor poder militar en el Nuevo Mundo cuando los españoles llegaron, pero Francisco Pizarro logró someterlo con una pequeña compañía de unos 168 aventureros españoles, sin resistencia. Dos años y medio más tarde, los incas se rebelaron y entonces hubo duros combates. Los incas ganaron algunas veces y perdieron otras veces; finalmente la rebelión fue sofocada. La rebelión no es ningún problema. La codicia de los españoles lo provocó y el resultado se entiende en términos militares. El problema es el éxito original de Pizarro y su compañía: ¿por qué encontraron tan poca resistencia inca?

Resulta que los incas acabaron de hacer una guerra civil en torno de la sucesión imperial. Pizarro y su compañía de españoles llegaron y secuestraron a Atau Huallpa, el vencedor. Los dirigentes del bando de Huáscar, el vencido, pidieron socorro de los españoles. Estos exigieron sumisión como precio de la alianza; los desesperados del bando vencido tuvieron que consentir.

No es ninguna novedad reconocer que la guerra civil de los incas fue un factor importante en el establecimiento del dominio español. Lo que no se ha estudiado adecuadamente es la influencia de la guerra civil en el trato de los dirigentes incas

con los españoles.¹ Hemos estado demasiado inclinados a creer las relaciones de Francisco Pizarro. Este capitán tuvo dos secretarios, Francisco de Jérez y Pedro Sancho, que escribieron las relaciones oficiales de la expedición. Estas relaciones dan a conocer la versión de la historia que Pizarro quiso hacer creer a la gente, una versión que omite algunos datos importantes y deforma otros, para presentar al capitán de la manera más favorable. Felizmente, hay varios informes independientes escritos por otros miembros de la compañía que nos permiten corregir los defectos de las relaciones oficiales. Me refiero en particular a los informes de Hernando Pizarro, Juan Ruiz de Arce, Diego de Trujillo y Pedro Pizarro, junto con los anónimos atribuidos equivocadamente a Cristóbal de Mena y Miguel Estete. Hay también algunos otros escritores que disfrutaron de fuentes próximas a los acontecimientos, como Gonzalo Fernández de Oviedo, Juan de Betanzos, y Pedro de Cieza de León. Hay suficiente conformidad entre los testigos independientes en cuanto a los puntos clave para justificar una revisión crítica de la versión oficial de Pizarro.

La guerra civil de los incas fue en parte la consecuencia de la llegada de la primera enfermedad europea. Una epidemia de viruela o sarampión se manifestó en el imperio inca en 1528. Sus informantes incas contaron a Cieza de León que más de 200,000 personas murieron en esta epidemia.² Entre otros murió el emperador Huayna Capac y otros personajes importantes del gobierno. Huayna Capac había pasado los últimos 11 años de su reinado haciendo campañas en la provincia de Quito. Cuando salió del Cuzco para Quito, nombró dos gobernadores en la capital. Los dos murieron en la epidemia y Huayna Capac no tuvo tiempo de nombrar otros antes de su propia muerte.

La epidemia desorganizó la sucesión imperial. En teoría,

-
- 1 Edmundo Guillén nos aconsejó prestar atención a la actividad de los Huáscaristas en las muertes de Atau Huallpa y Chalcu Chima (Guillén Guillén, 1978, nota 1, pp. 47-48)
 - 2 Cieza de León, 2a pte., cap. LXIX; 1985, pp. 199-200

el emperador tenía poder absoluto, hasta poder nombrar como sucesor cualquier de sus hijos, pero había un orden de precedencia que se debía respetar. Los incas realizaban adivinaciones para determinar si un acto propuesto sería fausto o infausto y este procedimiento fue también un elemento en la selección de un sucesor.

Huayna Capac escogió su sucesor en su lecho de muerte y el primer sucesor nombrado murió en la misma epidemia que mató a su padre. El segundo nombrado fue un hijo llamado Huáscar, quien estuvo en el Cuzco, pero la adivinación salió adversa en su caso. El sacerdote fue a avisar a Huayna Capac, pero encontró al emperador muerto. A pesar del resultado de la adivinación, el sacerdote envió a decir a Huáscar que su padre lo había nombrado su sucesor.³

Huáscar tenía apenas 19 años en 1528 y carecía totalmente de experiencia de administración civil y mando militar. Sus amigos fueron otros jóvenes igualmente sin experiencia y ellos lo animaron a tomar el poder inmediatamente y mandar de su propia autoridad, sin esperar las instrucciones que Huayna Capac le hubiese dejado ni aceptar los consejos de los asesores de su padre. Como no se había nombrado nuevos gobernadores para reemplazar a los que murieron en la epidemia, no hubo otra autoridad en la capital para intervenir. Huáscar se dejó persuadir; se hizo coronar inmediatamente y tomó por consejeros dos medios hermanos que no tenían más experiencia que él. Repartió dones y puestos a sus amigos jóvenes y a las personas que lo habían apoyado en vida de su padre. Cuando los consejeros de su padre llegaron de Quito, los mandó matar, sin verlos ni escuchar lo que tenían que decir. Huáscar simplemente tomó el poder de por sí, en rebelión abierta contra el régimen de su padre.

Parte del ejército de Huayna Capac había quedado en Quito, con muchos oficiales de capacidad y experiencia. Cuan-

3 Sarmiento de Gamboa, cap. 62; 1906, p. 111

do las noticias de lo que había pasado en el Cuzco llegaron a Quito, estos oficiales se dieron cuenta de que era poco probable que el nuevo gobierno premiase sus servicios. Atau Huallpa, otro hijo de Huayna Capac, había quedado en Quito con el ejército y los oficiales lo buscaron y le ofrecieron apoyo si tomaba para sí la gobernación de la provincia. Atau Huallpa era unos cinco años mayor que Huáscar y tenía alguna experiencia militar. Aceptó la propuesta de los oficiales y mandó un recado a Huáscar anunciando que estaba gobernando Quito en su nombre.

Huáscar se enfureció, pero no se sintió lo suficientemente seguro para tomar medidas serias. Contestó el primer mensaje de manera ambigua y Atau Huallpa interpretó la contestación como una comisión para gobernar. Después de un tiempo, cuando Huáscar se sintió más seguro, mandó decir a su hermano que se presentase en el Cuzco. Atau Huallpa no hizo caso del comparendo, pero envió regalos y protestaciones de lealtad. Huáscar rechazó los regalos y envió un ejército para traer preso a su hermano. Se produjo una batalla en Ambato que Atau Huallpa ganó. El general en jefe de Atau Huallpa fue Challcu Chima, un genio militar nunca vencido en combate. En una campaña de seis meses, este general destruyó los ejércitos de Huáscar, uno tras otro, y terminó tomando preso al mismo Huáscar. Atau Huallpa acababa de recibir las noticias de este éxito cuando Francisco Pizarro y su compañía de aventureros llegaron a Cajamarca, donde Atau Huallpa los esperaba.

Pizarro no fue a Cajamarca para combatir el ejército inca sino para secuestrar a Atau Huallpa, plan inspirado en el éxito de las tácticas de Cortés en Méjico. Pizarro puso una celada en la ocasión de su primer encuentro con el monarca inca el 15 de noviembre de 1532. Atau Huallpa vino a Cajamarca con un gran acompañamiento para encontrarse con los españoles. Pizarro mantuvo su gente escondida en las casas alrededor de la plaza mientras que un sacerdote convidó al inca a comer con el comandante español. Atau Huallpa rehusó la invitación y exigió que los españoles devolviesen todo el botín que habían tomado. Luego los españoles prorrumpieron de sus casas.

Pizarro, con la gente de pie, acometió a Atau Huallpa, que venía en sus andas, y lo tomó prisionero, mientras que los españoles de caballo cargaron a su comitiva. La sorpresa fue completa; la gente espantada trató de huir. No hubo combate. Francisco de Jérez escribió: "en todo esto no alzó indio armas contra español".⁴ Los españoles de caballo se divertieron matando centenares de fugitivos que no hacían resistencia.

Después de su captura, Atau Huallpa ofreció un cuantioso rescate por su vida y libertad. Pizarro lo aceptó e hizo poner las condiciones por escrito. Los españoles dieron buen trato al monarca inca que se había convertido en su fuente de riqueza. Atau Huallpa mandó matar a Huáscar para eliminar la posibilidad de que su hermano pudiese hacer su propio acuerdo con los españoles.

Mientras tanto, en el Cuzco los capitanes de Atau Huallpa se dedicaron a matar a los parientes y partidarios principales de Huáscar, con el fin de dejar su partido sin dirigentes que pudiesen continuar la resistencia. Trataron de encontrar y matar a los otros hijos de Huayna Capac que podían pretender la sucesión, pero varios de ellos lograron esconderse.

Huáscar había muerto, pero su causa vivía todavía. Gente de todas las provincias del imperio hasta Tumipampa en el norte había luchado a su favor contra los ejércitos de Atau Huallpa. El nuevo monarca quiso castigar a todos los que lo habían resistido. Esta política naturalmente no tuvo el efecto de transformar a sus enemigos en partidarios leales y hubo muchos dispuestos a seguir a cualquier sucesor legítimo de Huáscar, si había esperanza de éxito. Los españoles podrían constituir la esperanza deseada, pero no les interesaría apoyar la oposición a Atau Huallpa mientras que el monarca cautivo seguía siendo su fuente de oro y plata.

Pizarro había hecho incluir en las condiciones del rescate

4 Jérez, 1983, p. 20

que el tesoro comprendido en el rescate fuese para los miembros de su compañía que habían participado en el secuestro del inca. Cuando llegaron nuevos aventureros para reforzar la compañía, éstos naturalmente querían su porción del tesoro adquirido después de su llegada. Sin embargo, el tesoro del rescate seguía llegando y los socios originales de la compañía alegaron que los recién llegados quedaron excluidos por las condiciones del acuerdo. Hubo tanta animosidad entre los bandos que Pizarro resolvió declarar que el rescate se había pagado enteramente, dejando libre el tesoro recogido después para repartirse entre todos los aventureros presentes. Aunque Pizarro reconoció públicamente que el rescate se había pagado, no dio su libertad a Atau Huallpa, diciendo que sería demasiado peligroso para los españoles soltarlo. Atau Huallpa ya no era una fuente de tesoro sino un simple prisionero.

En esta ocasión, dos jóvenes que se presentaron como hijos de Huayna Capac se introdujeron en el campamento español. Uno de ellos fue Tupa Huallpa, anunciado como el sucesor legítimo de Huáscar. Pizarro trató a los jóvenes con honor y los escondió en su propio alojamiento. La hora había llegado y el jefe de la oposición a Atau Huallpa había venido para solicitar el apoyo de los únicos que podían remediar su situación. En seguida, se produjo la muerte de Atau Huallpa. Esta muerte ha sido un homicidio sin solución del siglo XVI.

Poco después de la llegada de los príncipes incas, Carhuarayco, el señor de Cajamarca, partidario de Huáscar, se presentó para advertir a los españoles que un gran ejército inca venía a atacarlos por orden de Atau Huallpa. Algunos meses antes, Pizarro había recibido una noticia similar y entonces envió una partida de españoles para investigarlo. Esta vez interpretó la noticia como una denuncia de que Atau Huallpa conspiraba contra los españoles e hizo una encuesta entre los indios nobles presentes en Cajamarca. Todos los testigos confirmaron el cargo hecho por Carhuarayco. Entonces Pizarro presentó la acusación a Atau Huallpa. El inca negó todo, pero Pizarro mandó echarle una cadena al cuello y envió dos espías indios para averiguar si el ejército amenazador estaba en tierra llana,

donde sería prudente enviar gente de caballo para atacarlo. Los espías informaron que el ejército estaba en tierra muy agria. Pizarro "*mandó poner mucho recaudo en el real*".⁵

Puesto que Pizarro no había enviado ninguna partida de españoles para buscar el ejército amenazador, Hernando de Soto y algunos otros amigos de Atau Huallpa pidieron permiso para ir a buscarlo. Pizarro les dio la autorización y los amigos de Atau Huallpa salieron del real.

Durante la ausencia de los amigos del inca, en la tarde del 26 de julio de 1533, dos de los indios que servían a los españoles vinieron corriendo a decir que el ejército amenazador estaba apenas tres leguas.⁶ Entonces Pizarro convocó un tribunal compuesto de sus oficiales y las otras personas de autoridad de la compañía. Este tribunal condenó a Atau Huallpa a muerte. Bajo el supuesto de que el ejército amenazador no atacaría si Atau Huallpa estuviese muerto, se ejecutó la pena inmediatamente el mismo día. Pizarro logró persuadir a muchos de sus compañeros que él convino en la sentencia de mala gana.

Después de la muerte de Atau Huallpa, Tupa Huallpa salió de su escondite y se presentó a los nobles incas presentes, los que lo aceptaron como el sucesor legítimo de Huáscar. Fue coronado y en seguida se hizo otra ceremonia en la cual Tupa Huallpa y sus partidarios rindieron vasallaje al rey de España.

Soto y sus compañeros volvieron después de la muerte de Atau Huallpa e informaron que no había ningún ejército amenazador; al contrario, encontraron todo el campo tranquilo. Se enojaron cuando se dieron cuenta de que los demás habían matado a Atau Huallpa en su ausencia. Pizarro, que andaba vestido de luto, dijo "*Ahora veo que me engañaron*".⁷ Así, admitió que

5 Jérez, 1983, p. 35.

6 La fecha es la de la muerte de Atau Huallpa, aclarada en Cook, 1969, pp. 73-74.

7 Oviedo y Valdés, lib. XLVI, cap. XXII; 1850-55, tomo IV, p. 250; Trujillo, 1948, p. 59; Cieza de León, 3a pta., cap. LIV; 1987, pp. 165-171

todas las noticias de un ejército que venía a atacarles habían sido mentiras, evidentemente calculadas para procurar la muerte de Atau Huallpa.

A pesar de los esfuerzos de Pizarro para persuadir a sus compañeros de que se le había engañado y que había convenido en la sentencia de mala gana, él tuvo que haber participado en la conspiración que produjo las mentiras. Fue él que dio las órdenes. Para que el plan surtiese efecto, Pizarro tuvo que dar las órdenes correctas en los momentos oportunos. Por ejemplo, tuvo que evitar enviar una partida de españoles para buscar el ejército amenazador hasta poder procurar matar a Atau Huallpa antes del regreso de la partida.

Fueron indios los testigos que suministraron todas las noticias y testimonio referente al ejército amenazador, obviamente testigos indios hostiles a Atau Huallpa. El jefe del partido hostil a Atau Huallpa fue Tupa Huallpa, quien vivía entonces en el aposento de Pizarro. La muerte de Atau Huallpa hizo posible la coronación de Tupa Huallpa. Éste fue evidentemente el socio de Pizarro en la conspiración.

La muerte de Atau Huallpa tuvo un significado diferente para Pizarro y para Tupa Huallpa. Para Pizarro, quien quería apoderarse del imperio de los incas, significaba que él había cambiado un prisionero mal dispuesto por un amigo y aliado. Además, por la ceremonia de vasallaje, había adquirido para la corona española un título legal al imperio. Para Tupa Huallpa, cuyo problema urgente fue la guerra civil de los incas, significaba que su partido, el de Huáscar, que había perdido todo, tenía otra vez esperanza. Él podía contar con la ayuda de los españoles para hacer frente a los partidarios de Atau Huallpa, quienes ya no tenían jefe. El vasallaje fue el precio que tuvo que pagar por la muerte de Atau Huallpa y la alianza con los españoles.

Al momento de su coronación, Tupa Huallpa estuvo todavía lejos de tener el poder de un emperador inca. Los únicos ejércitos que todavía existieron fueron los del partido de Atau

Huallpa y uno de ellos ocupaba el Cuzco. Aún dentro del cuartel español, el nuevo gobernante inca tuvo un enemigo potencial. Pizarro tuvo otro rehén del partido de Atau Huallpa, el general Challcu Chima, también prisionero. El prestigio de Challcu Chima fue tan grande que después de la muerte de Atau Huallpa él pudo llegar a ser el jefe de su partido. Atau Huallpa se había mostrado desagradecido a su general, así que al principio Challcu Chima dijo que estaba contento con la muerte de su jefe y que estaba dispuesto a aceptar a Tupa Huallpa como el nuevo gobernante. Sin embargo, se notaba pronto que el gran general no tuvo ningún respeto para el heredero de Huáscar. Empezó más bien a desautorizarlo.

Los españoles salieron para el Cuzco con sus nuevos aliados y Challcu Chima. Poco después de su llegada a Jauja, más o menos en la mitad de la distancia a la capital inca, Tupa Huallpa murió. Muchos de los españoles creyeron que Challcu Chima lo había envenenado, pero no hubo ninguna averiguación. En opinión de Challcu Chima, la muerte de Tupa Huallpa deshizo la alianza entre los españoles y el partido de Huáscar. El general inca trató entonces de convencer a Pizarro que uno de los hijos de Atau Huallpa, un muchacho joven que estaba en Quito, sería el heredero más apropiado. Los partidarios de Tupa Huallpa, en cambio, dijeron que había otro príncipe legítimo, un hermano de Tupa Huallpa que ellos podían presentar. Pizarro dio esperanza a cada uno de los partidos y continuó su marcha, dejando el problema de la alianza sin resolución hasta la aparición del hermano de Tupa Huallpa.

Se produjeron enfrentamientos militares en cuatro ocasiones en el camino al Cuzco antes de que los españoles encontraran al hermano de Tupa Huallpa. El ejército que Challcu Chima había mandado estuvo en la zona de Jauja y trató ahora de marchar al Cuzco para juntarse con el ejército que ocupaba la capital. Sus comandantes quisieron quedarse delante de la compañía española y no combatirlo mientras que los españoles tenían a Challcu Chima en su poder. Pizarro, en cambio, quiso atacar este ejército antes de que pudiera unirse con el ejército en el Cuzco. Hubo dos encuentros cerca de Jauja, otro en

Vilcas, y el último y más serio en la subida a la abra de Vilcacunca, apenas dos días de marcha del Cuzco. En el primer encuentro cerca de Jauja, los españoles de caballo desbarataron a una partida de gente de guerra inca que marchaba en tierra llana. En el segundo, Pizarro mandó a 80 de a caballo adelantarse al ejército inca y pararlo. Los españoles fracasaron en su intento, logrando solamente infligir bajas en la retaguardia inca y tomar algún botín. En Vilcas, una avanzada española de 40 de a caballo sorprendió el campamento inca cuando la mayoría de la gente de guerra se había ido a cazar. Los españoles tomaron prisionero a la gente de servicio inca. Cuando la gente de guerra del ejército inca volvió de su caza, hubo un encuentro en el cual los incas por primera vez mataron un caballo. El día siguiente, los incas volvieron a atacar llevando la cola del caballo como estandarte. Combatieron duramente hasta que los españoles soltaron sus prisioneros. Entonces los incas se recogieron y reanudaron su marcha.

La avanzada española casi fue aniquilada en la subida a Vilcacunca. La subida fue tan empinada y escarpada que los de a caballo hablan desmontado y llevaban los caballos de cabestro. Cuando los incas atacaron, los españoles perdieron cinco muertos y diecisiete heridos, de un total de cuarenta. El anochecer salvó a los demás. Durante la noche llegaron refuerzos españoles y los incas se retiraron. El ejército inca logró unirse con el ejército que ocupaba el Cuzco. Los españoles sobrevivientes quedaron donde estaban unos cuatro días hasta la llegada de Pizarro y los demás de la compañía.

Al poco rato apareció el hermano de Tupa Huallpa, un joven llamado Manco Inca. Él aceptó las mismas condiciones que Tupa Huallpa había aceptado y exigió la muerte de Challcu Chima como su precio. La muerte de Challcu Chima cortaría el último vínculo de Pizarro con el partido de Atau Huallpa. Para proporcionar a los españoles una justificación de la condenación de Challcu Chima, Manco lo acusó de enviar mensajeros a Quizquiz, el comandante del ejército en el Cuzco, con información referente a los españoles y cómo debía combatirlos.

Pizarro hizo matar a Challcu Chima, quemándolo en la plaza del primer pueblo al cual llegaron después de su encuentro.⁸

Quizquiz trató de cerrar el paso a los españoles a la entrada al Cuzco. Hubo un encuentro no decisivo, del cual los españoles se retiraron para pasar la noche en un llano, mientras que la gente de Quizquiz acampó en una ladera no muy lejos. En la noche se levantó un alboroto en el campamento español a causa de unos caballos que se soltaron.⁹ La gente de Quizquiz temió un ataque nocturno y se retiró, dejando la entrada al Cuzco libre. Manco y Pizarro entraron en la ciudad como libertadores. El intento de cerrar el paso a los españoles fue el único esfuerzo que Quizquiz hizo para combatirlos. Más tarde, cuando Manco y Pizarro enviaron sus fuerzas para atacarlo, Quizquiz se retiró y se marchó a Quito.

Manco se coronó en el Cuzco con todas las ceremonias tradicionales y con el patrocinio de Pizarro. Al igual que Tupa Huallpa, rindió vasallaje al rey de España. La alianza con Manco Inca, quien hubo menester todavía de ayuda española para hacer frente a los ejércitos de Atau Huallpa, permitió a Pizarro subvertir el dominio inca y hacerse con el control del país. La subversión se hizo por medio de una institución muy española, la encomienda. En la forma utilizada por Pizarro, la encomienda fue una concesión de servicio. Pizarro concedió a un individuo español el servicio de cierto número de indios y el español pudo exigir cualquier tributo o trabajo que quería de la gente incluida en su concesión. Pizarro creó las primeras encomiendas basándose en información proporcionada por Manco Inca de los nombres de los curacas y la cantidad de gente que gobernaban, así que cada encomienda correspondía a una unidad administrativa inca.¹⁰ A medida que los nuevos encomenderos tomaron posesión de sus indios, el gobierno inca perdió primero el control económico de ellos y después el control político.

8 Testigo Juan de Pancorvo, Villanueva Urteaga, 1971, pp. 162-165

9 Pedro Pizarro, cap. 14 ; 1978, pp. 86-87

10 Betanzos, Ila pte., cap. XXVIII; 1987, pp. 289-290

Hasta aquí he presentado una reconstrucción de lo que pasó, una narración de los acontecimientos tomada de los informes particulares de los participantes. Es interesante también revisar los informes oficiales de Pizarro, escritos por sus dos secretarios, Jérez y Sancho, para ver lo que el capitán español quería ocultar. Más obviamente, quería ocultar su parte en la muerte de Atau Huallpa. Los dos secretarios relatan con lujo de detalles la historia del ejército amenazador fantasma y no mencionan el informe de Soto de que no hubo tal ejército. Pizarro también ocultó su trato con Tupa Huallpa en aquella oportunidad. El príncipe inca no aparece en los informes oficiales sino después de la muerte de Atau Huallpa, cuando se dice que Pizarro lo presentó a la gente de Cajamarca como el heredero legítimo del trono. Pizarro ocultó el hecho que él había cambiado de partido en la guerra civil de los incas, manipulando el nombre del príncipe. Ambos secretarios llaman "Atabaliba» a Tupa Huallpa, el mismo nombre que habían dado a Atau Huallpa, y Sancho dice que fue hermano de Atau Huallpa, lo que es cierto pero engañoso. Ni el uno ni el otro explican que el príncipe coronado fue enemigo de Atau Huallpa. Este subterfugio engañó al mismo Prescott, quien pensó que Tupa Huallpa perteneció al partido de Atau Huallpa. El que dice que Tupa Huallpa fue enemigo de Atau Huallpa es Hernando Pizarro, quien salió de Cajamarca antes de la muerte del soberano inca y había recibido una carta de su hermano.¹¹

Sancho también falsificó las relaciones entre Pizarro y Manco Inca, ocultando el hecho de que fue Manco quien exigió la muerte de Challcu Chima. El secretario invirtió el orden de los acontecimientos, colocando la muerte de Challcu Chima el día anterior a la aparición de Manco en lugar del día posterior. Sancho atribuye los cargos contra Challcu Chima a Pizarro y a los integrantes de la avanzada española, quienes culparon su derrota en Vilcacunca al general inca.¹²

11 Hernando Pizarro, 1855, p. 213.

12 Sancho, cap. X; 1938, p. 154.

A la corona española no le agradó la manera en que Pizarro había tratado a Atau Huallpa porque fue ilegal. Según las leyes de las Siete Partidas, vigentes en España, un rey o caudillo tomado cautivo por un capitán español pertenecía al rey de España. Al convocar un tribunal y condenar a Atau Huallpa a muerte, Pizarro había usurpado una prerrogativa real. El rescate fue también un problema. Por ley, el total de un rescate real pertenecía al rey, pero Pizarro había reservado sólo el quinto del rescate de Atau Huallpa para la corona. Hernando Pizarro había ido a España para informar al rey de la acción española en el Perú; el rey lo envió otra vez al Perú para exigir que los de la compañía de Pizarro que habían recibido partes del rescate de Atau Huallpa contribuyesen a un "servicio" cuantioso al rey para compensarlo por lo que ellos habían tomado. Los aventureros sobrevivientes ya tenían sus encomiendas, así que podían extorsionar y extorsionaron el valor de su servicio de sus indios, contribuyendo así a provocar la sublevación general de los incas que sucedió en 1536.¹³

El establecimiento del dominio español en el Perú fue, entonces, una consecuencia de la guerra civil de los incas. Lo que lo hizo posible fue la necesidad desesperada del partido de Huáscar, derrotado en la guerra civil y perseguido por Atau Huallpa, el ganador. El dominio español se estableció no por victorias militares, sino por una alianza con el partido que había perdido la guerra, una alianza asegurada por dos homicidios políticos, el de Atau Huallpa y el de Challcu Chima, los que destruyeron la dirección del partido ganador. Los españoles exigieron y consiguieron sumisión al dominio de la corona española como el precio de esta alianza. Hay poca gloria para cualquiera en esta historia.

Los españoles se llamaron "viracochas" en el idioma de los incas y el término persiste hasta ahora en el Perú como tí-

13 Siete Partidas, 2a partida, tit. XXVI, ley V y ley VIII; 1829, pp. 650 y 653. Instrucción real a Hernando Pizarro sobre el servicio, Porras Barrenechea, 1944, pp. 204-206. El rey desplazado, cédula real a Francisco Pizarro, 21 de mayo de 1534, Porras Barrenechea, 1944, p. 191

tulo de blancos. Los viracochas eran emisarios del dios creador inca. Polo de Ondegardo explicó que cuando los generales de Atau Huallpa cautivaron a Huáscar, los partidarios de éste hicieron un gran sacrificio al Creador y le suplicaron salvarles. Casi inmediatamente después llegaron las noticias de la llegada de los españoles y de su captura de Atau Huallpa; los españoles fueron, entonces, seres enviados por su dios en respuesta a su súplica.¹⁴ El nombre quedó, en memoria de este milagro, aún después de que los incas habían aprendido a odiar a sus nuevos amos.

14 Polo de Ondegardo, 1940, p. 154.

BIBLIOGRAFÍA

Betanzos, Juan de

- 1987 *Suma y narración de los Incas*. Prólogo, transcripción y notas por M. del Carmen Martín Rubio. Ediciones Atlas, Madrid.

Busto Duthurburu, Jose Antonio del

- 1964 "Una relación y un estudio sobre la Conquista, I. Pedro Cataño y su relación perulera". En: *Histórica*, tomo XXVII, pp. 280-289. Lima.

Cieza de León, Pedro de

- 1985 *Crónica del Perú, segunda parte*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantú Colección Clásicos Peruanos. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial; Academia Nacional de la Historia, Lima.

- 1987 *Crónica del Perú, tercera parte*. Edición, prólogo y notas de Francesca Cantú Colección Clásicos Peruanos. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial; Academia Nacional de la Historia, Lima.

Cook, Noble David

- 1969 "Los libros de cargo del tesorero Alonso Riquelme con el rescate de Atahualpa". *Humanidades* 2, 1968, pp. 41-88. Lima.

Falso Estete

- 1918 *El descubrimiento y la conquista del Perú. Relación inédita de Miguel de Estete*. La publica con una introducción y notas Carlos M. Larrea. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, vol. 1, no. 3, pp. 300-350. Quito.

Falso Mena

- 1929 *The conquest of Peru, as recorded by a member of the Pizarro expedition*. Reproduced from the copy of the Seville edition of 1534 in the New York Public Library, with a

translation and annotations by Joseph H. Sinclair. The New York Public Library, New York.

Guillén Guillén, Edmundo

1978 "Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba: la capitulación del gobierno español con Titu Casi Yupanqui". *Historia y Cultura* 10, 1976-77, pp. 47-93. Lima.

Jerez, Francisco de

1983 *La conquista del Perú* (Sevilla, Bartolomé Pérez, 1534). Paraseve bibliográfica de Marcelo Grotá. Crónicas del Espejo, serie folio 1. *El Crotalón*, Madrid (facsimile de la primera edición).

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de

1850-55 *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano*. Real Academia de la Historia, Madrid. 4 tomos.

Pizarro, Hernando

1855 "Carta á los magníficos señores, los señores oidores de la Audiencia Real de Su Majestad, que residen en la ciudad de Santo Domingo". En *Oviedo y Valdés*, 1850-55, tomo IV, pp. 205-213.

Pizarro, Pedro

1978 *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*. Edición, consideraciones preliminares, Guillermo Lohmann Villena; Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

Polo de Ondegardo, Juan

1940 "Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú". *Histórica*, tomo XIII, pp. 125-196. Lima.

Porras Barrenechea, Raúl

1944 *Cedulario del Perú, siglos XVI, XVII y XVIII*. Tomo I

(1529-1534). Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú, III. Edición de la Sociedad de Bibliófilos Peruanos, Lima.

Ruiz de Arce, Juan

1933 "Relación de los servicios en Indias de Don Juan Ruiz de Arce, conquistador del Perú". *Boletín de la Academia de la Historia*, tomo CII, Cuaderno II, abril-junio, pp. 327-384. Madrid.

Salas, Alberto Mario y otros

1987 *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*. Edición a cargo de Alberto M. Salas, Miguel A. Guerin, y José Luis Moure. Colección del V Centenario, Editorial Plus Ultra, Buenos Aires.

Sancho, Pedro

1938 *Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla y la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a Su Majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa*. Los cronistas de la Conquista, Biblioteca de Cultura Peruana, primera serie, N° 2, pp. 117-185. Lima.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1906 *Segunda parte de la historia general llamada índica*. Geschichte des Inkareiches, herausgegeben von Richard Pietschmann. Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen, Philologisch-historische Klasse, neue Folge Band VI, Nro. 4. Weldmannsche Buchhandlung, Berlin.

Siete Partidas

1829 *Las siete partidas del sabio rey Don Alonso el IX, glosadas por el Lic. Gregorio López*. Tomo I, que contiene la 1^{ra} y 2da partida. En la oficina de D. Leon Amarita.

Trujillo, Diego de

1948 *Relación del descubrimiento del reino del Perú*. Edición, prólogo y notas de Raúl Porras Barrenechea. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, XLVIII. Sevilla.

Villanueva Urteaga, Horacio

1971 "Informacion ad perpetua dada en 13 de enero de 1567 ante la real justicia de la ciudad del Cuzco, reino del Perú, a pedimento de la muy ilustre señora doña María Manrique Coya, vecina de dicha ciudad". *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, N° 13, 1970, pp. 149-175. Cuzco.

Las encomiendas de Hernando Pizarro

Rafael Varón Gabai

Los hermanos de Francisco Pizarro estuvieron en posición de privilegio para adquirir propiedades, tanto por su cercanía al gobernador como por haber participado en la conquista desde sus inicios. Hernando destacó por sus intereses empresariales; él fue, asimismo, el que logró acumular en el largo plazo el mayor patrimonio debido a su enlace con doña Francisca. Las encomiendas pagaron elevados tributos y además condicionaron la explotación de plantaciones cocaleras y centros mineros en el Cuzco y en las Charcas. Una provisión otorgada por Francisco Pizarro permite hacerse una idea de las grandes aspiraciones que tenía el hermano del conquistador. Hernando solicitó el documento para llevarlo a España y hacerlo confirmar por el rey. El cuadro 1 muestra un resumen de la provisión.

CUADRO 1 DEPÓSITO DE ENCOMIENDA OTORGADO A HERNANDO PIZARRO, 1539

1. En provincia de Chinchasuyo, el cacique Curiata, señor del pueblo Mayo e sierra.
2. Tomebamba, todos sus indios principales a ellos sujetos.
3. Pueblo de Hurco de que es cacique Curiana e otro pueblo de que es cacique Atapoma con todos sus indios e principales a ellos sujetos.
4. El cacique de Tambo.
5. Pueblo de Chauca de que es cacique Tito.

6. Valle de Amaybamba y cacique Xuaxca con indios y mitimaes.
7. Valle de Pisco con los caciques Guaxane y Choyarama.
8. Pueblo de Biticos.
9. Valle de Bilcabamba.
10. En la provincia de Condesuyo, el pueblo Chuco con caciques Atao, Huyoa y Apoama.
11. En la provincia de los Canas el cacique Guanco y el cacique Tinta.
12. En la provincia de Andesuyo el pueblo de Calca y el señor dél Ymamananchaca y otro pueblo Pacamarca y el principal Mancho.
13. Pueblo Pacallata.
14. Pueblo Tabapaca y el principal Cayata.
15. Pueblo Guayacara y el principal Halloa.
16. Pueblo Puchimanco.
17. Pueblo Pascarpate y el señor Pueblo [sic].
18. Pueblo Pacomucho y el principal Mancho.
19. Pueblo Cur y el principal Atapoma.
20. Curuana que es principal de Tarama.
21. Principal Pichomango [¿de Tarama?].
22. Pueblo Pampallata y el principal Cuxi.
23. Pueblo Quicha y el principal Ruanacayta
24. Pueblo Landio y Parco
25. En los yungas el valle de Toayma con todos sus indios y principales y mitimaes a ellos sujetos.
26. El cacique Atapoma señor del pueblo Hurcomarca, pueblo del que es principal Chuquina, que tiene dos pueblezuelos.
27. Tanboqui y el principal Punga Huma.
28. Pueblo Horo, principal Maringa con otro pueblezuelo.
29. Pueblezuelo Yquico principal Abeacapi.
30. Otro [¿pueblo o principal?] Pencipati.
31. Otro Acoyta.
32. Otro Puybita y el cacique Ynelnache.
33. Pueblo Chilbanbaca principal Pucullasilla.
34. Pueblo Vichunga principal Guaman.
35. Pueblo Talmaro principal Canauena.
36. Pueblo Pomacollo principal Parmauati.

37. Pueblo Chuqui-Carando donde tiene su casa Atapoma.
38. En la provincia de los Charcas: en Consara y en Churinsaya los caciques Chuqueguanta, Yncura, Aytacha, Aoxi, Canchi, Banbacona y Cocon.
39. [Repite el anterior].
40. En la provincia de los Chichas, en Hurinsuyo, el cacique Unichuca y el cacique Chapora y el cacique Condori y el cacique Talaua y el cacique Hallapa.
41. En Anansuyo el cacique Chuchullamasa y el cacique Sindara y Yelma y Tucapa y el principal Caritima de Callao y el principal Arucapapa mitima de Ocolla y el principal Amanacache, mitima de Canche y el principal Condoricana, mitima de Pisquillata y el principal Malo mitima de Caranga y el principal Chico mitima de Quillara y el principal Caguarca Pariaguana mitima de Condesuyo y el principal Chiara mitima de Collaga y el principal Chiara mitima de Aucachicha mitima del Cuzco y el principal Tarraenrraua__ mitima de Tanbo y el principal Tasega mitima de Sura.

FUENTE: Cédula de depósito otorgada por Francisco Pizarro, Cuzco, 27 de abril de 1539 ante Antonio Picado. Copia en AGI, Patronato 188, r. 20, ff. 19-21. Otras copias con variantes en Justicia 449, n. 1, pza. 2, ff. 53-55 y Escribanía 498-A, ff. 1017-21.

En el Cuzco se nombraba individualmente a numerosos valles, pueblos y curacas, que representaban pequeños núcleos poblacionales, aunque sin hacer explícita la cantidad de pobladores o tributarios. Como lo ha propuesto John Rowe, puede pensarse en unidades con un cierto grado de autonomía política, que podría coincidir con las propiedades personales de los incas, sus allegados y descendientes, así como de las panacas, pero se desconoce la manera de articulación política de estas unidades.

En años posteriores, la documentación de encomiendas haría referencia a unidades mayores, con frecuencia de diseño colonial, sin detallar la composición de base. No es posible distinguir cuáles de los repartimientos fueron explotados efectiva-

mente por Hernando, pero se cuenta con documentación posterior que permite describir aquéllos que mantuvo o que pretendió mantener en su poder.

Las ambiciones de Hernando se centraron inicialmente en el distrito de Lima (encomienda de Chíncha) y luego en el Cuzco, La Plata y Potosí. Veamos a continuación estas jurisdicciones.

Jurisdicción de Lima

Hernando Pizarro era propietario de unas casas en Lima, posiblemente asiento de su vecindad como encomendero.

Chíncha

La riqueza de los chinchas atrajo el interés de Hernando Pizarro. Se decía que los curacas chinchas tenían abundante oro y plata, gran parte del cual se encontraba en enterramientos en el valle, lo que estimuló a que Hernando Pizarro los saquease. Sin embargo, poco tiempo después de recibida la encomienda, Hernando se vio forzado a renunciar a ella. Una cédula suscrita por la reina recordó al gobernador Pizarro que las llamadas "cabeceras de provincias" le correspondían a la Corona. Pizarro acató el mandato y el pago de los tributos de esta encomienda a la Corona se inició el año 1538.

En 1570 seguía pendiente en la Audiencia de Lima un pleito del fiscal contra Hernando Pizarro por los tributos que había cobrado a los indios de Chíncha y Manta, aunque difícilmente se podría sentenciar ya que el expediente se había perdido.

Jurisdicción del Cuzco

Los Pizarro se apoderaron de los mejores palacios de la capital imperial. Hernando tomó el Amaru Cancha, que previa-

mente había sido asignado a Hernando de Soto. Más adelante Hernando Pizarro lo vendería a la Compañía de Jesús.

El negocio de la coca

Una de las actividades en las que participó Hernando desde épocas muy tempranas fue la comercialización de la coca. John Murra supone que el repartimiento de Francisco Pizarro en Yucay estaba vinculado desde tiempos prehispánicos a los cocales ubicados en la vertiente oriental de la cordillera, que en la documentación del siglo XVI se nombra "los Andes". Un testigo afirmó, en 1571, que él había estado presente "*cuando los yngas descubrieron los Andes*" porque antes "*no había sino unos pedazillos de chacarillas pequeñas donde la cogían [la coca] y beneficiaban*".

En 1539 el obispo Valverde decía en carta a Carlos V que la coca "*es la principal renta de diezmos*". Diversas informaciones concuerdan en que la producción de hoja de coca aumentó de manera notable luego de la conquista. Cieza de León aseguraba que el gran valor de la mayoría de los repartimientos del Cuzco, La Paz y La Plata entre 1548 y 1551 era "*todo por esta coca*". El aspecto que resultó determinante para evitar que las autoridades españolas prohibieran su uso, en un momento de resonante controversia, debió ser la importancia para el trabajo minero.

La coca proveía de una parte mayoritaria de los diezmos eclesiásticos y por ello se generaron conflictos. La cobranza de los diezmos de Hernando Pizarro enfrentó, en la década de 1550, al cabildo eclesiástico del Cuzco con el Monasterio de Santiago de la Espada de Sevilla. Este último reclamaba la potestad de cobrar los diezmos de los caballeros de la Orden de Santiago en Nueva España, el Perú y demás territorios de las Indias. La Audiencia de Lima dictaminó que el encomendero pagase los diezmos correspondientes al monasterio.

El pago de los diezmos de Hernando Pizarro confirma que el valor de la producción de coca excedía largamente a cual-

quier otro producto en la jurisdicción del Cuzco. El principal mercado de la coca era Potosí y también Hernando Pizarro realizó importantes transacciones en esa plaza.

El repartimiento de Tambo

Esta encomienda estaba ubicada en el valle del Urubamba a continuación, aguas abajo, de la encomienda de Francisco Pizarro. La tasa del tributo mandada a elaborar por Gasca era variada y abundante. Los indígenas debían cosechar 75 cestos de coca en Toayma en cada mita y entregarla en el Cuzco, así como entregar maíz y trigo, gallinas, patos, perdices, huevos, pescado, puercos y maderos, además de transportar al Cuzco doce tablas aserradas por los esclavos negros del encomendero. También estaban obligados a entregar carbón y tejas, a lo que se unía el servicio personal en las chacras y casas del encomendero.

Un lustro después, durante el gobierno de la Audiencia, se efectuó una nueva tasa del tributo debido a que *"se les avían muerto algunos [indios], e llevado otros a diferentes lugares, e hechos yanaconas y andavan ausentes"* durante el alzamiento de Hernández Girón. Es decir, la población tributaria era ahora menor que los 160 censados en la ocasión anterior. Más aun, sus vidas *"corrían peligro"* debido a que debían cosechar la coca de Toayma, que quedaba *"junto a los pueblos alzados del Ynga... demás de ser tierra enferma"*. El capitán Garcilaso, corregidor del Cuzco, redujo el tributo de coca, maíz y trigo exactamente a la mitad de la tasa anterior. El resto de productos se disminuyó o se eliminó y también fue eliminado el servicio personal.

Todo hace sospechar que, con Gasca, el repartimiento de Tambo fue desmembrado, lo que unido a su caída demográfica determinó la pérdida de valor del repartimiento.

El repartimiento de Amaybamba

El valle de Amaybamba es atravesado por el río Lucumayo. Era la ruta que conducía desde Ollantaytambo has-

ta Vilcabamba. En la parte alta del valle no se daba la coca, pero sí el maíz. El pueblo principal del valle era Yanayacu y en las alturas se encontraba el palacio de Guaman Marca, que Pachacútec tomó como su posesión personal luego de conquistar la región.

También tenían posesiones en Guaman Marca el Inca Túpac Yupanqui, la coya Mama Ocllo y el Sol. Fue este Inca Túpac Yupanqui quien, según una versión, trajo "*más de mil indios mitimaes*" a la región, la mayoría procedentes de los chachapoyas. En 1579 el valle se encontraba casi despoblado y en 1586 se mantenía la tendencia de baja demográfica.

La tasa ordenada por Gasca estaba compuesta por productos de tierras calientes: coca, fruta, sogá, hilo de algodón y ojotas.

En la retasa del año 1559 se redujo el tributo y en 1561 los indígenas no pudieron cumplir con la tasa.

El repartimiento de Toayma y Quizquinto

Estos cocales debieron abarcar una gran extensión. Pedro de Candia había permanecido durante ocho días en una chacra del valle de Toayma con sus expedicionarios y cuatrocientos caballos cuando se dirigía a la conquista de los Moxos.

En una tasa fechada en 1553, durante el gobierno de la audiencia, el producto principal era la coca, de la cual los indígenas estaban obligados a entregar 2,900 cestos al año.

No se ha encontrado información demográfica referente a este repartimiento. Mi estimado es de por lo menos de 1,000 tributarios.

El repartimiento de Calca

La ubicación era de sierra pero con rápido acceso a las tierras cálidas. La tasa de Gasca obligaba a cosechar en las cha-

cras de su encomendero, en Toayma, 250 cestos de coca en cada mita. Adicionalmente, debían entregar maíz, trigo y papas, al igual que gallinas, patos, perdices, huevos, pescado, puercos, maderos, carbón y tejas. El servicio personal consistiría en trabajar las chacras del encomendero y atender su casa y ganados.

En una visita de 1559, cuando gobernaba el virrey Cañete, se numeraron 542 "yndios" en lugar de los 608 de una década atrás. La nueva tasa no incluiría la cosecha de coca, que se remplazaba por 1,200 pesos al año.

El repartimiento de Piquicho

La ubicación de este repartimiento ha sido identificada por John Rowe, Luis Miguel Glave y María Isabel Remy con Machu Picchu. Rowe hace notar que la quebrada de Picchu y otros lugares aledaños formaron parte de la "hacienda real" de Pachacuti Inga Yupangui, como su patrimonio "privado". El lugar no tuvo como uso principal la producción agrícola sino que habría servido de residencia a personas altamente capacitadas en aspectos rituales, calendáricos y tecnológicos.

La tasa de Gasca obligaba a pagar, por cada mita, 50 cestos de coca, 12 costalejos de ají, jáquimas con sus aditamentos, sogas y cabuya, hilo de algodón, ojotas y fruta, lo que asegura que fue una encomienda pequeña. Una década después el virrey Cañete envió a Damián de la Bandera. Sobre la base de la escasa población y los pobres recursos el cacique don Hernando Macori tributaría en adelante tan sólo 35 cestos de coca en cada mita.

La población tributaria de este pequeño repartimiento puede estimarse, sobre la base de la tasa de 1549, en unos 150 indígenas.

El repartimiento de Urcos

No se ha encontrado la tasa ordenada por Gasca para este

repartimiento, pero una de 1557 hace notar "*que estuvo encomendado en Hernando Pizarro*". La población de este repartimiento era de 140 tributarios en el año 1558.

El repartimiento de Tomebamba

Tampoco se cuenta con la tasa de Gasca para esta encomienda, pero sí con una de 1552. En ese momento el cacique era don Juan Pizarro, lo que conduciría a pensar que su homónimo español pudo haber sido un temprano encomendero. La tasa, propia de una pequeña encomienda, fue fijada en 150 fanegas de papas, 100 aves de Castilla, pescado y carbón. Su población debió ser de unos 350 tributarios en el año de 1552.

El repartimiento de Choco

Este repartimiento se asocia con Hernando Pizarro recién en el año 1562, aunque es posible que se trate del pueblo de Chauca o el de Chuco, ubicados en la "*provincia de Condesuyos*", ambos mencionados en la cédula de encomienda del cuadro 1. El pueblo había sido visitado anteriormente por Damián de la Bandera, ocasión en la que se encontraron 31 indios, mientras que en 1562 la población tributaria se incrementó a 33 y, en 1571, llegaría a 78 tributarios.

Jurisdicción de La Plata

Las actividades mineras

Los hermanos Pizarro hicieron un gran esfuerzo en el campo minero, pero fue Hernando el verdadero promotor de la empresa. Tenía minas en el asiento de Porco, aunque por medio del tributo de sus encomiendas también se benefició de las minas de Chayanta y Chichas. No debió ver nunca sus minas en operación, excepto en tiempos muy tempranos, y toda su organización la debió establecer por medio de sus mayordomos.

Los Pizarro tuvieron mayordomos residentes en Porco que administraban las minas y otros negocios de la región. Ahí tuvieron compañía Francisco Pizarro y su hija doña Francisca con Gaspar Rodríguez para la explotación de las minas.

El mayordomo Pedro de Soria escribió en una ocasión que el maíz había vuelto a bajar de precio, lo que era "gran perdición" porque *"como las minas no son para fuelles y la comida vale tan barata, los yanaconas e indios no trabajan en sacar plata lo que pueden sino un día en la semana, y todo lo demás tiempo gastan en borracheras"*. En otra carta aseguraba que las negociaciones de Hernando Pizarro estaban buenas ese año, esperando obtener 100 mil pesos en maíz, coca y chuño. Tenía en ese entonces 64 esclavos negros y de Nicaragua y, además de comprar yeguas y cabras, contaba con dos mil ovejas y carneros.

El repartimiento de Chayanta

Hernando Pizarro recibió un tercio de los tributos del repartimiento de Chayanta y el capitán Martín de Robles los dos tercios restantes. La tasa de Gasca se efectuó en conjunto para ambos encomenderos, ya que no se dividió el repartimiento.

El tributo refleja la presencia de minas en la zona, ya que incluía 11,000 pesos ensayados al año, pagaderos en oro o en plata. Además pedía vestidos de avasca, frazadas, mantas para caballos, mandiles, costales y lana, así como maíz, molle, ovejas, sebo y manteca, puercos, aves y huevos, miel y cera, sal, pescuezos y cabuya. También exigía servicio personal.

La retasa del virrey Cañete redujo el pago en dinero a 10,000 pesos y el maíz a 1,000 fanegas, eliminándose la mayoría de los productos restantes y el servicio personal. Las cuentas de los oficiales reales hacían notar, en años posteriores, las dificultades que tenían los indígenas para cumplir con sus obligaciones. Ciertos indígenas fueron apresados por una deuda de 1,005 pesos impagos del año 1571.

La visita general del virrey Toledo determinó una población tributaria de 2,167 individuos y una población total de 12,504 habitantes para el repartimiento en su integridad. Este repartimiento debió aportar una importante renta a Hernando Pizarro. Además de la magnitud y variedad de los tributos, debe destacarse la cercanía a los lugares de consumo ubicados en los centros mineros de Porco y Potosí.

Repartimiento de Chalca de los indios chichas

Los chichas se encontraban en la zona de frontera con los indómitos chiriguanaes. La tasa encargada por Gasca ascendía a 4,800 pesos ensayados al año, pagaderos en oro o plata. Se requería, además, maíz, aves y huevos, miel, cera, sal, objetos de cabuya y servidores indígenas para cultivar las tierras del encomendero, cuidar su ganado, trillar el trigo, llevar su comida a Porco, Potosí o La Plata y el servicio de su casa. La retasa ordenada por el virrey Cañete reducía el pago de dinero a 3,500 pesos, el maíz a 200 fanegas y eliminaba todos los otros productos y el servicio personal.

En las cuentas de las cajas reales correspondientes a Hernando Pizarro se encuentran algunos egresos que vale la pena destacar, como el préstamo de 10,000 pesos que se hizo a Martín de Almendras por tres años, para que emprendiese la jornada al Tucumán, o los 3,000 pesos que se entregaron al capitán Francisco de Godoi *"para aderezar cierta gente que con él había salido de Santiago del Estero"*. Se encuentra también una partida destinada a pagar 1,000 pesos para que el capitán Pedro de Zárate y siete hombres residiesen en el repartimiento para defender a los chichas y *"ampararlos de los chiriguanaes"*.

La presencia de los soldados en el repartimiento causó más perjuicios que beneficios, según informe presentado a la Audiencia de Charcas, en 1572. El licenciado Recalde, oidor de la Audiencia, había ido a los chichas comisionado por la Audiencia para abastecer a don Jerónimo de Cabrera, quien se aprestaba a partir al Tucumán. El oidor recogió una imagen de

la miseria por la que atravesaban los indígenas, por lo que informó que:

"vio e entendió que en el dicho repartimiento había muy pocos indios, e que ha ocho años que los soldados que salen e entran en Tucumán los roban e asuelan, e por esta causa se han ausentado muchos indios naturales del dicho repartimiento".

La población era escasa y vivía en poblados muy dispersos y con pocos recursos. La población española que se les vinculaba resultaba pernicioso y el tributo que pagaban era excesivo.

Los chichas pagaban tributo no solo *"a Su Magestad e a sus oficiales reales en su nombre, [sino que también] tributan a los indios chiriguanaes porque no son poderosos para defenderse de ellos"*. El oidor pedía que *"por algún tiempo se les perdonen la tasa, e que se les haga algunas iglesias ... e el juez de Apachita no tenga visita ni entrada en este repartimiento"*.

Población y tributos

Las fuentes contienen información demográfica dispersa entre los años 1536 y 1573. Los resultados de los cálculos demográficos, para los que conté con el generoso apoyo del doctor Hugo Pereyra, proporcionan un estimado de la población tributaria en el año 1540, haciendo uso de los métodos propuestos por Noble David Cook. Los resultados se muestran en el cuadro 2.

CUADRO 2
POBLACIÓN TRIBUTARIA DE HERNANDO PIZARRO,
1536-1573 Y AJUSTADO A 1540

Encomienda	Aco	Tributarios	Tributarios ajustado a 1540 Método 2	Tributarios ajustado a 1540 Método 5
Tambo	1550	160 ¹	199	233
Amaybamba	1536	1,000 ²	916	861
Toyma and Quisquinto	1536	1,000 ³	916	861
Calca	1549	608 ⁴	741	851
Piquicho	1549	150 ⁵	183	210
Urcos	1558	140 ⁶	208	274
Tomebamba	1552	350 ⁷	456	548
Choco	1562	33 ⁸	54	75
Chayanta	1573	722 ⁹	1,492	2,481
Chichas	1573	833 ¹⁰	1,722	2,862
Total	---	----	6,887	9,256

FUENTES:

1. AGI, Escribanía 498-A, ff. 1107-1136.
2. Rostworowski, *Ensayos de historia andina*, 156-160.
3. Estimado basado en comparación con Amaybamba.
4. AGI, Escribanía 498-A, ff. 1113-18.
5. Estimado basado en producción.
6. Documento sobre Yucay, 77-81.
7. Estimado.
8. Escribanía 498-A, ff. 1134-36.
9. *Tasa de Toledo*, 17. Un tercio de los totales del repartimiento se aplican a la fracción de Hernando Pizarro.
10. *Tasa de Toledo*, 27.

Al utilizar el método 2 de Cook, mi estimado resulta en una población tributaria igual a 6,887 personas otorgadas a Hernando Pizarro en 1540. El método 5, del mismo autor, resulta en una cifra algo mayor, es decir, 9,256 tributarios.

Intentemos ahora una aproximación a los ingresos obtenidos por Hernando Pizarro. Durante el período comprendido entre 1549 y 1552 Hernando debió recoger por lo menos 32,589 pesos al año, solamente del tributo de sus encomiendas, como se puede ver en el cuadro 3.

CUADRO 3
ESTIMADO DEL TRIBUTO ANUAL RECIBIDO POR
HERNANDO PIZARRO, 1549-1552

Encomienda	Plata (Pesos)	Maíz (fanegas)	Trigo (fanegas)	Coca (Cestos)	Total (Pesos)
Tambo		200	50	800	
Amaybamba				660	
Toayma y Quisquinio				5,300	
Calca		500	50		
Piocho				170	
Urcos	100	200	150		
Chaco	33	10			
Chayanta	3,666	400			
Chichas	4,800	300			
Total	0,090	1,010	250	6,450	
Precio Unitario	\$1	\$2.5/ta.	\$3/ta.	\$3/Cesto	
Ingreso total	\$8,599	4,025	750	19,215	\$32,589

Fuentes: Tasas ordenadas por Pedro de la gasca y precios de venta en almonoda, según su detalle para cada repartimiento en el capítulo 9.

* Se incluyen exclusivamente los principales productos de las Laes de Gasca para el período.

La documentación de la época no permite cuantificar el

valor del patrimonio de los Pizarro en su época de apogeo. Pero se ha podido efectuar un primer avance al evaluar las tasas tributarias disponibles para la década de 1550, con la atingencia de que para entonces había proseguido la marcada disminución poblacional, los sembríos y las reservas indígenas habían sido devastados por los ejércitos en guerra y los curacas habían perdido muchos de los tesoros acumulados, a causa de la extorsión de los Pizarro y otros conquistadores.

*ACTAS DEL IV CONGRESO
INTERNACIONAL DE ETNOHISTORIA
TOMO II*

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.

