



ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL

# ETNOHISTORIA

TOMO III

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DEL PERÚ  
FONDO EDITORIAL 1998









ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL DE  
ETNOHISTORIA  
TOMO III



# ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL DE ETNOHISTORIA

TOMO III



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FONDO EDITORIAL 1998



*Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo III*

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 de cada simposio**

### **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 III

### RELIGIOSIDAD ANDINA Y EVANGELIZACIÓN

1. Algunos aportes al estudio de la religión en los Andes. Las crónicas como fuente de acercamiento a la religión andina.  
*Amalia Castelli* ..... 15
2. La bula de cruzada y los naturales de Indias.  
*José Antonio Benito Rodríguez* ..... 29
3. Quenti: Una deidad andina.  
*Victoria Castro Rojas* ..... 56
4. El doble: regímenes de visibilidad en *El segundo anillo de poder*.  
*Patricio Cisternas, Roberto Parejas* ..... 57
5. La guaca: un concepto de santuario en el mundo andino.  
*Miguel Cornejo* ..... 60
6. Representación y poder en la catequesis andina, 1570-1610.  
*Alan Durston* ..... 73
7. La missa andina.  
*Jorge A. Flores Ochoa* ..... 99
8. Manejando y manejado: la dinámica eclesiástico-popular en el curanderismo de la costa norte del Perú: siglo XVIII.  
*Bonnie Glass-Coffin* ..... 116
9. La muerte del Inca. Aproximaciones a los ritos funerarios y la escatología inca.

	<i>Peter Kaulicke</i> .....	134
10.	Fietas religiosas obrajera Huamanginas. <i>Miriam Salas de Coloma</i> .....	172
11.	Misioneros e indígenas en la frontera del Chaco occidental argentino en el siglo XIX. <i>Ana A. Teruel</i> .....	192

## SOCIEDADES ANDINAS

1.	Del "debate" de la perpetuidad a Taqui Oncoy y un movimiento comunero peruano. <i>Thomas Abercrombie</i> .....	225
2.	Las sibilantes castellanas y quechuas en la <i>Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú</i> . <i>José Alejandro Cardenas Bunsen</i> .....	227
3.	Relaciones entre negros e indios en el Valle de Chicama, 1565. <i>Juan Castañeda Murga</i> .....	240
4.	Indios y negros en los barrios de Lima (Santa Ana, 1795-1820). <i>Jesús Antonio Cosamalón Aguilar</i> .....	249
5.	Escudos, diferenciación y poder. <i>María Mercedes Crespo</i> .....	273
6.	Mórrope, una cultura en el desierto de la costa norte del Perú. <i>José Gomez Cumpa, Mónica Amaya</i> .....	294
7.	Estrategias de actuación sobre las comunidades indígena en el Cabildo del Cuzco. <i>Laura Gonzalez Pujana</i> .....	346
8.	Cabezones y cabecillas. Caciques y principales en la "provincia de los promaucaes en la costa de la mar", siglos XVI-XVII. <i>Viviana Manríquez S.</i> .....	374
9.	Miserables e idólatras: Los curacas frente a la administración eclesiástica. <i>Martín Monsalve Zanatti</i> .....	376
10.	Mujeres guerreras y dorados equivos: El caso de las amazonas del descubrimiento.	



	<i>Sandro A. Patrucco</i> .....	399
11.	La constitución de una élite en una sociedad marginal El Tucumán Colonial durante el siglo XVI.	
	<i>Lía Renata Quarleri</i> .....	400
12.	Los inmigrantes japoneses en Lambayeque - Perú (1899-1945).	
	<i>Luis Rocca Torres</i> .....	403
13.	La etnia de los penachíes.	
	<i>Julio César Sevilla Exebio</i> .....	478
14.	Individuo, familia y comunidad. El derecho sucesorio entre los comuneros de la Paz 1825-1850.	
	<i>María Luisa Soux</i> .....	503



# RELIGIOSIDAD ANDINA Y EVANGELIZACIÓN

Coordinadora: Amalia Castelli



## **Algunos aportes al estudio de la religión en los Andes.**

### **Las crónicas como fuente de acercamiento a la Religión Andina**

Amalia Castelli

La religión andina ha sido y continúa siendo uno de los temas de mayor interés entre historiadores, antropólogos y especialistas en general, preocupación como sabemos que se genera en el siglo XVI, cuando los cronistas recogen las primeras informaciones del área andina y que se asociaron a los incas del Cuzco y a los intentos de acercamiento al cristianismo.

Los cronistas consideraron el culto andino como un culto estatal y el conflicto de interpretación iniciado entonces surge del cruce de informaciones emitidas por el poblador andino y la versión que el cronista les da a las mismas.

Las primeras fuentes que nos acercan a la religión en los Andes es resumida en los mitos de origen que recogieran Betanzos, Cieza y Cristóbal de Molina, el cuzqueño, quienes dedican muchas líneas a la presencia de divinidades ordenadoras y a héroes culturales.

La presencia de símbolos cristianos y las características de semejanza entre ciertas divinidades de los Andes con la religión del Viejo Mundo no es sino en gran parte consecuencia del bagaje cultural propio del cronista, así como del interés de coincidencia entre el calendario cristiano con uno preexistente en la religión. El interés por otro lado de reconocer la presencia cristiana en América anterior a la conquista llevó a manejar con ciertas confusiones el mito de Santo Tomás o San Bartolomé.



Lo que respecta a la idea de una única divinidad en los Andes que ya ha sido ampliamente trabajada nos permite reconocer la tesis que sustenta la presencia de divinidades locales o regionales con un poder extendido.

Pachacamac fue el equivalente costeño de Wiracocha y Tunupa su correspondiente en el Altiplano. El término "dios creador" ha sido indistintamente adjudicado. "Hacedor del mundo" es una designación que aparece en el Lexicón de Fray Domingo de Santo Tomás; Pachacamac, concretamente, además de divinidad subterránea (Calancha; 1638) es destructor del hijo creado por el Sol y vencido por él en diferentes oportunidades.

De la lucha permanente de los dioses entendemos el triunfo de las etnias forasteras que vencen a las tradicionales, transformando sus cultos y costumbres, modelo que se sigue imponiendo con la presencia hispana en América. Los dioses llegados de la sierra vencen a los costenos y se instituyen nuevos cultos que aparecen afianzados al momento de la conquista.

Según el parecer de María Rostworowski, con el dominio inca, se produce la integración de numerosos valles costenos al surgente Tawantinsuyu; Santillán (1927) presenta el mito en el que la coya, después del llanto del inca sobre su madre, percibe la presencia del "hacedor" entre los yungas.

La conquista de los pueblos costenos por los habitantes de la sierra estableció una nueva denominación para las etnias y los gobiernos locales, así como para las divinidades de la región. Es común hallar la imposición de ritos y danzas de la Sierra en la Costa: *"imitan pasados actos que se han tornado arquetípicos donde se expresan los desbordes de los de arriba (pastores) sobre los de abajo (agricultores)..."* (Cardich, 1988: 51). El Estado naciente en los Altos Andes habría llevado a cabo sus conquistas consolidando su poder y estableciendo junto con su fuerza política su dominio religioso, construyendo grandes centros ceremoniales que son el reflejo de una hegemonía altoandina y de un patrón serrano.

Cristóbal de Molina le da a Wiracocha diferentes denominaciones: Hatun Wiracocha, Apotin Wiracocha, Chuqui Chanca Wiracocha, Wiraqocha Pachayachachi, Ticsi Wiraqocha, Caylla Wiraqocha. Sarmiento de Gamboa habla de Ticsi Wiraqocha; Francisco de Avila le da el nombre de Cuniraya Wiraqocha a una divinidad de Huarochirí y Juan Santa Cruz Pachacuti, Alonso Ramos Gavilán y Fray Antonio de la Calancha utilizan el nombre de "Tunupa" para la divinidad que cumple funciones similares y actúa en las mismas y en otras regiones; asimismo, denominan "Catequil" a la divinidad de Huamachuco.

Según Santa Cruz Pachacuti (1968: 132-136) Tunupa perteneció a tiempos muy antiguos y Bertonio dice que es el nombre de quien los indios cuentan fábulas que eran tenidas como verdaderas. Es en la región del Altiplano donde se aprecia la presencia de Tunupa; en los mapas de la zona, entre las salinas y el pueblo de Chiguata aparecen señalados los volcanes y los cerros que la circundan y uno de ellos lleva el nombre de Tunupa.

María Rostworowski (1988) consigna la siguiente referencia: *"En las salinas de Chiguata, llamadas Tunupa, en 1582 (según la documentación temprana) trabajaron 300 tributarios"*.

Alonso Ramos Gavilán (1621) narra las andanzas y hazañas de este "personaje" convertido por los religiosos cristianos en la persona del apóstol Santo Tomás. Tanto en esta crónica como en las de Cieza y Calancha hay referencias de su recorrido. En algunos documentos aparece vinculado a las regiones de Brasil y Paraguay y en otros a la zona del Altiplano, Cacha y Desaguadero. Ludovico Bertonio se refiere a la huaca de Aahuacasa como la que sopló contra Tunupa con un fuerte viento durante cuatro días y cuatro noches.

Santa Cruz Pachacuti lo describe con una pobre vestimenta, un rasgo común que aparece identificando algunos dioses andinos, como es el caso de Cuniraya y Pariacaca.

Pedro Cieza de León le da el nombre de Tuapaca, pero

también menciona que en algunos lugares se lo denomina "Ticsi Viracocha".

Sarmiento de Gamboa utiliza el nombre de "Taguapaca" para el acompañamiento de Viracocha, que en tiempos posteriores al diluvio aparece antes del Sol y de la Luna.

En un determinado momento histórico Tunupa es visto en el Collao como una divinidad disminuida, a la que no se le obedece y más bien se le ataca. Acaso debiéramos preguntarnos si el status de esta divinidad tiene alguna relación con los cambios políticos y religiosos ocurridos en la región con la presencia inca. Tal vez el hecho de que aparezca esta divinidad regalada tendría alguna relación con la instauración de un nuevo culto procedente de los pueblos que ocuparon la región.

Es común encontrar en Cieza y en Sarmiento que Tunupa aparezca como el fuego que viene del cielo (Rowe, 1960 y Tshopik, 1946). Es evidente su relación con el rayo y hasta la fecha hay referencias a los aymaraes como aquellos pobladores que veneran a Tunupa vinculándolo con el rayo. Otras divinidades locales y aquellas manifestaciones meteorológicas que se vinculan con el rayo también se relacionan con Tunupa, como es el caso de Yllapa, Libiac, Pariacaca y Catequil. También es constante en las crónicas las referencias a su vinculación con los volcanes. Así, la cumbre del Pichupichu es llamada Tunupa (Gisbert, 1980: 67). Tunupa es un volcán en las salinas de Garci Mendoza en Oruro y en Huachacalla. Es en algunas regiones identificado con el dios de las lluvias, cae con la tormenta, se lo asocia con el trueno y el relámpago. Es dios de las fuentes y de los ríos, navega antes de sumergirse en las profundidades, fertiliza a los dioses del Lago Titicaca.

Bertonio sostiene que Tunupa pecó con dos hermanas: Quesintu y Umantu (peces del lago). Hay una dualidad y complementación permanente entre el fuego que viene de arriba en forma de rayo-relámpago-trueno y el fuego que emerge de la cavidad de los volcanes. A este antiguo dios sureño se yuxtapone, según la tesis de Rostworowski, Wiracocha. Aun-

que hay versiones que sostienen que es recién en tiempos coloniales que esta divinidad deja su lugar a otra de manera definitiva (Castelli, 1976) y que en tiempo de los incas en su lucha es vencido por el Sol y se retira en espera de volver a actuar.

Cabe notar que Santa Cruz Pachacuti, cronista cuzqueño, añade el nombre de Tunupa Tarapacá al de Wiracocha, acaso justificando el triunfo de los del Cuzco sobre los collas. En todo caso, la pregunta ha sido planteada: ¿Tunupa sigue actuando en tiempos de los incas o solo es visto como un culto local al que hay que recordar y respetar? Con la conquista española esta divinidad aparece relacionada con la presencia de un apóstol que es liberado por una imagen femenina cristiana y el binomio Tunupa-Wiracocha se transformará en Santo Tomás o San Bartolomé (Guamán Poma, 1936: 91-92; Garcilaso, 1943: T.1: 273).

Como sabemos, es política de la religión católica superponer el culto de los santos y vírgenes sobre divinidades ordenadoras y creadoras. Viejos santuarios son modificados con nuevos; el calendario cristiano es superpuesto al calendario prehispánico y las fiestas y ritos paganos son sustituidos por la religión cristiana. Claro ejemplo de ello se da en Copacabana, donde un culto mariano sustituyó a un culto tradicional.

El Sol había adquirido la categoría de divinidad y es impuesto por los señores incas. Las tierras a su servicio se encontraban distribuidas en el Tawantinsuyu pero los templos destinados a su culto se hallaban sólo en los centros administrativos o en aquellas regiones donde una divinidad había generado amplio poder. Informaciones orales recogidas personalmente (1993) en Ollantaytambo denominan "Tunupa" al perfil humanizado que se observa en las laderas del cerro. Los pobladores le dan el nombre de esta divinidad y narran su aparición mucho tiempo atrás, habiendo dejado huella de su presencia y permaneciendo entre ellos.



El hacedor del mundo, Ticsi Viracocha, como refieren las crónicas, se asemeja al Dios de los cristianos.

Garcilaso de la Vega (1943, T.1: 270) menciona que los habitantes *"en sus historias dan otro nombre a Dios que es Ticsi Viracocha, que yo no sé que significa, ni ellos tampoco...."*. El mismo cronista confunde el mito de Tunupa con el de Wiracocha. Illapa era una divinidad distinta a Wiraqocha pero sus atributos según las crónicas se cofunden con las de Tunupa, un dios superior, según Acosta (1940, V: 335). Después de Wiracocha se adoraba al Sol y en tercer lugar al trueno. El cronista sostiene que *"era el trueno la huaca principal para todos los indígeneas del Perú y entre otros sacrificados le ofrecían niños y llamas"*.

Con la conquista se formó en torno a Illapa y al apóstol Santiago un sincretismo religioso. En la España de los siglos XV y XVI se creía que cuando tronaba era el caballo de Santiago galopante que aparecía en los cielos y era costumbre de la soldadesca invocar al apóstol antes de que los arcabuceros dispararan. El grito de Santiago se vinculaba a la guerra y los indígenas asociaron a Santiago con Illapa.

Deberíamos preguntarnos si en casos como este los cronistas se refieren a la misma divinidad. ¿Cuáles fueron las fuentes que hicieron posible atribuir identidad a ciertas fuerzas y a seres con especiales facultades? ¿Acaso quisieron hacer coincidir ciertas informaciones a un esquema previo que ellos ya manejaban? ¿Copiaron unos de otros? ¿Tal vez quienes tuvieron los contactos iniciales al proceso de conquista recogieron las informaciones menos fieles a la arealidad que vivía el mundo andino? ¿El hombre andino ocultó intencionalmente la verdad por temor al invasor?

En la región de Yunguyo, cerca al lago, al parecer de los cronistas agustinos aparecen dos huacas: los ídolos Copacabana y Copacati. El primero de ellos se hallaba en Tiquina y era de piedra azul, vistoso, con rostro humano, destroncado de pies y manos (Castelli, 1986), cuerpo en forma de pez, adorado como divinidad de la laguna y considerado



criador de peces y sus sensualidades. Cerca a ella apareció con posterioridad Ticonipa y Guacocho. Copacati era una figura feísima y ensortijada de culebras en la cabeza. Según el cronista Ramos Gavilán, estaba en un cerro alto que tomó el nombre de la huaca y a él se le imploraba por la lluvia para los cultivos.

¿La presencia de estas divinidades locales pudo de alguna manera significar una disminución del culto a la divinidad ordenadora? Pensamos que Wiracocha sigue siendo para los estudiosos la divinidad que precedió al Sol entre los cuzqueños. Y el Sol, aunque su presencia sea discutida, tuvo una acción importante en tiempo de los incas, prominente, dinámico, antecesor del inca, cuyo culto propio de la élite cuzqueña estaba reservado a los triunfadores y conquistadores.

José de Acosta (1590), el jesuita Antonio de la Vega y Cristóbal de Molina, el cuzqueño, se refieren al Sol utilizando el término "Inti" o "Punchao".

El padre Cobo usa los nombres "Apu", "Inti", "Churi Inti" e "Inti Chauqui" cuando se refiere a las imágenes del Sol encontradas en el coricancha. El culto solar cuzqueño fue el culto de un sector de la población triunfante que se impuso en un determinado momento en el que un sector elitista manejaba el poder político y sacerdotal. Se prolongó aún iniciado el proceso de la conquista a pesar de que los extirpadores de idolatrías ya habían desarrollado toda una estrategia de control. En todo caso, era más fácil manejar un culto difundido que muchos cultos independientes con raigambres locales que los hacían más resistentes a la imposición del cristianismo.

Ciertamente, el Sol había triunfado, se había impuesto y los grandes centros administrativos, así como los espacios asignados a las autoridades y los encargados del culto, eran parte de la parafernalia y el ritual propios que la religión y la política de gobierno exigían en el lugar conquistado. De allí que sean fácilmente distinguibles réplicas del modelo original cuzqueño situadas en cada centro de poder, desde Quito hasta

el Titicaca. Pero es obvio suponer que las diferentes aseveraciones utilizadas para referirse al Sol conllevan confusiones. "Inti", "Sol", "Punchao" son términos que ya mencionamos y que fueron usados indistintamente en las crónicas y que se refieren al astro, al día, a la luz, al ídolo que es convertido en padre de los demás dioses y que es representado en el Coricancaha, al resplandor que emana del lago Titicaca y que conduce a sus "hijos" Manco Cápac y Mama Ocllo.

Pease (19) nos plantea la tesis de un culto solar cuzqueño que no era el único de este tipo en el área andina. También Wiraqocha, según Pease, es una divinidad solar. Además, otras divinidades solares en los Andes fueron registradas por los extirpadores de idolatrías.

Es evidente, según la documentación posterior a la época de la conquista, que el culto solar sobrepasó los límites impuestos por la evangelización y se expande con tal naturalidad que es común encontrar referencias a éste en diferentes regiones del territorio que pertenecieron al Tawantinsuyu.

Rostworowski (1973) sugirió distintas formas para representar al Sol utilizadas por los mochicas: "naciente", al lado de las montañas y "poniente", en el mar, navegando antes del ocaso.

Son muchas las manifestaciones que se asocian al ritual que lo identifica: el maíz, la coca, el oro, las tierras, la chicha de maíz, que era cultivada por mitmas y preparada por especialistas vinculados al culto.

Igualmente, hay en las informaciones consultadas referencias constantes a la presencia de una casta sacerdotal que despliega un amplio poder en el ejercicio del Estado, pero que en situaciones concretas aparece con limitaciones. dado que su acción no es tan pública y el cronista no recibió de quienes narraron los hechos de los incas una adecuada información. María Rosworowski, al tratar el tema de la expansión y desarrollo del Tawantinsuyu, menciona para Pachacamac la existencia del

término "obispo" en la documentación referida a Hernando Pizarro, aludiendo a un funcionario religioso que ejerce su función en la costa, mientras que el "Villac umu" lo es en el Cuzco.

Hay en la temprana documentación del siglo XVI referencias a los sacerdotes del inca Wiraqocha, quienes al rebelarse perdieron poder. Debemos tener en cuenta que, al establecerse el Estado Inca, el aparato estatal que controlaba al sacerdote debió reorganizarse, en tanto que éste se relacionaba con una nueva forma de poder que favoreció el cambio religioso instituyéndose el culto solar.

Al iniciar el texto mencionamos a tres autores: Juan de Betanzos (1551), Cieza de León (1550 ap.) y Cristóbal de Molina, el cuzqueño (1572) como algunas de las fuentes utilizadas para analizar ciertos aspectos de la religiosidad andina. También hemos recurrido con frecuencia a la *Historia Índica* de Sarmiento de Gamboa por la similitud de la información consignada. En todos estos casos hay una recurrencia a informaciones que provienen de un mismo lugar; el hecho de que Betanzos, Cieza, Sarmiento y Molina no coincidieran en la primera mitad del siglo XVI no es impedimento para acceder a las mismas fuentes, ya que es en la ciudad del Cuzco donde ellos permanecieron temporalmente. Según Pease (1995: 41) "*pertenecen a un ciclo de información procedente de la capital incaica*".

La frecuencia de alusiones a *La Crónica moralizada de la Orden de San Agustín* (1638) se debe fundamentalmente a que fray Antonio de La Calancha fue gran conocedor de la zona altiplánica e insiste constantemente en la acción evangelizadora de dominicos y agustinos en la región, revelando las manifestaciones religiosas que caracterizan a la época y aludiendo al tiempo de los incas.

Igual interés nos produce Alonso Ramos Gavilán, quien a través de la *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621) nos permite descubrir gran cantidad de información sobre cultos, ritos y celebraciones en la zona a partir

de la entronización del culto colonial dedicado a la Virgen de Copacabana y a través del cual nos hemos aventurado a realizar análisis concretos sobre sincretismo religioso en el Altiplano (Castelli, Ts. DR., 1976).

Estos cronistas desde su perspectiva religiosa nos permiten indagar en los aspectos de la época colonial incursionando de manera constante en diferentes etapas de la Historia de los Andes con una propuesta que les es propia, creando un esquema que a la luz de la investigación contemporánea resulta difícil de interpretar.

El caso de Juan Santa Cruz Pachacuti es semejante al de Guamán Poma y merece una atención especial, en tanto que como heredero de una tradición local, mediante sus escritos, nos acerca a una información de carácter andino, por la identificación que él hace de las divinidades andinas con el apóstol Santo Tomás o San Bartolomé. Nos revela que la evangelización en el mundo andino no era un proceso nuevo y, por el contrario, éste garantizaba los derechos de los indígenas.

La revisión permanente de estas fuentes nos aclarará la imagen de lo andino y nos acercará a un conocimiento más real de algunos aspectos que aún se presentan como incógnita.



## BIBLIOGRAFÍA

Araníbar Zerpa, Carlos

1963 "Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII", En *Nueva Crónica* 1, Lima.

Ávila, Francisco de

1966 *Dioses y hombres de Huarochirí*, M.N.H. e I.E.P., Lima.

Castelli González, Amalia

1976 *Copacabana del Collao: Un caso del sincretismo religioso*. Tesis doctoral, P.U.C.P., Lima.

Durand, José

1976 *El Inca Garcilaso, clásico de América*, SEP Setentas, México.

Duvilois, Pierre

1967 "Un inédito de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas". En *Journal de la Société des Americanistes*, LUI-1, París.

López Baralt, Mercedes

1993 *Guamán Poma. Autor y artista*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Mac Comarck, Sabine

1982 "Antonio de la Calancha: Un agustino del S. XVII en el Nuevo Mundo". En *Bulletin Hispanique*, T. 84, Nos. 1-2, Bordeaux.

Mac Comarck, Sabine

1991 *Religion in the Andes. Vision and Imagination in early Colonial Peru*. New Jersey.

Millones, Luis

1979 "Los dioses de Santa Cruz. Comentarios a la crónica de Juan Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaygua".

En *Revista, de Indias*. Año XXXIX, Nos. 155-158, Madrid.

Ossio, Juan,

1973 *Ideología mesiánica del Mundo Andino*. Imprenta de Ignacio Prado P., Lima.

Pease, Franklin

1980 *Historia Andina: Hacia una Historia del Perú*, En *Histórica*, XXXII. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Pease, Franklin

1989 *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú..* Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Pease, Franklin

1991 *Los últimos incas del Cuzco*, Alianza América, Madrid.

Pease, Franklin

1992 "Cronistas Andinos: Testigos y Memoriosos". En *Revista de Estudios Hispánicos*, Año XIX, Universidad de Puerto Rico.

Pease, Franklin

1995 *Las Crónicas y los Andes*. F.C.E., Lima.

Porrás Barrenechea, Raúl

1933 "Los cronistas de la conquista". En *Revista de la Universidad Católica del Perú II*, Lima.

Porrás Barrenechea, Raúl

1986 *Los cronistas del Perú y otros ensayos*, Biblioteca Clásicos del Perú, Banco de Crédito, Lima.

Rowe, John

1960 *The origins of the Creator Worship among the Incas*. New York

Rowe, John  
1979 "Religión e Historia en la obra de Bernabé Cobo", Antropología En *Andina* 3, Cuzco.

Rostworowski, María  
1983 *Estructuras andinas del poder*. IEP, Lima.

Rostworowski, María  
1988 *Historia del Tawantinsuyu*. IEP - CONCYTEC, Lima.

## CRÓNICAS

Acosta, José.  
(1590) *Historia Natural y moral de las Indias*. F.C.E, México.

Betanzos, Juan Diez,  
1968 *Crónicas Peruanas de interés indígena*, B.A.E., Madrid.

Cieza de León, Pedro,  
1985, *Crónica del Perú*. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Cieza de León, Pedro  
1984. *Primera parte de la Crónica del Perú*. Estudio Preliminar de Franklin Pease, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Calancha, Antonio de la  
(1638) 1974-1981. *Crónica Moralizada del Orden de Nuestro Padre San Agustín*. Ignacio Prado Pastor, Lima.

Molina, Cristóbal de la  
1943. *La Crónica de los Molinas*, Prólogo de Carlos A. Romero, Lima.

Santa Cruz Pachacuti, Juan de  
(1968) *Relación de antigüedades de este reyno del Perú*. En: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, B.A.E., Madrid.

Guamán Poma de Ayala, Felipe.  
(1993). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease, F.C.E., Lima.

Inca Garcilaso de la Vega.  
1943-1944 *Comentarios reales de los Incas e Historia. General del Perú*. Edición de A. Rosenblant. Emecé, Buenos Aires.

Ramos Gavilán, Alonso  
(1621) 1988. *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Ignacio Prado Pastor, Lima.

Sarmiento de Gamboa, Pedro  
(1572) Segunda parte de la Historia General llamada Índica. Edición y prólogo de A. Rosenblant. Emecé, Buenos Aires.



# La bula de cruzada y los naturales de Indias

José Antonio Benito Rodríguez  
*Universidad de Valladolid*

## Introducción

La bula de cruzada era una gracia pontificia concedida a los reyes de España que otorgaba favores espirituales destinados a quienes -previas disposiciones personales- se comprometían a participar en la lucha contra los infieles, tanto de forma directa (en la guerra<sup>1</sup>) como indirecta (a través de una limosna). Con el transcurrir del tiempo, su doble finalidad espiritual<sup>2</sup> y hacendística<sup>3</sup> se convertirá en una mera renta estatal,

- 
- 1 La reconquista en la Península Ibérica fue considerada como Cruzada frente al Islam por parte de la Santa Sede.
  - 2 Destacan este marcado contenido espiritual las obras de J. de Argomanas: *Tratado muy provechoso para todo fiel cristiano que quisiese saber el efecto de las indulgencias y perdones*. Sevilla, 1548, Biblioteca Nacional de Madrid, R. 12971. M. Rodríguez: *Explicación de la Bula de Santa Cruzada*, Salamanca, 1594 (Biblioteca Nacional de Madrid R 35351; Biblioteca de PP.Filipinos, SI 2251, Valladolid). M. de Torrecilla: *Apología sobre la Bula de la Cruzada y sus privilegios, gracias e indulgencias...*, 1699. Biblioteca de Santa Cruz de Valladolid, Impreso 4660; P. Pedro Montenegro S. I.: *Sermón manuscrito de Bula de Santa Cruzada predicado en Granada en 1658 en presencia del arzobispo, los dos cabildos y tribunal de Santa Cruzada* Biblioteca Nacional de Madrid, Códice 11319-29].
  - 3 G. Escalona: *Gazophilacium Regium Perubicum* Libro II, Parte II, Capítulo XXXII, p.243 Madrid 1775, Tipografía Blasi, Biblioteca Nacional de Madrid, Sección «Raros» N° 17.982.s. Sánchez Bella, I.: *La organización financiera de las Indias*. S.XVI. I y II. Escuela de Estudios Hispano- Americanos, Sevilla 1968. Ulloa, M.: *La Hacienda Real de Castilla en el reinado de Felipe II*. FUE, Madrid 1989.

aunque conservará su multiseccular motivación religiosa o formalismo espiritual. Por tanto, la bula sólo era comprensible desde la interdependencia de aspectos que hoy son independientes y autónomos (tales como Iglesia y Estado, fe y dinero) pero que antaño iban a la par, cuando no se confundían, en una curiosa relación fe-hacienda, según la cual, a mayor vitalidad espiritualidad y vivencia de la fe, mayor era el ingreso proporcionado por la limosna y viceversa. La exclusividad de la gracia (se suspendían automáticamente todo otro tipo de indulgencias o jubileos) y el hecho de abarcar a todos los fieles la convierten en el área fiscal más dilatada, como atinadamente subraya R. Carande<sup>4</sup>. Según el cronista Escalona Agüero, en uno de los "más pingües y seguros" recursos de la Real Hacienda.

En un primer momento, en 1511, encontramos la bula en Indias como una expansión espontánea, lógica y natural, desde la Península, de personas en ultramar con asuntos relacionados con cruzada, como bienes de difuntos sin herederos o propiedades mal adquiridas y necesitadas de "composición"; todavía no se habían creado tribunales ni instituciones específicas y se arrendaba la recaudación de la limosna por asiento a personas concretas, como Hernando Vázquez y Francisco de Medina. Tras tímidos ensayos en la década de 1540-1550 y un paréntesis de reflexión teológico-pastoral por parte de los obispos y religiosos, el papa Gregorio XIII concedió la bula de Santa Cruzada para los territorios de Indias por un espacio de doce años, dividido en seis predicaciones bienales. Tal concesión fue renovada casi automáticamente por todos los papas hasta llegar incluso al período republicano, a mediados del siglo XIX.

Como consecuencia de la concesión pontificia, se va creando un rico tejido institucional cuyo hito más importante lo marca la creación de los tribunales de cruzada desde 1609. La ley primera del apartado dedicado a Cruzada de la Recopilación de Leyes de Indias manda fundar el Tribunal de Cruzada:

---

4 R. Carande: *Carlos V y sus banqueros*. Crítica-Junta de Castilla y León, Barcelona 1987. t.II, 439-40.

*" Por cuanto para la buena administración de la bula, que se predica y publica en las provincias de nuestras Indias ha parecido convenir, que en los lugares principales haya un Tribunal formado, para que en él nuestros súbditos y vasallos tengan mejor, más cómodo y cercano recurso donde acudir en apelación con las causas que hubiere y se sentenciaren por los Jueces Subdelegados particulares de aquel distrito y jurisdicción<sup>5</sup>".*

El Consejo de Cruzada, como institución suprema en España, y el Tribunal de Cruzada, como subdelegación del Consejo en Indias, constituyeron la columna vertebral de toda la organización relativa a la bula. A través de un inmenso océano de leyes, sermones, instrucciones o cartas, nos acercamos a un mundo dinámico con las mentalidades más variopintas. Encontramos en él desde tesoreros embargados a piadosos predicadores que hacen apología de la bula, o bien ingenuos y fervientes fieles que toman la bula a socarrones, cronistas que se admiran de las "industrias" de tesoreros para llenar el arca de la hacienda.

La cruzada se institucionalizó en Indias y creó una tupida red o complejo engranaje de empleados que se extendía desde la ciudad sede del Tribunal hasta el más modesto poblado indígena, donde el propio doctrinero actuaba de predicador de la bula, realizador del padrón y recaudador de la limosna.

Dentro del amplio proceso (concesión, motivación, impresión, transporte, publicación y administración) y la gran gama de agentes y ministros de la bula<sup>6</sup>, nos fijamos solamente en el papel desempeñado por los indios, tanto en cuanto beneficiarios de la bula como protagonistas del proceso. Ello nos posibilita acercarnos a la mentalidad sobre el indio, al que se asimila a los mestizos, los negros y los pobres.

---

5 *Recopilación e leyes de los Reinos de las Indias*. Facsímil de J. F. Paredes, Cultura Hispánica, Madrid, 1973. I, XX, L.1.

6 Ha sido el objeto de nuestra tesis doctoral. José A. Benito *La Bula de Cruzada en Indias* Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996, pp.537.

Sin ceñirnos a ningún espacio temporal ni geográfico, ofrecemos una antología de disposiciones y sucesos acaecidos a lo largo de las dilatadas coordenadas espacio-temporales en las que se desenvuelve la institución en todo el territorio americano dependiente de España. En espera de una sosegada y madura síntesis en el futuro, presentamos sus realidades más notables: la prohibición inicial de la bula a los indios, el intento de conciliar la obligatoriedad en la asistencia con la libertad en tomar la bula, el trato favorable dado a los indios frente a los agravios de las autoridades civiles, la predicación del sermón en su propia lengua, el facilitarles el jubileo a través de las cajas de comunidad o la posibilidad de pagar en especie o gratuitamente, así como la mentalidad europea respecto del indio.

## 1. ¿Por qué se prohíbe la predicación de la bula a los indios?

Tanto en los momentos iniciales de la implantación institucional de la cruzada a Indias -antes de 1573- como posteriormente en aquellos territorios de frontera o de incipiente evangelización, hay una prohibición expresa de hablarle de la bula a los indios por creer que es más prudente esperar el lógico proceso de maduración en su proceso evangelizador y no atosigarles con algo que no es central en la misión cristianizadora.

Por esta razón, en las primeras instrucciones, leyes y reales cédulas, se prohíbe predicar la bula a los indios. Aunque en la *Instrucción del Comisario General* de 1541 se advertía a los predicadores no forzar a los indios a tomar la bula, se les explicase en su lengua y que no se les hablase de la "composición", ahora se suprime hasta el hecho mismo de la predicación.

De este modo, Carlos V mandó por real cédula de 1 de enero de 1543 que "*los comisarios de la cruzada no consientan predicar Bulas en Pueblos de Indios, y en lengua castellana, ni apremien*



a ningún indio a que las reciba, ni vaya a los sermones contra su voluntad<sup>7</sup>".

Fieles reflejos de esta posición serán las reales cédulas de 1543, dirigidas a los comisarios de la cruzada de Nueva España y el Perú, para que no predicasen las bulas en pueblos de indios. La razón aducida era que no estaban "*tan instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica como convendría*<sup>8</sup>".

---

7 *Recopilación...*[5]. Libro I, Tít. XX, Ley X, Cultura Hispánica, Madrid, 1973.

8 «Real Cédula a los Comisarios de la Cruzada de la provincia del Perú, para que no prediquen las bulas en pueblos de indios. Madrid, 29.11.1546. El Príncipe. Comisarios de la Cruzada que residís en las provincias del Perú. Sabed que el Emperador rey mi señor mandó dar y dio para los Comisarios de la Cruzada de la Nueva España el año pasado de 1543, una su cédula, su tenor de la cual es este que se sigue: El Rey. Nuestros Comisarios de la Cruzada que residís en la Nueva España. Nos somos informados que haberse predicado bulas en pueblos de indios se han seguido algunos inconvenientes y que no conviene que al presente se prediquen en ellos ni que sean apremiados a que las tomen, por no estar tan instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica con convendría; por ende yo os mando que de aquí adelante no prediquéis ni consintáis que prediquen bulas algunas en esas provincias, sino fuere en pueblos de cristianos y en lengua castellana, ni apremiéis a ningún indio a que las tome, ni que venga a los sermones contra su voluntad, «e non fagades ende al». Hecha en Barcelona a 1.5.1543. Yo el Rey. Por mandato de Su Majestad, Juan de Samano. Y porque la dicha cédula suyo incorporada conviene que se guarde también en esa provincia, porque en una tierra nueva donde hasta ahora están poco instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica los naturales de ella, no conviene que se prediquen las bulas algunas en pueblos de indios por ninguna vía que sea, os mando que veáis la dicha cédula que de suyo va incorporada, y como si para vosotros se hubiera dado la guardéis y cumpláis y la hagáis guardar y cumplir en todo y por según y como en ella se contiene, y guardándola y cumpliéndola, por ninguna vía ni manera que sea no prediquéis ni consintáis que se prediquen bulas algunas en esa tierra, sino fuera en pueblos de cristianos y en lengua castellana, conforme a la dicha cédula, ni apremiéis a ningún indio a que las tome, ni que venga a los sermones contra su voluntad; lo cual así haced y cumplid sin que en ello haya excusa alguna, porque de lo contrario Su Majestad se tendrá por servido y lo mandará proveer como convenga. Hecha en la villa de Madrid, 29.11.1546. Yo el Príncipe. Por mandato de Su Alteza. Juan de Samano.

En 1545, una junta de teólogos residentes en México emitía un dictamen contrario a enviar bulas a Indias, especialmente si se pensaba predicarlas a los indios. En su lugar, solicitaban al rey que obtuviera del papa *"un Breve para los prelados de estas partes, que contenga la facultad y gracias de las bulas, para distribuir gratis el dicho santo tesoro [las indulgencias] a estos pobres, con tal que recen y visiten alguna iglesia"*<sup>9</sup>.

Observamos en este parecer no sólo la preocupación "pedagógica" o catequética de los teólogos hacia los indios, sino también el intento de conciliar el beneficio espiritual proporcionado por la indulgencia de la bula con la gratuidad del don en razón de la pobreza de los fieles de Indias.

No parece que durasen mucho tales prescripciones, como se desprende de la información conseguida a raíz de la primera predicación tras la primera concesión dada por el papa Gregorio XIII en 1573. Al año siguiente de 1574, Juan López de Velasco, cosmólogo y cronista de Indias, dejará constancia de la predicación de la bula en Indias al hablar de la hacienda real:

*" Y así mismo lo que procede la Cruzada que se publicó antiguamente algunas veces, para los españoles solos; y así valió poco, y por haberse publicado en el año de 74 (1574) para los españoles e indios parece que debe de valer mucho"*<sup>10</sup>.

Por su parte, el virrey Martín Enríquez nos da cuenta de la existencia de la bula y de la alta estima que le ofrece la institución naciente en Nueva España a través de sus despachos y cartas. En una del 2 de mayo de 1574 se nos ofrece como testigo excepcional de la primera predicación. Doce días después, el 14 de mayo, recordaba la prohibición de tomar leche y hue-

---

«Cedulario Arzobispal de la Arquidiócesis de Lima», *Revista del Archivo Nacional de Perú*, III, n.7. Lima, 1925.

9 AGI (Archivo General de Indias), Patronato, 170, Ramo 49.

10 Juan López de Velasco: *Geografía y descripción universal de las Indias*. BAE 248, Madrid 1971. pp. 26-27.

vos en cuaresma, salvo que se hubiese obtenido la bula con la tasa debida, sobre todo a los indios casados, al mismo tiempo que recordaba a dominicos y agustinos su deber de predicarla a los indios:

*“Todo entiendo que depende del calor que le quisieren dar los frailes porque ellos son señores de las voluntades de los indios. Yo haré el oficio con ellos por todos los mejores medios que fuere posible”<sup>11</sup>.*

Meses más tarde, el 29 de agosto del mismo año, hace referencia a su temor por la segunda predicación, la reticencia de los dominicos y agustinos por considerar prematura su predicación a los indios, a la vez que solicita aligerar la tasa a los españoles por *“haber gente muy pobre”* y lo mismo se haga con los indios casados. Por último, aconseja esperar a saber el resultado de la bula que se estaba predicando para determinar el número de ejemplares precisos para la segunda predicación, al tiempo que requiere remita en el futuro la razón de los envíos con mayor precisión y detalle<sup>12</sup>.

## 2. Obligatoriedad en la asistencia, libertad en tomarla

A pesar de obligar a todas las autoridades y súbditos a participar en la procesión y en el sermón de la bula -so pena de excomuni3n- se deja a su entera libertad la posibilidad de lucrar la indulgencia mediante la limosna de la bula. Basta con hojear las instrucciones emanadas del comisario general desde Espa3a, así como las de los comisarios subdelegados de Indias. A diferencia de cualquier tribunal secular, no dispone de fuerzas de seguridad que puedan obligar en cualquier momento. La bula de Santa Cruzada es una concesión espiritual y para que el fiel la reciba sólo sirven medios espirituales; claro que, como en todo proceso humano, se dan medios coercitivos a

---

11 AGI, México, 19, N.135.

12 AGI, México, 19, N.136.

través de la excomunión por faltar a la predicación o del aparato persuasivo para que ningún fiel quedase sin su aportación por modesta que fuese.

Sin embargo, las leyes de Indias no ofrecen ninguna duda sobre la libertad de los indios. Así, mandan que los comisarios de Cruzada *"no consientan ni apremien a ningún indio a que las reciba ni aún vaya a los sermones contra su voluntad"*<sup>13</sup>.

En reales cédulas, instrucciones, cartas, se va desarrollando esta legislación, como en la segunda predicación de la tercera concesión de Perú y Tierra Firme, en marzo de 1601, en que se denuncia el hecho de que se dan bulas por fuerza:

*"Vea Vd. muy bien los despachos e instrucción porque en algunas partes entendemos que las bulas se dan como por fuerza y ya sabe VS que esta no es intención de SS ni del Rey Nuestro Señor, sino que libre y voluntariamente de la forma el que la quisiere"*<sup>14</sup>.

En la carta del comisario a J. Velázquez y G. de la Maza se refiere a la libertad de tomar la bula entre los indios:

*"Las facultades para componer se envían y es menester advertir que por estar los indios tan tiernos en la fe y no ser ingenios tan dóciles en ella como otros no se han de componer en dinero ninguno sino en alguna devoción pero a los españoles se podrá componer como en España se hace, al décimo lo más riguroso y de allí quitar lo que pareciere según la calidad del exceso [...]. Los medios que se tomaren para el aumento de la expedición se mire muy bien sea con toda suavidad, sin forzar a nadie a tomar la bula ni haciendo agravios en la cobranza sino que sea todo muy correspondiente a la intención de SS y del rey*

---

13 *Recopilación...* [5]. Libro 1, Título 20, Ley X.»

14 AGS (Archivo General de Simancas), CCI (Comisaría de Cruzada, serie «Indias»), 588.



*nuestro señor y a las instrucciones del Comisario General y consejo<sup>15</sup>".*

Lo mismo se afirmó desde Nueva Granada el primer domingo de Cuaresma de 1602: *"Mucho cuidado se tiene en mandar a los vicarios y doctrineros que no fuercen a los indios tomen la bula sino que lo dejen a su voluntad como se ordena en la instrucción y no sé que en esto haya excesos"*<sup>16</sup>.

Igualmente, se intentó observar una gran delicadeza en el trato, como evidencia la carta del 28 de setiembre de 1573 desde Santa Fe, enviada por el licenciado Briceño y en la que nos manifiesta que la predicación se llevaba a cabo *"teniendo consideración que, en esta tierra como nueva, era menester a los nuevamente convertidos, indios y españoles acá criados, enseñarles la devoción con que se había de recibir y en cuánto debían estimar esta SB y después de recibida se han hecho las demás diligencias"*<sup>17</sup>.

En la predicación del año segundo le parece que no debía hacerse por ser nuevos en la fe y *"los más de ellos no lo entenderán ni lo creerán y no faltará entre ellos un demonio que les haga creer lo que no les esté bien"*<sup>18</sup>.

### 3. Cajas de comunidad

Por real cédula de 14 de noviembre de 1603<sup>19</sup>, se regulariza el funcionamiento de los incipientes tribunales de México y de Lima, ordenando que el subdelegado general, el contador, el asesor y el fiscal se reúnan tres días a la semana, al tiempo que se advertía a los obispos que no asistieran a las iglesias donde se predicara la bula y que ésta se facilitase a los indios

---

15 AGS, CCI, 573.

16 AGS, CCI, 574.

17 AGS, CCI, 574.

18 AGS, CCI, 574.

19 AGS, CCI, 573.

mediante pago por sus cajas de comunidad. Hacia 1600, desde Lima, J. Velázquez y G. de la Maza, comisario y contador de Cruzada, piden al monarca que lo concediese expidiendo una cédula real:

*"Antes de ahora tenemos significado a VM de cuán grande aumento sería para la expedición de la Santa Cruzada que de las Cajas de Comunidad y buenos efectos se pagase de la limosna de las bulas de los indios pobres, viejos e impedidos por el grande número que de ellos hay [...] y puede muy bien asegurar que es negocio importante para los indios así pobres como ricos y muy en beneficio de la Santa Cruzada por el aumento de su expedición que será notable..."<sup>20</sup>.*

En la minuta de una carta del Tribunal de Lima enviada al Consejo de Cruzada, se insiste en la demanda al virrey del Perú para que se autorice dar el importe de la bula a *"los viejos, hombres y mujeres y muchachos que por su edad y pobreza no tuvieren con qué tomarla"* de las cajas de comunidad y buenos efectos <sup>21</sup>.

La petición surtió efecto y en 1605 se concedió <sup>22</sup>, comunicándose al virrey y a las autoridades civiles y religiosas competentes<sup>23</sup>.

Las instrucciones de la bula dadas por el papa Sixto V al comisario de cruzada, Felipe de Tassis, ordenan *"dar bulas de dos tomines de vivos a los indios y indias, viejos e impedidos por*

---

20 AGS, CCI, 573.

21 AGS, CCI, 588.

22 AGI, CCI, 573. Valladolid, 22.1.1605, P.de Ledesma.RC que se envió sobre tomar de las bulas entre los indios pobres y a los demás de todas aquellas provincias. Se deslinda el tema tributo (obligatorio) del pago de Bula (voluntario y espiritual). Con el fin de que ninguno quede privado lo pueden sacar de las Cajas de Comunidad o en forma de cofradías.

23 AGS, CCI, 573. Valladolid, 22 de enero de 1605. Se guarda también la contestación del Consejo a las cartas de 1605 y 1606 en las que se reconoce el aumento en la distribución de las bulas.

edad, enfermedad y pobreza; y a los muchachos y muchachas pobres que ya están en edad que es razón que tomen las bulas”, sacando el dinero para ellos “de la cuarta parte del que hubiere en las cajas de comunidades y buenos efectos que hay en las Indias”. La instrucción, sin embargo, aboga el buscar alguna forma para facilitarles la paga:

*“que así sería obra muy piadosa y santa que a los indios [...]pidiendo ellos la limosna para tomarla, en tal manera, que sea acto puro y libre de la voluntad: y entendiendo, mediante la predicación, el valor de las gracias y concesiones, se la dé de la comunidad del distrito donde vivieren: pero a los indios que tuvieren fuerzas y pagaren tributos y a las indias que acudieren a las labores a esos no se les puedan dar sino que con su trabajo y sudor ganen la limosna para mayor merecimiento y bien espiritual de sus almas[...]para que el beneficio sea igual, sin dar material al justo sentimiento que podría resultar de darse a unos y a otros no, mandó SM que el señor Virrey de México se informase y avisase muy en particular la orden que se podría dar en los demás lugares, para que a los pobres viejos e impedidos con los requisitos y calidades referidas de no tener con que tomar la Bula y pedir limosna para ella se les dé pues según se entiende hay en todos los pueblos otras formas de Cajas donde se contribuye de comunidad o en formas de cofradías para fiestas particulares y otros efectos y promesas para que visto con el parecer del dicho señor virrey se dé sobre todo la regla y orden que pareciere convenir...”<sup>24</sup>.*

Aunque carecemos de documentación suficiente, creemos que también se practicó en Nueva España, como parece desprenderse del siguiente texto referido a México: “Y así mismo se pone la forma como se ha de dar a los pobres indios, hombres y mujeres, la limosna de las Cajas de Comunidad para que puedan tomar la Bula”<sup>25</sup>.

---

24 AGS, CCI, 573. Madrid, 20 de octubre de 1607.

25 AGS, CCI, 587. 20 de octubre de 1607, 6ª predicación de la 3ª concesión de Nueva España, y 2ª de Filipinas.

Sin embargo, poco duró esta costumbre, pues cuatro años después, en 1609, se derogaron las disposiciones anteriores. Parece que no tuvieron buena acogida entre las máximas autoridades indianas, puesto que inmediatamente solicitaron la concesión gratuita de la bula a los indios, posiblemente para que los fondos existentes en éstas no se viesan mermados por la cruzada, en detrimento de otras necesidades más urgentes. Montesclaros, virrey de Perú, pidió al Consejo de Cruzada que escribiese al papa para que la concediese gratis a todos los indios pobres, viejos e impedidos <sup>26</sup>. Por real cédula del 15 de mayo de 1609, dirigida al virrey del Perú y a la Audiencia de Lima, se comunica que *"no se espere que Su Santidad conceda el Breve que se le ha pedido para que se les dé graciosamente y de limosna"*, sin sacarlo de las cajas de comunidad <sup>27</sup>. Idéntica real cédula envió a las audiencias de La Plata, Santa Fe, Quito, Panamá y Santiago de Chile <sup>28</sup>.

#### 4. En su propia lengua

Otro aspecto fundamental en el trato favorable es el acercamiento a los naturales mediante su propia lengua, tanto en los pregones por las calles como en la predicación litúrgica. Para 1541 contamos con el *Traslado de la instrucción de SM para la predicación de la Cruzada [...] ahora nuevamente concedida por el muy santo papa Paulo III*, en la que apreciamos nuevamente el énfasis que se pone en la selección de los predicadores de la bula, sobre todo cuando se trataba de divulgarla entre la población indígena, circunstancia en la que se recomienda el dominio de las lenguas nativas, no recurrir a la compulsión o temor en su predicación y administración, ni platicarles sobre la composición:

*"En el dicho recibimiento se ha de hacer el sermón el protector*

---

26 AGS, CCI, 573.

27 Biblioteca Nacional de Madrid, Manuscrito. 2989, 512.

28 AGS, CCI, 573.



*de la iglesia donde se recibiere si los hubiere y si no el protector de indios y si éste no estuviere, cualquier otro predicador que ahí se hallare y si hubiere indios haya un intérprete que les declare cómo Su Santidad anheló de atraer a nuestra santa Fe los infieles hace grandes expensas [...] Y así mismo por las otras partes se han de llevar los predicadores que los provinciales o los superiores de Santo Domingo y San Francisco señalaren, los cuales han de procurar que los que así enviaren sean los que mejor supieren la lengua india porque no tengan necesidad de intérprete [...]. Item. Se ha de advertir a los predicadores que fueren a predicar estas bulas a los indios que no se les haga extorsión ni amenaza ni temor ni que se les ponga miedo sino los que quisieren gozar de este tan sumo beneficio de su libre y espontánea voluntad lo gocen [...] Los demás que se fien a los españoles a tiempo de fundaciones y a los indios al tiempo que pareciere más cómodo. La composición se ha de predicar a solos los españoles y no a los indios porque no cuadra en ellos porque sería darles materia de hartar". 24.9.1541<sup>29</sup>.*

Antonio de Escobar, escribano y público notario de cruzada en Valladolid, 18 de junio de 1683, parece levantar acta notarial al describirnos la función del indio pregonero de la bula:

*"estando en las casas reales y audiencia ordinaria, serían como a las once horas y media del día, habiendo tocado trompetas se pregonó el edicto de la hoja antes por voz de Juan, indio ladino que hace oficio de pregonero y habiéndolo pregonado de verbo ad verbum y vuelto a tocar unas trompetas se pasó al portal de la fruta que es donde residen las tiendas de algunos mercaderes y hay ordinario concurso de gente y se volvió a pregonar en la misma forma y de allí se pasó a dar otro pregón y se dio con efecto en la esquina de las casas de morada del señor comisario de la Santa Cruzada de este obispado de Michoacán que son fronteros de la Santa Iglesia catedral y de la plaza principal de esta ciudad y acabado de dar dicho tercero pregón del dicho*

*edicto de verso ad verbum en alta e inteligibles voces se fijó en las puertas de dicha santa iglesia*"<sup>30</sup>.

Hay una permanente insistencia de **facilitar la bula con intérprete, sermón adaptado**. Basta con leer las Instrucciones o con hojear los sermonarios para constatar el interés en verter a la lengua indígena las pláticas sobre la bula. Los predicadores de indios se recomienda que fueran los doctrineros, puesto que eran los que mejor conocían la lengua, la condición y el trato de los indios a su cargo. Gracias a las instrucciones sabemos también que el comisario subdelegado de cruzada, en virtud de las facultades derivadas de la concesión pontificia, podía verter a la lengua propia de los indios el significado de la bula. Y que así se hizo. Al menos en algunos casos así lo ponen de manifiesto ciertos documentos, como el titulado *Cuenta y relación jurada de Doña Luisa de Arellano* (Lima, 1692) donde aparece un "*Pliego de la plática que se ha de hacer a los indios en lengua española; otro en lengua quechua y otro en lengua aymara*"<sup>31</sup>. Aunque por desgracia dicho documento se ha perdido<sup>32</sup>, nos sirve para conocer la indudable práctica de la predicación en la lengua vernácula de los naturales de Indias<sup>33</sup>. Pero que así se hacía nos lo confirma la reciente publicación (Cuzco 1992) de uno de los sermones en lengua quechua<sup>34</sup>. Su importancia es capital

---

30 AGS, CCI, 569.

31 AGS, CCI, 561.

Tenemos conocimiento de otro sermón en náhuatl: *Compendio de las excelencias de la Bula de Santa Cruzada en lengua mexicana* de Fr. Elías San Juan Bautista, publicado en México en 1599 por Cristóbal de la Paz y que cita A. Palau en su obra *Manual del librero hispanoamericano*. Índice, I, p. 399, Empuries, Oxford, 1981. Nuestra búsqueda en México resultó infructuosa y no hemos podido consultar el ejemplar de la Biblioteca de Oxford.

32 AGS, CCI, 573. Lima, 30.4.1602. Costumbre de imprimir algunas pláticas en lengua de indios y española. Los tesoreros piden se excuse el envío de las mismas.

33 C. Itier: «Un sermón desconocido en quechua general: La Plática que se ha de hazer a los indios en la predicación de la Bulla de la Santa Cruzada», (1600). *Revista andina*, Cuzco, 10, 1, Julio 1992. Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», pp.135-147.

34 AGS, CCI, 574.

para conocer el gran esfuerzo mental del predicador (P. Juan Martínez, fraile agustino de Vizcaya y catedrático en la Universidad de Lima) quien nos sorprende por su capacidad para adaptar de forma tan breve y didáctica el complejo contenido de la bula a un auditorio con escasos conocimientos del cristianismo.

Un capítulo indispensable dentro del sermón, fuera para españoles o para indios, era la motivación espiritual y la exhortación a tomar la bula. En 1593, Jerónimo de Campuzano, en nombre de Juan Beltrán Aparicio, tesorero de Cruzada del Perú, dio a todos los doctrinantes un *“sermón firmado del Comisario General para que con él persuadan los ánimos de los indios a tomar la dicha Santa Bula, dándoles a entender las gracias que consiguen en hacerlo así...”*<sup>35</sup>.

## 5. La consideración mental del indio entre los españoles

Creemos bastante representativa de la mentalidad de un sector de la población española hacia el indio en la documentación bularia de la carta de Pablo de Velasco Campo, ministro de cruzada, al comisario de Oaxaca, Pablo de Velasco, en 1733; en ella habla de los indios como

*“personas miserables [...] Yo siempre he mirado a los indios con particular piedad y no quisiera tener cargo en el tribunal divino de su parte aunque ellos por muchas cosas se hacen merecedores del mayor desprecio y mortificación temporal, y más los de este obispado que son inclinadísimos a la idolatría”*<sup>36</sup>.

Ponderamos tres notas de sumo interés en el texto: “miserables”, de acuerdo con la concepción jurídica del Derecho Ro-

---

35 AGS, CCI, 578.

36 P. Castañeda: «La condición «miserable» del indio y sus privilegios». *Anuario De Estudios Americanos*, Sevilla, 1971, 28, pp. 245-335.

mano <sup>37</sup>, "misericordia" en cuanto a la consideración psicológica, por último un sentimiento de no conectar completamente con el indio al que consideran todavía con sus idolátricos atavismos.

Otra de las actitudes es la que indicamos en el punto primero. El no querer predicar la bula a los indios era una muestra de respeto hacia los naturales, así como un firme deseo de seguir un ritmo adecuado a la paciente tarea educativa y evangelizadora es la renuncia a predicar la bula en pueblos de indios<sup>38</sup> por ser de reciente conversión. Están presentes al mismo tiempo el hecho de que son "*tiernas plantas en la fe*" y el temor de que la bula les cause dificultades para entenderla bien y que no la consideren como un tributo. Junto a la actitud de respeto está la baja consideración que se tenía del indio para discernir el discurso teológico cristiano, recogida en la abundante normativa para que la Bula no se predique en los pueblos de indios. Desde 1573, en que sí se predica a los indios, se tiene mucho cuidado de no hablarles de la bula de composición <sup>39</sup>.

Se percibe esta misma actitud en el dictamen emitido por una junta de teólogos residentes en México, 1546. En él se muestran contrarios a enviar bulas a Indias, especialmente si se piensa predicarlas a los indios <sup>40</sup>. En primer lugar porque no "*están muy firmes y sólidos en la fe y no se les ha de dar ni comunicar el manjar espiritual que a los firmes se daría, si no su leche,*

---

37 AGI, Indiferente, 427, 30, f.28. Barcelona 1.5.1543. RC Comisarios de Cruzada en NE no prediquen BC en pueblos de indios a tomarla contra su voluntad. «Cedulario del Archivo Arzobispal de Lima». *Revista del Archivo Nacional de Perú*, III, n.7. Madrid 29.11.1546. Real Cédula a los Comisarios de Cruzada de Perú para que no prediquen las bulas en pueblos de indios. La misma Real Cédula y otras seis a las Reales Audiencias en, AGI, Indiferente, 427, 30, f.39.

38 AGS, CCI, 572. Instrucciones. Junto a la Bula de Santa Cruzada de composición: «que no se explique a los indios». 1 de marzo de 1599.

39 AGI, Patronato, 170, Ramo 49.

40 AGS, CCI, 573. Carta del Comisario al Subdelegado y Contador. 1600, Lima.



como a niños tiernos". Podría ser motivo de escándalo "si diesen en pensar que la gracia de Dios y bienes espirituales del alma se vendían o compraban a dineros, porque muchos años no bastarán para persuadirles que esto no sea venta...pues aun en los muy afirmados del años en la fe, habemos visto en nuestros tiempos la quiebra que en ellos ha hecho este darse las gracias por dinero". Admiten que "se les diesen, algunos años, a trueque de ayunos y oraciones y limosna voluntaria". La presión de los frailes, como nos manifiesta el virrey Martín Enríquez en sus cartas de 1574, son muy fuertes por el temor a escandalizarles por estar "tan tiernos en la fe y no ser sus ingenios tan dóciles en ella como otros"<sup>41</sup>, advierte el comisario general a los avezados ministros Velázquez y De la Maza en Lima, año de 1600. Querían evitar a toda costa la concepción popular mecanicista que fácilmente convertía la predicación espiritual de la bula en una sutil operación hacendística por la que compraban el cielo a cambio de unas buletas.

Estas mismas ideas estaban presentes desde los primeros tiempos, como se refleja en la carta enviada en 1573 al Nuevo Reino de Granada dirigida al Licenciado Briceño: "teniendo consideración que en esta tierra como nueva era menester a los nuevamente convertidos indios y españoles acá criados enseñarles la devoción con que se había de recibir y en cuánto debían estimar esta Santa Bula". En la predicación del año segundo, 1574, le parece no debe hacerse por "ser nuevos en la fe y los más de ellos no lo entenderán ni lo creerán y no faltará entre ellos un demonio que les haga creer lo que no les esté bien"<sup>42</sup>.

Es ilustrativo conocer las tasas que se debían percibir según el tipo de bula y grupo social que la tomase. Las bulas de vivos para las dignidades serían de 10 pesos y de dos pesos para sus mujeres, mientras que para el resto de la población, incluidos los caciques, serían de un peso, excepto los frailes, monjas, pobres, mendigos, hombres y mujeres de servicios, in-

---

41 AGS, CCI, 574.

42 AGS, CCI, 572. Firma el Lic. Jacinto de Godoy. Buenos Aires.

dios y morenos que pagarían dos tomines, con la facilidad de poder satisfacer su importe en especie en el caso de los últimos. A su vez, las bulas de difuntos se tasaban en un peso para los españoles y en dos tomines para los pobres, negros e indios, con la particularidad de que a los pobres se les autorizaba a pedir de puerta en puerta para poder costear su cuantía.

## 6. Complemento de la acción evangelizadora

Aunque casi todas las órdenes religiosas, incluida la de los franciscanos, vieron con cierto recelo la bula de cruzada, dóciles casi siempre al régimen de regio patronato, fueron leales colaboradores de la Corona en la publicación, la predicación y la recaudación de la limosna de la bula, cuyo fenómeno considerarán parte de la empresa de evangelización.

Así vemos por ejemplo que, en 1645, el Consejo de Cruzada acordó remitir 40,000 bulas a las 19 reducciones de indios doctrinados por los jesuitas del puerto de Buenos Aires y el obispado de La Trinidad, sin contar con la opinión de los propios misioneros<sup>43</sup>, por lo que éstos instaron, en 1647, a las autoridades a que no obligasen a los indios recién convertidos a tomar la bula, al tiempo que exponían al Consejo de Indias la necesidad de que los indios tuvieran una instrucción y una preparación previas a fin de que pudiesen lucrar la indulgencia debidamente<sup>44</sup>. No obstante, en 1654, por carta dirigida al subdelegado de cruzada, se le avisaba del envío de 40,000 bulas para aquellos indígenas que se habían confirmado nuevamente en estas reducciones<sup>45</sup>.

Un testimonio bien elocuente, sin embargo, de la labor

---

43 AGS, CCI, 576.

44 AGS, CCI, 572.

45 AGS, CCI, 573. *Puntos que se han de advertir para el buen cobro que se ha de poner en lo procedido de bulas y ahorro en la cobranza y remitirla* (1609).

paradigmática desempeñada por los jesuitas aparece reflejado en las advertencias del licenciado Lesmes de Espinosa, teniente general del Conde de la Gomera y gobernador de la provincia de Chucuito en el Perú, quien no sólo alabó la actuación de los miembros de la compañía en esta región, sino que la puso como modelo de administración de la cruzada en los pueblos de indios, donde los religiosos eran las personas más apropiadas para desempeñar esa tarea por su valimiento y ascendiente sobre los naturales:

*"Obrará esta traza que muchos curas se avergonzarán de que la expedición esté a cargo del cacique, y la harán como deben, y en caso que algunos curas la quieran se les ha de dejar, porque harán de mejor gana lo que toman voluntariamente, y los caciques que tuvieren otras a su cargo lo estimarán más, porque vieran que les dan oficio honroso, y es cierto que en mano de los curas estará que no quede indio sin bula y recoger la limosna, lo cual se prueba con que en la provincia de Chucuito los padres de la Compañía de Jesús, que tienen las doctrinas del pueblo de Juli, soy testigo que repartieron todas las bulas, que con mi asistencia les entregó Juan Sáez de Galarza, tesorero de los Charcas, y pidieron más y recogieron toda la limosna, y lo mismo podían y debían hacer los demás, porque los indios, con su humildad y gran respeto que tienen a los curas, tienen disposición para todo, si saben bien la lengua y les saben mandar, como lo hacen los padres de la Compañía"*<sup>46</sup>.

Pero, aparte de Chucuito y otros lugares de misión de la compañía, donde ésta llevó a cabo una encomiable tarea evangelizadora y de servicio a la cruzada, fue en sus reducciones del Paraguay en las que se puede observar un paralelismo entre el grado de evangelización y la toma de la bula por parte de los indios guaraníes. Así, en 1653 el subdelegado de cruzada Jacinto de Godoy notificaba que había 19 reducciones con numerosos indios confirmados a los que no llegaban bulas, por

---

46 AGS, CCI, 572.

lo que el Consejo de Cruzada acordó remitir 40,000 ejemplares: 5,600 de vivos de 1 peso, 30,400 de vivos de 2 tomines, 1,000 de composición, 2,000 de difuntos de 2 tomines, 1,000 de lactinios de 1 peso *"para que no falte el fruto espiritual y temporal"*<sup>47</sup>. Dos años más tarde, en 1655, el propio subdelegado reiteraba la necesidad de remitir más bulas para atender la posible demanda de los guaraníes recientemente reducidos, pero esta vez el consejo no atendió tal petición ante la reconversión de los misioneros jesuitas de que no se debía obligar a los indios recién convertidos a tomar bulas hasta que estuviesen bien instruidos en la fe<sup>48</sup> y que se trataba de *"una gente muy pobre y que andan desnudos, sin tener frutos en su tierra de que poder pagar la limosna, con que el haber enviado 9 ó 10 fardos más de bulas sólo serviría de hacer mayor gasto en los fletes"*<sup>49</sup>.

## 7. La configuración racial y la bula

### a. Mestizos molestos por igualarlos a los negros e indios.

La nueva configuración racial que se iba fraguando en el Nuevo Mundo queda reflejada también en la bula. En 1601 el Consejo de Cruzada, desde Madrid, se dirige al virrey del Perú contestando la carta recibida del contador Gonzalo de la Maza en la que manifestaba *"que los mestizos de esas provincias parece se sienten en que les igualen en las tasas de las bulas con los indios"*<sup>50</sup> y que *querrían así para vivos como para difuntos se les dejen bulas de la misma suerte y tasa que a españoles vivos y difuntos"*. Lo concedieron con la condición de que enmendasen las instrucciones<sup>51</sup>. El virrey Luis de Velasco aprobó la concesión de bulas a mestizos<sup>52</sup> por tasa de españoles. De este modo cumplía su doble objetivo: igualar socialmente los mestizos con los blancos y acrecentar la limosna. En palabras del propio vi-

---

47 AGS, CCI, 576.

48 AGS, CCI, 572.

49 AGS, CCI, 573.

50 AGS, CCI, 588.

51 AGS, CCI, 573.

52 AGS, CCI, 588. Lima 18.10.1601. Luis de Velasco.



rrey: "El agravio que los mestizos sienten en que les iguale en las tasas de las bulas con los indios es fácil de remediar porque no tiene inconveniente el dárselas como a españoles antes la limosna será acrecentada y así en lo de adelante el arcediano está advertido de proceder con este cuidado" <sup>53</sup>.

**b. Asimilados a los negros, pobres y esclavos.** Dentro del ambiente de pobreza habitual sufrido por los indios, se buscó el facilitarles la bula por todos los medios a su alcance. Una carta del G. de la Maza al comisario nos revela hasta qué punto rayaba la pobreza de muchos indios que llega a proponer que no consideren sus abintestatos pues sería inferior su valor al pago de la operación para averiguarlo <sup>54</sup>.

Desde Santa Fe, en 1613, se informa que muchos españoles y mestizos pobres, por no tener caudal para tomar bula de a un peso, se han quedado algunos años sin tomarla con el consiguiente perjuicio espiritual y económico. Para remediarlo, rebajaron la tasa a dos tomines <sup>55</sup>.

Más desgarradora es la situación recogida por fray Juan Marqués, obispo de Venezuela en 1614, el cual propuso "para la buena expedición de la Bula y teniendo en cuenta que los naturales son muy pobres" que la paga fuese en especie o dos reales, ya que "son pobrísimo y se sustentan de raíces de la tierra y andan en carnes que son muy silvestres" <sup>56</sup>.

Parecidas peticiones de reducir la tasa de un peso o de

---

53 AGS, CCI, 573: «Que no se consideren los abintestatos de los indios por la suma pobreza en que viven cuyo caudal ordinario es una manta y camiseta que les cubre hasta la rodilla y porque los que viven en pueblos el corregidor o cacique cuando no tengan herederos cuidan de que no mueran abintestatos y al cabo son tan pobres que se gastaría más en averiguarlo que lo que montase la hacienda del más rico». 28.3.1610.

54 AGS, CCI, 576.

55 AGS, CCI, 576.

56 AGI, Indiferente, 1530, 4. Yucatán. 26.4.1577, Instrucción. Cruzada de Oficiales Reales y tesorero sobre el árbol de hec y el añil para que los indios saquen dinero y puedan costear la Bula.

convalidarla con frutos de la tierra <sup>57</sup> son formuladas en 1618 por los obispos de Quito, Pedro Becerra<sup>58</sup>, y de La Asunción, Lorenzo de Grado <sup>59</sup>.

La pobreza era causada frecuentemente por las catástrofes típicas sufridas en las sociedades agrarias del Antiguo Régimen. Así lo manifestaba el receptor José Finado y Salcedo al tesorero J.A. Nuño de Villavicencio, dando cuenta de haber recibido la carta para liquidar "*rezagos de tributos*" por la muerte de Vargas Machuca y que hará todo lo posible para hacerlo aunque lo considera imposible por la pobreza de los naturales por "*haber tenido dos años subsecuentes de hambre por la mala cosecha de sus sementeras*"<sup>60</sup>.

Anotamos, por último, el pedido del comisario Diego de Torre y Bargas de que se averiguase lo procedido de la bula desde 1625 en Puerto Rico y si se había remitido a España y a quién se había dirigido o si había venido incorporado en la demás hacienda de Cruzada; si se había hecho o no la predicción y se enviase relación para proveer lo conveniente. Se constata la pobreza de la tierra: "*allí no había oro ni plata ni otra*

---

57 AGS, CCI, 571. Pedro Becerra, obispo de Quito 11.4.1618 obedeció la carta de SM y envió patentes a curas y maestros de doctrina para encarregarles el cuidado de la SB. Cree que es mucho cobrar 1p de plata ens. a los caciques «porque en el distrito de aquel obispado los *caciques son muchos y pobrísimos*; que sus haciendas son muy delgadas y suelen pagar deudas de indios que se ausentan y de continuo suelen estar presos y viendo que han de pagar de limosna él y su mujer 1p no hay quien les persuada a que tomen la Bula sino que antes se esconden y si les llevasen 2t como los demás indios todos la tomarían porque los caciques son muchos porque las parcialidades lo son muchas aunque pequeñas y por el consiguiente muy pobres y que de esto le han informado todos».

58 AGS, CCI, 576. Carta del obispo de la Asunción, D.Lorenzo de Grado 4.3.1618. Que la bula se tome en frutos de la tierra, azúcar o en monedas de 1r como las rentas de los diezmos. Dice que en las ciudades de arriba, C.Real de Guaira, Villa Rica del E.Santo, Jerez, corren otros rumbos por ser muy pobres y apartados y los caminos dificultosos de manera que si la limosna de la B se hubiese de costear para convertirla en plata vendría a llevarles sus haciendas.

59 AGS, CCI, 560. 1.8.1726.

60 AGS, CCI, 576. 17-2-1650.

moneda con que pagar la limosna de ella sino era en frutos de la tierra que en ellos corriesen y tuviesen su valor. Visto y considerado pareció que para que los fieles christianos que en las dichas ciudades e isla vivían no careciesen de tanto bien y consuelo"<sup>61</sup>.

## 8. Frente a los agravios que sufrían los indios, trato favorable.

Se observa una clara diferencia entre la mentalidad del tesorero funcionario o de los oficiales reales, que buscan por todos los medios obtener recursos fiscales, y la de buena parte del clero, que busca humanizar y evangelizar <sup>62</sup>. Fiel reflejo de la primera actitud es el texto de J. Beltrán Aparicio, tesorero general de la Cruzada de Perú, el cual pone en entredicho la capacidad de raciocinio y libertad por parte de los indios, así como lo que él considera labor disuasoria por parte de los religiosos:

*"Que los naturales de estas provincias son gente bárbara, sin capacidad ni razón de manera que aun para las cosas que son en su beneficio es menester hacerles premio y en ninguna tienen libre disposición. Los frailes no sólo persuaden sino que disuaden. La causa de no tomarla no es falta de bienes sino porque los ministros les dicen que depende de su libre voluntad como si fuesen gente de entendimiento que supiesen estimar lo que en ello interesan o pierden. Responden que tienen [sic] las de predicaciones pasadas. De no ser que se pague de los bienes de las Comunidades o se dé alguna orden que los mueva u obligue ninguno de los naturales tomará la Bula"* <sup>63</sup>.

A través de una carta del marqués de Cerralbo, virrey de

---

61 M. Ulloa: *La Hacienda...*[4] dirá que entre los misioneros «había una proporción excepcionalmente grande de idealistas con inclinaciones al utopismo». p.689.

62 AGS, CCI, 574. Al Sr.Fiscal en Madrid, 27.5.1585.

63 AGS, Contaduría de Cruzada, Legajo 516-240. Madrid 9.7.1635.

Nueva España, al comisario de cruzada en diciembre de 1634, se denuncian los malos tratos ocasionados por los ministros de cruzada amparándose en el fuero concedido por las leyes y en la prohibición de las justicias de intervenir en asuntos internos de la institución:

*“corren tan sin dependencia de los virreyes, audiencias y justicias que no hay castigo para ellos y esto se califica más en el Consejo con las continuas quejas que vienen en todas ocasiones de la libertad con que proceden los dichos Ministros de la Cruzada que todas obligan a que se acuda prontamente al remedio y particularmente a lo que toca a los indios, los cuales por ser de su naturaleza tan miserables viéndose molestados y oprimidos o se ausentan de sus tierras o se mueren fácilmente con que se despueblan los lugares y se quedan totalmente acabados”<sup>64</sup>.*

Concluye la carta recordándole que ha sido la política de la Corona de España a través de *“virreyes, audiencias, gobernadores, corregidores y demás justicias”*, velar por *“el buen tratamiento de ellos por ser esta la primera obligación a que deben atender con tantas veras y demostraciones”*. Como medida práctica y efectiva, para *“particular consuelo de los indios”*, el Consejo ordenó que siempre que los Ministros de la Cruzada cometieran alguna extorsión contra los indios se les conculcasen todos los fueros y exenciones de que gozaban.

Además de una legislación protectora, la Corona nombró a los corregidores de indios, funcionarios cuya misión específica era velar por el bien de los indios. Nos lo manifiesta en carta al comisario general, Francisco de Avila, el presidente de la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, Antonio González Aláez:

*“Para evitar muchas vejaciones que los naturales de estas provincias recibían de sus encomenderos y otras personas así en sus asuntos personales como en la paga de los tributos y demo-*

---

64 AGS, CCI, 586. 1.5.1591.



*ras, me pareció convenir proveer algunos corregidores de indios y lo hice conforme a la Real Cédula que para ello traje de que ha resultado mucho alivio a los indios y bien a las conciencias*"<sup>65</sup>.

Estas autoridades colaboraron eficazmente en la aplicación de tales medidas, como en el luctuoso caso sucedido en Huamanga, en tiempo del tesorero Benito Pérez Villar. Según el informe del Consejo, el cura párroco de Sores, Juan de Dios Lovatón, fue condenado por "*haber muerto una india de los tormentos que la hizo dar por decir era hechicera y haber embargado los bienes a algunos indios de su doctrina con este motivo y no haber resultado contra la citada india y indios culpa alguna y sí contra el referido D. Juan de Dios*"<sup>66</sup>.

## 9. Trato favorable hacia el indio

La real cédula por la que se debe tratar mejor a los indios porque ellos son los naturales de esas tierras y los españoles advenedizos orienta una de las claves en la legislación indiana sobre la bula<sup>67</sup>. Desde que Minaya <sup>68</sup> consiguió de Roma aquella cédula favorable de su libertad, numerosas leyes<sup>69</sup> otorgaron trato favorable a los indios en virtud de su condición de súbditos de la Corona y personas miserables. Se prescribe que se les diese a conocer la bula progresivamente, sin coacción. Se les facilita el jubileo a través de las cajas de comunidad, el uso de la lengua vernácula y la posibilidad de pagar en especie. El autor del único sermón en quechua conservado, el padre Juan

---

65 AGS, CCI, 584.

66 Felipe II, 1580, Valladolid: «Más se debe entender y mirar en estas Indias el bien común de los indios que de los españoles, porque los indios son los propios naturales de ellas y los españoles advenedizos».

67 S. Závala: *Repaso histórico de la Bula 'Sublimis Deus' de Paulo III, en defensa de los indios* Universidad Iberoamericana, México, 1991.

68 Entre las numerosas obras publicadas en torno al Quinto Centenario del Descubrimiento de América, consideramos de gran interés la titulada: *Los Derechos Humanos en América*. Cortes de Castilla y León, Valladolid, 1994.

69 C. Itier *Un sermón...* [33].

Martínez, fraile agustino de Vizcaya, lo advertía directamente a sus fieles de Cuzco, en 1600: "Además, ustedes los indios tienen más indulgencias y privilegios que los españoles"<sup>70</sup>. Así lo recoge tanto la legislación civil como eclesiástica. De esta última puede verse en alguno de los sumarios recopilados con motivo de sínodos y concilios y en alguno de los catecismos publicados como proyección de estas reuniones. Sus cláusulas no hacían más que recoger la bula de Paulo III por la que se permitía a los indios en Cuaresma y otros días de ayuno "comer cualesquier manjares que son concedidos a los que toman la Bula de Cruzada"<sup>71</sup>.

Otra faceta que denota una gran sensibilidad hacia los naturales de Indias, aparte del afán por parte de las autoridades de que nadie escapase a su control fiscal, es la mentalidad legalista de anotar todo en los padrones que debían formar con el nombre propio de cada fiel receptor en potencia de la bula. A modo de ejemplo, veamos el certificado del cura doctrinero, Juan Romero de Zamba, en 1620. Por los padrones que se debían formar en todos los lugares, conocemos el nombre de los indios que tomaron la bula ese mismo día: Alonso (2), Ana, Andrea, Andrés (3), Baltasar (2), Bartolomé, Beatriz (3), Blas, Catalina (3), Constanza, Cristóbal, Diego (3), Dominga, Domingo, Elena (3), Esperanza, Felipa, Francisca (6), Francisco (4), Gabriel, García, Gregorio 2, Hernando, Inés, José 3, Juan 6, Juliana, Lázaro, Leonor 2, Lorenzo, Lucrecia, Luis, Luisa 2, Magdalena 3, María 5, Martín, Miguel, Nicolás 2, Pascual 2, Pedro 3 y Rodrigo<sup>72</sup>.

---

70 Segundo Concilio Limense, Sesión 3ª, Capítulo 91. Cit. en J.G. Durán: «Sumario de algunos privilegios y facultades concedidas para los Indios por diversos Sumos Pontífices». *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Facultad de Teología de la Universidad Católica, Buenos Aires, 1982, p.485. He buscado alguna referencia más explícita en los *Catecismos* sin encontrar nada. Lo mismo le ha sucedido al especialista en la historia de los catecismos, L. Resines: *Catecismos americanos del S. XVI* Junta de Castilla y León, Valladolid, 1992, 2t.

71 AGS, CCI, 567. Elaboración personal a partir del documento original.

72 AGS, CCI, 576.

Finalizamos nuestro artículo con una cita bastante expresiva. Está tomada de la carta enviada en 1647 al obispo de Michoacán, Ramírez del Prado, gran visitador y posteriormente reformador de los tribunales de cruzada de Nueva España. En ella se constata una realidad punzante, al tiempo que se aconseja su reforma: *"excusando rigores que tan atemorizados los tienen, [...] con la suavidad y mejor modo"*<sup>73</sup>.

## Quenti. Una deidad andina

Victoria Castro Rojas  
*Universidad de Chile*

La información inédita contenida en AGI CHARCAS 92 consigna, entre otros aspectos idolátricos descubiertos en Atacama durante el siglo XVII, una deidad panregional cuyo nombre local se traduce como "picaflor". Nuestro interés es dar cuenta de las diversas connotaciones de dicha divinidad a través de múltiples registros (coloniales, etnográficos y etológicos) en una área más amplia que la de los andes circumpuneños.

## El doble: regímenes de visibilidad en *El segundo anillo de poder*

Patricio Cisternas  
Roberto Parejas

El trabajo se ocupa de *El segundo anillo de poder* de Carlos Castañeda. En la obra de Castañeda hay un conflicto entre un saber "occidental" y un saber "indígena", conflicto que no se resuelve pero que, a través de los textos, va adquiriendo una dimensión distinta de la simple oposición entre un saber y otro.

El ciclo de las enseñanzas de don Juan, brujo yaqui, tiene en el texto nombrado un despliegue práctico que no había tenido en los textos anteriores. En este sentido se trata de una conclusión, pero una conclusión que no cierra el ciclo (o anillo) sino que lo abre a otro, desconocido y vasto. El problema de la magia y del lenguaje que la nombra es el problema de la traducción, de la interpretación y, finalmente, de la antropología. El lenguaje de Castañeda, antropólogo y aprendiz de brujo, se debate en esa frontera y es, por otra parte, un lenguaje que se halla empujado a observar, a asomarse a los lindes de su propio límite.

Lo otro, la exterioridad absoluta del sujeto, ese es el nudo de la antropología, la fascinación que ejerce esa exterioridad ha sido, sin embargo, siempre desplazada, escamoteada, ocultada. El brillo, el resplandor de lo otro no ha sido aún descrito. Y si se ha descrito, raramente se halla en los textos de los antropólogos. La literatura fantástica y de terror ha captado mejor que la antropología esa genealogía de la luz y los regímenes que la hacen posible.



Nociones como las de tonal, nagual y el doble aparecían en textos anteriores de Castañeda (*Las enseñanzas de don Juan*, *Relatos de poder*, *Viaje a Ixtlán*), pero no es sino hasta *El segundo anillo de poder* que estas nociones se realizan plenamente en la práctica. ¿Qué significa hablar de "práctica" cuando nos referimos a un texto que ha sido relegado a la literatura a la ficción o al esoterismo? En primer lugar, que este texto no permite ser tratado bajo la categoría de "lo imaginario" pues él mismo la destruye y, en segundo lugar, que el lenguaje que se despliega es un lenguaje literal, no metafórico y que nada tiene que ver con la ficción en tanto práctica textual propia de una época determinada de Occidente. La diferencia entre ficción y no ficción no es entonces pertinente, pues el texto de Castañeda es la descripción de una serie de actos que se realizan en la práctica. Estos son actos descritos como ritmos, vibraciones y visibilidades.

Por regímenes de visibilidad no hay que entender conceptos, hay que visualizar campos de experiencia. Si bien los regímenes de visibilidad tales como el tonal y el nagual presuponen campos abstractos, no es sino como diagramas de campos de fuerza siempre fluidos y con dinámicas propias. El tonal y el nagual funcionan como campos de percepciones irreducibles uno al otro.

El doble es el acontecimiento, al menos en la experiencia de Castañeda, que inaugura la visibilidad del nagual. Este doble es la posibilidad de realización del brujo, no sólo como percepción pura sino como acto. El tonal y el nagual son dos posibilidades igualmente terribles que el brujo conoce y dispone: una es la capacidad de desintegración de este molde que provoca una "fuga" de las líneas de fuerza. Estos regímenes de visibilidad, como dijimos, son irreducibles uno al otro y, en la experiencia de Castañeda, provocan un radical giro de perspectiva: en los anteriores textos el autor había montado una especie de aparato mayéutico, donde el diálogo entre don Juan y Castañeda se intentaba enmarcar dentro de una cierta ciencia y una lógica, en definitiva dentro del saber del antropólogo; en este texto en cambio, Castañeda no tiene más remedio que ac-

tuar. La separación entre conocimiento y acción, tan esencial para la objetividad de la ciencia, se muestra ineficaz para actuar dentro de este "segundo anillo de poder" que es la experiencia del nagual.

El saber "occidental" se enfrenta a un límite donde la traducción no puede operar. Este límite es tanto exterior como interior; es, de hecho, un pliegue o doblez que constituye al sujeto en tanto tal sujeto. El nagual es un campo perceptivo donde el ver deja de encaminarse a los objetos del mundo para dirigirse a las líneas de fuerza que hacen posible que estos objetos emerjan en el campo visual del tonal. El sujeto como tal sujeto es un objeto más dentro de la "isla" del tonal. Don Juan, como maestro del pliegue, actúa desde uno u otro registro. Desde la perspectiva del tonal, el nagual es siempre una sombra terrible y monstruosa: don Juan es el nagual, es el demonio.



## La guaca: un concepto de santuario en el mundo andino

Miguel Cornejo

Evidencias etnohistóricas y arqueológicas son presentadas aquí para demostrar la importancia de los santuarios andinos como una forma de poder político durante el Horizonte Tardío.

Un santuario de características peculiares ubicado a 1,000 m.s.n.m. en Aviyay, valle de Lurín, fue intervenido por mí mediante una excavación parcial. Aviyay pertenece a un complejo arqueológico que los documentos antiguos denominan la *guaranga* de Sisicaya. Se trata del Santuario 2 de Aviyay y es de estructura rectangular. El recinto más grande, construido de pirca en mortero de barro, está apoyado en una gran roca larga hincada en el terreno. Los muros están enlucidos en barro, se registraron hasta tres capas sobrepuestas exteriormente, cada una de ellas con restos de pintura mural en cinco colores, que reflejan un mantenimiento constante de la estructura. Dentro del santuario se documentaron más de setenta valvas de *spondylus*, más artefactos del mismo material, colgantes, chaquiras, plumas de colores, fragmentos de metal y dos tios entre otros de cerámica incaica. Todas estas ofrendas tienen coincidencia con las nombradas en las fuentes etnohistóricas : "...coca (...), maíz (...) y plumas de colores, chaquiras y conchas de la mar, y oro y plata, y figures de animales, ropa fina, madera olosa, cuyos, carneros y pacos..." (A. de Herrera, (1601) 1728:91).

Hemos documentado en la quebrada de Aviyay y en recintos relacionados con los santuarios 1 y 2 de Aviyay siete

productos coincidentes: coca, maíz, plumas de colores, chaquira, spondylus, strombus y plata.

Cuando Guaman Poma nombra las principales *guacas* de cada *suyu*, menciona para el Chinchaysuyu a Pachacamac y a Pariacaca, y añade que le sacrificaban criaturas de cinco años, colores, algodones, *tupa coca*, fruta y chicha (Guaman Poma, 1980: 24 ; Rostworowski, 1992: 101).

Cuando Albornoz describe la provincia de Ychima (Duviols, 1984: 214 y 215) menciona, refiriéndose a sacrificios a las *guacas*: "*Y a todos los sacrificaban hombres y mujeres y ganados e ofrecían bultos de oro y plata y de mollo y hacían otros sacrificios y fiestas y todas tenían camayos e criados y chácaras y ganados y basos, según la posibilidad de la provincia en questavan a la voluntad de los yngas de enriquecerlas*".

Este Santuario 2 de Aviyay está ubicado encima de un promontorio adyacente a una cima importante del cerro Nieve-nieve. Esto se asocia a una difundida costumbre incaica registrada en diferentes sitios del Cuzco y el Tawantinsuyu, también mencionada por los cronistas españoles. Este promontorio tiene siempre una amplia visión de los alrededores y viceversa. Una serie de grandes muros de piedra, de más de tres metros de altura se han construido rodeando al promontorio a manera de muros de contención, tratando de hacer el lugar inaccesible mediante el control del único acceso del abra.

Muy cerca de este santuario, camino a la cima del cerro, se registró una falla geológica de 1.50 m. de ancho, que dejó al descubierto un largo estrato natural de un mineral rojo, de fácil extracción, el cual debió estar relacionado a varios eventos rituales, como la pintura mural en los santuarios 1, 2 y 3 de Aviyay y la cara pintada de rojo del individuo femenino que exhumé en un sector de Aviyay. (Cornejo, 1984 Ms.)

Un conjunto de rasgos típicamente incaicos se concentran en una sección de cuatro kilómetros de largo en el valle medio. Un fabuloso camino que une Jauja con Pachacamac integra el

complejo, junto con un conjunto de edificaciones claramente incaicas de carácter administrativo, convierte el área en un importante centro durante el Horizonte Tardío.

El complejo Sisicaya, que incluye el santuario de Aviyay y otros más, aparece en un mapa preparado en 1586 por Dávila Briceño, se nombra a "San Francisco de Zicicaya" como uno de los grupos étnicos yauios importantes en el valle de Lurín, adyacente al "río Pachacamac". Dávila Briceño diferencia en su mapa las provincias de *lorin yauios* y *anan yauios*, ubicando la *guaranga* de Sisicaya en la "provincia de *anan yauios*". Además señala una frontera con los yungas (Rostworowski, 1988).

Una breve descripción arqueológica de los sitios más importantes de la *guaranga* de Sisicaya nos dará una buena idea de su filiación incaica:

Nieve-nieve presenta una *kallanka* modificada muy cerca del camino incaico, una gran plaza entre la *kallanka* y las 16 canchas distribuidas en un plano trapezoidal, por último un *ushnu* al este de la plaza.

Aviyay es un emplazamiento sobre una terraza artificial elevada, en la que sobresale una *kallanka* modificada al norte de una gran plaza que conserva aún un acceso con doble jamba hacia el interior. Un grupo de cinco *canchas* similares a las de Nieve-nieve fueron observadas en Aviyay, de forma trapezoidal dispuestas en una sola línea (Cornejo, 1995, 20).

Un conjunto de eventos rituales relacionados con ofrendas recordatorias o propiciatorias fue registrado por mis excavaciones en Aviyay. Estos eventos fueron dirigidos a los muertos que se inhumaron en una unidad arquitectónica del sitio.

Así, por ejemplo, hemos registrado: restos óseos de un niño de aproximadamente un año de edad, sin ofrendas; dos aretes de plata con trabajo muy fino, una aguja de cobre con representación zoomorfa en la cabeza; una lagenaria con restos óseos en muy malas condiciones de un ave no identificada, en-

vuelta en textil con relleno de algodón; otra lagenaria con decoración pictórica con cabello humano cortado en fragmentos de tres centímetros de largo.

En Samaiyanca aparece también una *kallanka* modificada. La plaza se ubica hacia el sur en dirección al río.

Una cuarta *kallanka* aislada se suma al complejo, ubicada en Samaiyanca. Esta *kallanka* no ha sido modificada pero está muy destruida. Se han podido reconocer sin embargo, nueve vanos a lo largo de cada uno de sus dos muros largos que forman su planta rectangular. Otros edificios similares se asocian a éste.

Los héroes culturales de los yauyos, hermanos y hermanas de la deidad mayor, la montaña de Pariacaca, fueron establecidos como huacas en ciertos lugares, uno de los cuales fue Chillaco, a unos pocos kilómetros valle arriba de Sisicaya. Aquí, los grupos yungas conquistados rindieron culto a la huaca ofreciéndole coca y chicha (Felthan, 1984: 56).

La concentración de estas edificaciones y eventos conllevaron a un significado importante en la política económica y administrativa Inca, le otorgan a Sisicaya una importante participación en la dinámica de generación, procesamiento, almacenamiento y transporte de productos que suben de Pachacamac y bajan desde Jauja y Huarochirí (Cornejo, 1995: 20 y 21). Los santuarios sirvieron para viabilizar esta política económica incaica y oficializar los pactos entre el inca y las provincias que integraba.

Durante el Horizonte Tardío, los incas pasaron por esta zona para capturar la importante huaca de Pachacamac y ocuparon el valle central. Su política fue la de apoyar a los yauyos y la frontera entre los dos señoríos se movió más hacia la costa, en otras palabras al oeste de Sisicaya.

En la época incaica los sitios del complejo Sisicaya fueron dominados por la cerámica marrón, entonces serrano-yauyo,



con muchos tiestos de la cerámica incaica policroma. En todo el valle hubo solamente dos concentraciones de cerámica inca: Pachacamac y Sisicaya (Felthan, 1984).

En la sierra central, los informantes de Ávila (Taylor, 1987) narraban acerca de una época que padeció de intensas lluvias seguidas por avalanchas de lodo y piedras que destruyeron aldeas y villorrios. Por ese entonces, los yauyos, adoradores del dios Pariacaca, invadieron la zona afectada por los desastres debido a que sus habitantes originales se hallaban indefensos. En esa forma, los yauyos fueron desplazando a los antiguos pueblos de la cordillera marítima cisandina de la costa central y dominaron las cabeceras de los valles de Lima y Lurín (Rostworowski, 1978).

No se necesitó transformar el sitio en una ciudad incaica típica. Esta zona se adaptó a las necesidades de la política insertando trazos arquitectónicos incaicos -construidos con materiales y algunas técnicas locales- en los poblados de trazo desordenado de cada quebrada del complejo.

La importancia de Sisicaya como *tampu inka* es muy conocida (Rostworowski, 1978: 114).

Otros santuarios similares pero muy destruidos han sido reconocidos en Aviyay, Nieve-nieve, Samaiyanca y en Chillaco.

El significado del Santuario 2 de Aviyay forma parte de una amplia estructura de pensamiento político-religioso incaico con manifestaciones registradas a lo largo y ancho del Tawantinsuyu. La presencia de estos "santuarios de altura" está enmarcada en un ordenamiento espacial incaico que conocemos parcialmente y que obedece a su forma de entender el mundo. Al parecer, el mundo incaico se fue ampliando dentro de una estrategia de expansión apoyada por una política religiosa que respetaba los dioses y las costumbres de los pueblos que incorporaba, pero a la vez utilizaba estos dioses en favor de sus intereses. Estos santuarios no se encuentran en cualquier lugar. Su ubicación obedece a los intereses del centro del

Tawantinsuyu (Cuzco) y a los grandes ritos ceremoniales que perennizan las ideas e integran los pueblos incorporados al sistema incaico.

Los llamados "santuarios de altura" se han reportado en mayor número en la región sur del Tawantinsuyu; en las regiones que actualmente corresponden a Chile y Argentina, los reportes más conocidos corresponden a "santuarios de altura" con sacrificios humanos y ofrendas finas, en las cumbres de cerros. En menor número, estos santuarios se han reportado en la región norte y central del Tawantinsuyu. Hasta 1985 se han reportado 117 santuarios incaicos en los Andes, en las cumbres de cerros y en promontorios cercanos a las cumbres (Beorchia, 1984: Tabla 1)

Últimamente, Aviyay se agregó a la lista de "santuarios de altura". Pero debemos advertir que la altura no es una condición para estos santuarios, pues en realidad tienen que ver con un ritual incaico muy importante y extenso que no sólo abarca santuarios en las alturas. Basta revisar mejor el corpus de ofrendas que recibían estos santuarios. Tampoco son condición los sacrificios humanos, pues existe una larga lista de sitios que presentan las mismas ofrendas que Aviyay y no presentan restos humanos. Además, las fuentes etnohistóricas dan cuenta de una gran cantidad de estos sitios y no se ubican necesariamente a grandes alturas y no tenían necesariamente sacrificios humanos (Cobo, [1653]1980). Ya Heffernan (1991: 270, 286 y 287) (1994: 25-27, 36-38) había advertido que los sitios incaicos en las cimas de las montañas con terrazas o plataformas asociadas no son un fenómeno aislado. Él ha documentado muchas de estas evidencias en diferentes sitios incaicos a lo largo de los ríos Apurímac y Vilcanota. A partir de sus investigaciones en Tilka y apoyado por la fuentes etnohistóricas, explica el papel de Tilka, que se encuentra en la ruta de peregrinaje, asociado al ritual de la *citua* y la *capacocho*.

Describo sintéticamente a continuación una lista de santuarios que presentan diferentes ubicaciones geográficas y similitud de ofrendas:



Santuarios en la Isla de La Plata en Ecuador (McEwan y Silva, 1989) revelan ofrendas consistentes en vajilla típica incaica, figurinas antropomorfas de oro y plata, tupus y otros objetos de plata.

Estudios arqueológicos realizados en el Templo del Sol de Cuzco entre los años 1970 y 1976 revelaron un conjunto de ofrendas incaicas relacionadas con rituales andinos reportados también en "santuarios de altura".

Restos de dos niños, dos figurinas antropomorfas de oro, una figurina antropomorfa de plata, dos llamas (una de spondylus y otra de caliza), una docena de tupus de plata, una conopa de alpaca, una cuchara de hueso, 40 fragmentos de huesos humanos, ocho fragmentos de huesos de llama y fragmentería cerámica killke e incaica y decenas de objetos varios (Béjar, 1990).

Reinhard (1992) reporta ofrendas similares en el fondo del lago Titicaca, sobre todo figuras antropomorfas de metal y llamas de spondylus. También se conocen hallazgos similares en la Isla del Sol, lago Titicaca (Doering, 1952: Fig. 43).

Ofrendas similares han sido reportadas por Thor Heyerdahl en el Templo de la Piedra Sagrada en Túcume, consistentes en una figurina de plata finamente vestida, y otras de spondylus. También reporta conjuntos de valvas de spondylus enterrados en espacios aislados, como en el caso de Aviyay (Heyerdahl, 1995 106-110).

Otro descubrimiento de Reinhard de similares ofrendas fue reportado en 1995 en el nevado Ampato, de Arequipa.

Para finalizar la larga lista de ofrendas mencionaremos una estatuilla de plata reportada por Bray, (1990: 314-315), encontrada en los depósitos del Museo de Sitio de Pachacamac. A esta información se suma el cementerio de sacrificios humanos mencionado por Uhle (1903), de manera que los reemplazos simbólicos de menor categoría como las estatuillas de oro y

plata no son mencionadas, lo que da mayor importancia al lugar. Por último, la innegable fama de este gran santuario sella la demostración de que estamos ante un ritual incaico de amplia cobertura.

El contenido cultural de la mayor parte de estos santuarios, incluyendo el de Aviyay, está asociado con cerámica incaica -la mayor parte de las veces entera- y a un patrón fácilmente reconocible de tipos de ofrendas: aribalos, copas y platos finamente decorados; estatuillas humanas y de animales (llamas) en oro, plata, cobre y spondylus, vestidas con textiles muy finos adornados con plumas de colores, pequeñas bolsas de tela conteniendo hojas de coca y valvas y artefactos en general hechos de spondylus. Este listado corresponde a las ofrendas mas recurrentes que la arqueología ha podido reportar hasta la fecha.

Para el caso de Lurín, las fuentes etnohistóricas asocian este tipo de ofrendas al culto del dios yauyo Pariacaca.

Efectivamente, este culto continuó durante el Horizonte Tardío, pero la presencia de los incas en este culto está demostrada por cerámica diagnóstica típicamente incaica en asociación con estas ofrendas. La guaranga de Sisicaya -formada por componentes culturales yunga y yauyo- continuó con su culto a Pariacaca, demostrando que la política incaica religiosa de respeto a los dioses locales fue realmente efectiva, aunque usó ofrendas significativas y diagnósticas del amplio universo cultural incaico.

El santuario 2 de Aviyay representa un punto referencial importante en la extensa política redistributiva incaica para la captación de nuevos recursos y de mano de obra. Este conjunto de santuarios, sus sacrificios humanos y sus finas ofrendas se circunscriben, entre otros, al gran rito de la *capacocha*, que como bien explica Duviols (1976) después de organizar diferentes fuentes y conceptos de este gran ritual, nos confirma la diversidad de lugares que involucra el rito (no solo en alturas), así como el corpus de ofrendas (que incluyen sacrificios huma-

nos) y a quiénes se dirigían éstas (al inca y a las guacas de las provincias).

Es probable que en los denominados "santuarios de altura" se estén confundiendo las estatuillas de metal o spondyllus como parte del ajuar de los individuos sacrificados, cuando en realidad debe tratarse del reemplazo simbólico de un sacrificado, ya que estas estatuillas presentan su propio ajuar, los cuales son muy coincidentes (Béjar, 1990). El reemplazo simbólico es una costumbre muy andina. La he documentado también en una tumba de la Huaca Santa Cruz (Cornejo, 1988) valle del Rímac, donde el cuerpo es reemplazado por solo el paquete de telas que lo debería cubrir. De igual manera, Adolf Bandelier menciona en Armatambo un caso similar (Hyslop y Mujica, 1992: 77).

La *capacocha* implicaba movilización de gente y ofrendas para los diferentes cultos en el Tawantinsuyu que estaban íntimamente ligados a la movilización de productos en la compleja red de reciprocidad que ejerció el inca en todo su territorio. La *capacocha*, entre otros rituales daba viabilidad, apoyo y un complejo significado religioso de fondo a la política incaica e hizo efectivo su sistema de control de tan lejanos, disímiles y amplios territorios que controló.

## BIBLIOGRAFÍA

Béjar Navarro, Raymundo

1990 *Arquitectura Inka. El Templo del Sol o Qorikancha*. CONCYTEC. Cuzco.

Beorchia Nigris, Antonio

1984 *El enigma de los santuarios indígenas de alta montaña*. C.I.A.D.A.M. Tomo 5, año 1984. San Juan.

Bray, W.

1990 "Le travail du metal dans le Pérou préhispanique". En: Purin (Ed.) *Inca-Perú. 3000 ans d'histoire*, pp. 292-315. Musées Royaux d' Art et d'Histoire, Bruselas.

Cobo, Bernabé

1980 (1653) "Historia del Nuevo Mundo". En: Rowe, John, *An account of the shrine of Ancient Cuzco*.

Cornejo, Miguel

1985 *Análisis del material cerámico excavado por Hans Horkheimer*.

Lauri, Valle de Chancay. Memoria para optar el grado de bachiller en Letras y Ciencias Humanas con mención en Arqueología. Lima.

Cornejo, Miguel

1988 "Informe Preliminar de la Temporada de Excavaciones 1988". En: *Informes Preliminares de Trabajo* (Segunda Etapa: Febrero-Junio de 1988). Lima.

Cornejo, Miguel

1994 *Informe de las investigaciones realizadas en el sitio de Aviyay, valle de Lurín por el Proyecto Arqueológico Inca - Lurín, San José de Nieve-nieve-Aviyay*. Nov. 1993 - Mayo 1994. Manuscrito presentado al Instituto Nacional de Cultura. Lima.

- Cornejo, Miguel  
 1995 "Arqueología de Santuarios Inkas en la Guaranga de Sisicaya, valle de Lurín". En: *Tawantinsuyu* 1. Canberra - Australia.
- Doering, Heinrich  
 1952 *The Art of Ancient Peru*. New York.
- Duviols, Pierre  
 1976 "La Capacocha". En: *Alpanchis Phuturinga* 9: 11-57. Cuzco.
- Duviols, Pierre  
 1984 "Albornoz y el espacio ritual prehispánico. Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus Camayos y Haziendas". En: *Revista Andina*, Año 2, No. 1, julio 1984.
- Feltham, Jane  
 1983 "The Lurín Valley Proyect. Some result for the Late Intermediate and Late Horizon". En: A. Kendall (ed.)
- Feltham, Jane  
 1984 *The Lurín Valley, Perú: A.D. 1000-1532*. Tesis de doctorado. London University.
- Heffernan, Ken  
 1991 "Inca sites in high places near Cusco". En: R. Raffino (ed.) *El Imperio Inka: actualización y perspectivas por registros arqueológicos y etnológicos, Comechingonia, Revista de Antropología e Historia, Número especial* 1991: 269-299.
- Heffernan, Ken  
 1994 *Tilka and Ticlla: Mountains, Mitimaes and the Inka incorporation of Chinchaysuyu*. (Ms.) 1994 :1 - 53.
- Herrera, Antonio de  
 1977 (1601) *Historia Marítima del Perú. Época Prehistórica*. Tomo II, vol. I, Lima.



- Heyerdahl, Thor; Sanweiss, Daniel and Narvaez, Alfredo  
1995 *Pyramids of Tucume. The quest for Peru's forgotten city.*
- Hyslop, John y Mujica, Elías  
1992 "Investigaciones de A. F. Bandelier en Armatambo (Surco) en 1892". En: *Gaceta Arqueológica Andina* Vol. VI, No. 22. 1992: 63-86.
- McEwan, Colin y Silva, María Isabel  
1989 *¿Qué fueron a hacer los Incas en la costa del Ecuador?* Cuadragésimo Sexto Congreso Internacional de Americanistas, BAR International Series 503, Amsterdam.
- Reinhard, Johan  
1984 "Las Montañas Sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas". En: *Cuadernos de Historia* 3. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile. Julio 1983: 27 - 63.
- Reinhard, Johan  
1992 "Underwater Archaeological Research in Lake Titicaca, Bolivia". En: *Ancient America Contribution to New World Archaeology*. Oxbow Monograph 24: 145 - 172.
- Rostworowski de Diez Canseco, María  
1978 *Señoríos Indígenas de Lima y Canta*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Rostworowski de Diez Canseco, María  
1988 "Conflicts Over Coca Fields in XVIth-Century Peru". *Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan* Number 21. En: *Studies in Latin American Ethnohistory & Archaeology*, Volume IV.
- Rostworowski de Diez Canseco, María  
1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.



Shimada, Izumi

1991 *Pachacamac, a Reprint of the 1903 edition by Max Uhle. Pachacamac Archaeology, Retrospect and Prospect.* The University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania, Philadelphia.

Taylor, G.

1987 *Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Uhle, Max

1903 *Pachacamac.* University of Pennsylvania, USA.

## Representación y poder en la catequesis andina, 1570-1610<sup>1</sup>

Alan Durston

La catequesis, en el sentido lato de enseñanza de los principios básicos del dogma cristiano, constituye uno de los aparatos aculturadores que intervinieron a la población andina de manera más directa y constante. Esta ponencia presenta una aproximación teórica al programa catequético que se implementó en los pueblos de indios toledanos. No intento determinar en qué medida este programa fue exitoso, ni definir percepciones o reacciones propiamente andinas ante la catequesis. El objeto de análisis son los regímenes (en el sentido de orientación general y ley no explícita de condiciones de posibilidad) que gobernaron los mecanismos discursivos y extradiscursivos con los que se buscó transmitir la fe a los andinos.

La manera en que he problematizado el programa catequético andino se inspira en los escritos de Michel Foucault y Jacques Derrida sobre las condiciones de constitución interna de prácticas hegemónicas de discurso y poder en Occidente. El campo de estudio se asume bajo dos temas principales:

---

1 Basado en "Discurso, representación y poder en la temprana evangelización andina", Tesis de Magister en Historia, Universidad de Santiago de Chile, 1996. Debo reconocer mis deudas con José Luis Martínez, mi guía de tesis, y con Patricio Cisterna, quien me ayudó a desarrollar mejor las implicaciones teóricas de mis argumentos.

a) Representación. El diseño del programa catequético involucró la definición de los soportes s3gnicos adecuados para cumplir determinadas tareas comunicativas. El r3gimen de representaci3n catequ3tico responde en parte al diagn3stico que se hace de las capacidades intelectuales y espirituales (o, m3s bien, falta de ellas) que presentan los andinos como catec3menos. Por otro lado, tal r3gimen debe estar sujeto tambi3n a las nociones prevalecientes sobre la naturaleza de la representaci3n en general, sobre la relaci3n entre significante y significado. Tales nociones epist3micas entregan un piso de condiciones de posibilidad que define la eficacia relativa de las diversas formas de representaci3n.

b) Poder. El segundo tema cae en el campo de lo extradiscursivo: los mecanismos de poder (dispositivos) por los que se interviene directa y f3sicamente a la poblaci3n andina para "producir" el aprendizaje catequ3tico. Se plantea que los dispositivos catequ3ticos se basaron en la organizaci3n de espacios estrictamente delimitados y regimentados internamente que llamar3 "diagramas". Se trata de modelos de coordenadas espaciales por los que act3a un r3gimen disciplinario dirigido a la transformaci3n de la poblaci3n secuestrada en estos espacios por medio de la vigilancia permanente y el ejercicio cotidiano.

En t3rminos generales, se describe la manera en que estas dos clases de r3gimenes se determinan mutuamente al constituir un aparato general de aculturaci3n. A la vez, se enfatiza que al interior del programa evangelizador andino aparecen divergencias en torno a los factores planteados, divergencias derivadas de grandes tensiones estrat3gicas que constituyen el hilo argumentativo de este estudio.

El per3odo abordado corresponde a la definici3n e implementaci3n de un programa catequ3tico sistem3tico, concebido espec3ficamente para los grupos andinos, durante las d3cadas de 1570, 1580 y 1590. El corpus de fuentes que he trabajado llega a 1610, cuando comienzan las grandes campa3as de extirpaci3n de idolatr3as. Este corpus se compone de infor-

mes de misión (principalmente las cartas anuas de la Compañía de Jesús), textos normativos producidos por las órdenes y la jerarquía eclesiástica, y los materiales catequéticos en sí.

A comienzos de este período se consolidó definitivamente un sistema de jurisdicciones pastorales cuyo componente básico era la doctrina o parroquia de indios, unidad demográfica y territorial en la cual un clérigo secular o un religioso estaban a cargo de la "cura" espiritual de la población indígena (el término "doctrina" también se aplicaba al compendio de los materiales catequéticos básicos o cartilla y a la enseñanza catequética en general). El funcionamiento de este sistema suponía la congregación forzada de los indios en pueblos más accesibles y de mayor tamaño que los que solían habitar, cosa que se llevó a cabo (con un alto grado de éxito en algunas zonas) durante las campañas de reducción de la visita general en la década de 1570.

En 1583 el III Concilio Limense decretó la impresión de los primeros materiales catequéticos oficiales en lenguas andinas, preparados por un equipo de catequistas y traductores bajo la dirección del jesuita José de Acosta. La pieza clave fue la *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* (1584) que incluía versiones en quechua y aymara paralelamente al texto castellano. La "doctrina" es un compendio de las cuatro oraciones comunes (el Padrenuestro, el Credo, la Salve y el Ave María), los artículos de la fe, los mandamientos de Dios y la Iglesia, los sacramentos, las obras de misericordia y una suma de la fe católica. El "catecismo", en forma de preguntas y respuestas, se organiza como un comentario a los dogmas expresados en la doctrina. Como apoyo a los materiales estrictamente catequéticos, se publicó un sermonario (el *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* [1585]), también trilingüe, en el que se desarrollaban los conceptos expresados en la *Doctrina christiana* para responder las dudas que se anticipaba surgirían entre los catecúmenos.

Puede plantearse que el período ca. 1570-1610 marca el punto cúlmine de la evangelización andina en términos de in-



tensidad de la actividad catequética. Fue una época en que las reducciones estaban consolidadas y aún en buen estado, y durante la cual los impulsos representados por la visita general y el III Concilio Limense llegaron a su fruición. Debe enfatizarse, sin embargo, que los esfuerzos normativos nunca lograron determinar la práctica catequética en el terreno. La utilización de los materiales catequéticos del concilio (junto a otros que ya existían o que aparecieron posteriormente, algunos impresos y otros clandestinos) podía tomar diversas formas según la clase de régimen catequético que se desarrollara en el terreno. En este sentido, es importante establecer una distinción entre una élite dirigente de formación neoescolástica (representada especialmente por José de Acosta) y aquellos doctrineros y misioneros, de menor preparación académica, que se vieron involucrados de manera directa en la evangelización.

## 1. Envío

La evangelización en América se planteó desde sus inicios según un modelo apostólico: la conversión de los indios debía lograrse por medio de la prédica verbal, de argumentos y diálogos que utilizaran la base de racionalidad común a todos los hombres.<sup>2</sup> La élite que dirigió la evangelización andina también adoptó esta meta última de cristianizar al indígena por medio de la persuasión intelectual. A la vez, sin embargo, constató la existencia de serios obstáculos en la *forma mentis* de los andinos.

Esta élite concibió el proceso de cristianización a partir de un modelo psicológico que, a grandes rasgos, distinguía entre la inteligencia y facultades auxiliares asociadas a los sentidos - la memoria, la imaginación y la percepción.<sup>3</sup> En los andinos la

---

2 Esta postura fue desarrollada extensamente por Bartolomé de Las Casas en su tratado catequético de 1537, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (Las Casas 1942).

3 Cf. Acosta 1984-87: II 219-221 y Descripción de la provincia por el visitador Juan de la Plaza -1578- MP: II 337.



facultad intelectual se encontraba en un estado de subdesarrollo. No habían alcanzado el uso pleno de la razón, rasgo definitorio del ser humano y medio principal para alcanzar el conocimiento de Dios.<sup>4</sup>

Para lograr un primer "corte en la roca", Acosta enfatizó la necesidad de trabajar con las dimensiones "sensitivas" del alma indígena. Debido a su falta de inteligencia y apego a costumbres idolátricas, era necesario imbuir a los andinos en ritos e imaginaria cristianos antes de pasar a una conversión verdadera. Acosta habla de la importancia de los

*"...ritos, señales, y todo culto externo, porque con ellos se deleitan y entretienen los hombres embrutecidos [homines animales] hasta que poco a poco se vayan olvidando y perdiendo el gusto de las cosas antiguas"* (Acosta 1984-87: I 377).

Agrega que:

*"El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y las demás cosas que aprueba y utiliza ... la Santa Iglesia son recursos muy convenientes para los recién convertidos... para que la gente se empape de nuevos símbolos [signis] cristianos en vez de la superstición antigua"* (Acosta 1984-87: II 277).

A pesar de la utilidad de estas representaciones "exteriores" y de la memorización de fórmulas catequéticas, Acosta, y la élite evangelizadora en general tenían muy claro que tales recursos sólo podían cumplir una función auxiliar a una conversión verdadera, al igual que la memoria y la imaginación eran facultades auxiliares en relación con la inteligencia.<sup>5</sup> Una

---

4 Acosta señala que los andinos -a pesar de tener sus "repúblicas" y "determinada norma de comportamiento humano"- "están todavía muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano". El principal obstáculo a la evangelización es su "excesiva estupidez e ignorancia [stupor et insipientia]" (Acosta 1984-87: I 63-65, 107).

5 Hacia 1570 algunos evangelizadores planteaban la crítica de que la evangelización se había quedado en esta primera etapa de inmersión en

vez que se había logrado “aficionar” los andinos a la fe por medio de estos recursos suplementarios, se procedía a una evangelización en el sentido verdadero: la persuasión del intelecto por medio de la argumentación verbal de la prédica y el diálogo.<sup>6</sup>

El programa catequético de la élite está determinado en su totalidad por un modelo de representación identificado por Derrida con la tradición metafísica. Este modelo establece una distancia radical entre los signos y sus referentes. Desde Platón, pasando por Santo Tomás de Aquino y Descartes, el signo es determinado (en un gesto que ya anticipa la dicotomía significante-significado de Saussure) como una ausencia que se remite a la presencia de una idea o una cosa que le es ajena, que escapa del juego de la significación. Entre la representación y lo representado no hay ninguna relación de transparencia esencial: el signo “*se ha comprendido y determinado siempre... como signo-de, como significante que remite a un significado, como significante diferente de un significado*” (Derrida 1989b: 386-387). El signo sólo existe gracias al acto de trascenderlo por medio de un esfuerzo intelectual. En otras palabras, se lo asume como “*algo que tiene su lugar en el espíritu y para el espíritu*”, siglos antes del sujeto cartesiano (Derrida 1989a: 92).

La distinción que establece la élite evangelizadora entre los procesos de aprehensión y comprensión en la cognición humana está basada en una dicotomía entre lo que se manifiesta y lo que es verdadero en las cosas y en los signos, dicotomía que debe ser resuelta por la inteligencia. A la vez, la tradición metafísica inaugura el problema del valor de la representación, estableciendo una jerarquía de los diversos soportes sígnicos

---

representaciones exteriores (Cf. Carta del P. Bartolomé Hernández de la Compañía de Jesús al Consejo de Indias -1572- IEP: II 9; Carta a SM del virrey Toledo sobre materia de gobierno eclesiástico -1574- GP: V 409).

6 La conversión verdadera se logra por medio de la refutación de los “*mitos y mentiras*” de los andinos y de “*discusiones no muy filosóficas*” utilizando “*ejemplos y comparaciones acomodadas*” (Acosta 1984-87: I 369).

según su capacidad de representar la verdad fielmente y con exactitud (Derrida 1989a: 94). El programa catequético de Acosta establece la inferioridad de las representaciones figurales y plásticas en relación con el logos evangélico. La palabra es la forma de representación con mayor capacidad para expresar el significado y la verdad de las cosas, mientras que las imágenes se basan en una semejanza espuria y engañosa con sus referentes, sin poder designarlos con verdadera exactitud.

En general, las formas sígnicas que Platón desprestigió bajo el término de mimesis (lo figural, lo poético, lo dramático) son las mismas que Acosta define como representaciones exteriores. El indio, debido a su baja capacidad intelectual, tiene una inclinación congénita (una "afición") hacia estas representaciones. La representación plástica tiene la característica de "quedarse" en el nivel sensorial del proceso cognitivo (no conduce directamente a una comprensión intelectual de las cosas, simplemente las imita). Como señala Anthony Pagden, Acosta se acerca a Leibniz al considerar que aquellas formas de representación que imitan lo representado son inferiores a las que no lo hacen, como es el caso de la palabras (Pagden 1986: 187). Para Acosta, los signos son objetos de análisis y diferenciación más que de exégesis; en otras palabras, son constructos que pueden ser más o menos eficaces en la tarea de representar la verdad (Acosta 1962: 284).

La élite representada por Acosta nunca logró determinar la manera en que se planteó y se desarrolló el programa catequético. En la práctica, la catequesis en los pueblos de indios toledanos se basó en la memorización y la recitación grupal de fórmulas fijas (principalmente las oraciones y frases de la doctrina, y las preguntas y respuestas del catecismo). La catequesis rara vez toma la forma de una transmisión pura de la palabra: generalmente ésta es versificada y musicalizada, integrada a una escenografía, a gestos y movimientos pautados. La mayoría de los textos que describen ejercicios catequéticos concretos refieren que los materiales eran cantados por los catecúmenos. Como dice el catequista franciscano Jerónimo de



Oré, "el principal ejercicio en los pueblos de indios y la mayor y más importante ocupación con ellos [es] cantar y rezar la doctrina christiana" (Oré 1598: 52v). Para facilitar este ejercicio, Oré publicó en 1598 el *Symbolo cathólico indiano*, una recopilación de siete cánticos basados en el Credo que debían formar parte de la catequesis cotidiana y que representan una formalización del estilo catequético que ya predominaba en los pueblos de indios.

La enseñanza del dogma toma la forma de una liturgia, integrándose al oficio de las horas canónicas diarias y de la misa, que eran estrictamente observadas en los pueblos de indios. Al igual que ocurre con la himnodia y salmodia, las frases y oraciones catequéticas desarrollan esquemas rítmicos y melódicos, de manera que se formaliza la duración y el "movimiento" de la recitación. Esta formalización permitió que el ejercicio grupal se combinara con el movimiento espacial de las procesiones, añadiendo una dimensión dramática que resalta las secuencias temáticas y narrativas por medio de la interacción de participantes con distintos papeles y de desplazamientos pautados por las cadencias del canto.<sup>7</sup>

El régimen catequético que operó en la práctica representa un claro vuelco en relación al programa de la élite. Lo que Acosta define como "el culto externo" y "las ceremonias exteriores y aparato del culto divino" pasa a regir la catequesis en su totalidad. En vez de ser un medio para despertar la inteligencia de los catecúmenos a Dios, el lenguaje catequético se convierte en un habla apofántica, adquiriendo una suerte de eficacia propia, casi mágica. En oposición al énfasis de la élite en la argumentación, Oré basa su catequesis en el poder de la palabra cantada, "que penetra más que cuchillo de dos filos, hasta la médula del corazón" (Oré 1598: 62v).

Las recomendaciones de la élite acerca de la eficacia de la

---

7 Cf. Oré 1598: 63-63v, 53-55; y las Cartas Anuas citadas en la siguiente sección.

imaginería cristiana para lograr un primer "corte en la roca" fueron tomadas en serio por los doctrineros. La proliferación de representaciones pictóricas en la evangelización andina es bien conocida y puede sugerirse que a tales representaciones se les atribuyó un papel de mayor eficacia que el que les concediera Acosta.

Se pueden distinguir dos clases principales de imágenes religiosas: devocionales, por lo general cuadros o estatuas de Cristo, la Virgen y los santos que debían ser objetos de adoración; y catequéticas, por lo general cuadros y pinturas murales. Estas últimas suelen tomar la forma de series narrativas basadas en episodios bíblicos o de las vidas de los santos. También abundan las representaciones de categorías abstractas que se encontraban en la doctrina, como la Trinidad, obras de misericordia, los pecados y las virtudes.

Estudios modernos de los murales de las iglesias andinas evidencian una integración plena de estos "programas pictóricos" al ejercicio catequético (Gisbert, 1980; Flores Ochoa, 1991), pero el estatuto de la imagen va más allá de la función de ilustración o soporte secundario de un discurso verbal. Más bien constituye un discurso paralelo y la práctica catequética parece haber consistido en gran medida en el despliegue de una referencialidad mutua. Las series temáticas de los murales frecuentemente coinciden con los elementos de la doctrina, como los cuatro novísimos (muerte, juicio, infierno y gloria) o incluso el Credo, cada línea evocada por una escena distinta. Alrededor de 1600 el mural del Juicio Final que se pintó en la capilla de indios de la iglesia jesuita de Cuzco había provocado "*notables mudanças y conuersiones*" en aquellos que la contemplaban "*como es espejo donde cada uno se halla y mira, es cosa maravillosa los grandes efectos que en ellos causa la traça de esta pintura*" (Mateos 1944: 36; Carta anua de 1601, MP: VII 389).

En los intentos de explicarles a los andinos la naturaleza de la imagen religiosa para evitar una recaída en prácticas idolátricas, ésta adquiere una condición discursiva que se le había negado en el programa catequético de la élite. En 1570



un sínodo quitense declaraba que los indios debían tratar a las imágenes como “escritura” y que con ellas podían “[pasar] *adelante con el entendimiento a Dios*” (CL: II 169). Un caso más complejo se encuentra en el sermón XIX del *Tercero catecismo*, donde se establece una equivalencia entre la imagen cristiana y la *quillca*, término quechua-aymara que los españoles usaron como traducción de papel, carta y escritura en general. La imagen debía ser adorada como un especie de mensaje divino: “*Como el corregidor besa la provisión y sello real, y lo pone sobre su cabeza, no por aquella cera o papel, sino porque es quillca del rey*” (MC: II 690).

La comparación imagen-escritura no es incidental. Apunta en especial a la función de la imagen como medio para transmitir un mensaje, como envío directo desde lo divino. A la vez, implica una eficacia propia, una inmediatez de la imagen, ya que la misma analogía es aplicada a los sacramentos:

*“Sacramentos llamamos unas señales y ceremonias ordenadas por Jesucristo, con las cuales honramos a Dios y participamos de su Gracia. Así como el virrey o la audiencia os da provisión o quillca con que os hace libre de tributo, y más, os manda dar de la caja real del Rey cien pesos, tomáis la quillca y guardáisla, y por ella quedáis libre de tributo y aun rico”* (MC: II 657).

Los evangelizadores enfatizan que la imagen en su materialidad no es lo representado, que las divinidades no están en sus efigies. Sin embargo, entre lo representado y la imagen hay una transferencia de esencia. La transparencia de la imagen permite que lo representado se manifieste de manera directa al observador y que éste reciba su influjo benéfico, como ocurre con las imágenes milagrosas de la Virgen y los santos. En cierto sentido, estamos ante representaciones que son presencia en sí.

Se hace evidente que la práctica catequética responde a un régimen que escapa a la representación metafísica. Un modelo de cuál sería el funcionamiento de tal régimen se encuentra en la definición foucaultiana de una episteme preclásica del siglo

XVI,<sup>8</sup> en la cual la condición de existencia de las representaciones está dada por el mismo orden de la creación. Tanto la naturaleza verdadera de las cosas como el significado de los signos se manifiestan y residen en relaciones de similitud analógica e icónica, en reflejos de esencia. La creación en su totalidad se organiza como un texto legible, la "prosa del mundo".

La episteme preclásica conforma "*una cultura en la que no existía la significación de los signos, pues estaba reabsorbida por la soberanía de lo semejante*" (Foucault 1968: 51). Se trata de un universo en que todo es signo y por lo tanto nada es signo. La unidad fundamental de la creación hace que las cosas se reflejen y se hagan presentes mutuamente por medio de relaciones de semejanza. Los signos habitan del lado de las cosas: no son suplementos o soportes vacíos, sino unidades íntegras que se manifiestan en su materialidad. Los signos son cosas cuya existencia está determinada de manera absoluta por el reflejo, la transparencia y la repetición (Foucault 1968: 26).

No es posible aquí la escisión entre significante y significado, desde la cual nosotros pensamos la representación, ya que los dos son consubstanciales; ni la noción del signo como algo que trae a presencia una otra cosa por medio de un código convencional, ya que la representación opera como un reflejo o imagen gemela de lo representado. Se puede hablar de una autosuficiencia de los signos, ya que éstos se explican y existen por sí mismos.

La distancia que separa la episteme preclásica de la tradición metafísica es evidente. Cuando los signos son extensiones o destellos de sus referentes y su existencia es autónoma de cualquier código o acto de lectura, no hay posibilidad de una

---

8 En el léxico foucaultiano, la *episteme* es la configuración epistemológica básica que determina las formas posibles del conocimiento y de la puesta en discurso en un momento histórico determinado. Foucault dedica el capítulo II de *Las palabras y las cosas* (1968 [1966]) a la descripción de la episteme preclásica.

jerarquía de las formas de representación según su eficacia analítica. En particular, la marginación de la imagen como modo de representación inferior no tiene cabida en una episteme fundamentalmente figural. La existencia del sentido en el mundo se entiende como una presencia diseminada en lugares diversos, no como un significado que sería alcanzable de forma mediata a través de suplementos sensibles.

Este modelo nos permite explicar cómo y porqué el régimen de representación catequético se diferenció del programa metafísico de la élite. En el "discurso de terreno" de los catequistas las jerarquías paralelas de las facultades y de las representaciones se disuelven. La transparencia del signo preclásico le otorga una eficacia propia que hace innecesaria la operación graduada de las facultades exigida por la representación metafísica. La catequesis consiste así en exponer los catecúmenos intensiva y permanentemente a la eficacia o virtud de un repertorio heterogéneo de representaciones.

La liturgización de los materiales catequéticos es potenciada por una concepción preclásica del lenguaje. Las palabras son asumidas como unidades íntegras en vez de significantes fónicos, es decir, tienen propiedades intrínsecas en el nivel de su composición fonética, contienen su significación en sí mismas (Foucault 1968: 43-44, 51). El canto tiene el efecto de resaltar y desarrollar la base rítmica y fónica del mensaje catequético. El objetivo es saturar a los catecúmenos con una enunciación repetitiva que impone una participación intensa, corporal. La eficacia activa de las palabras así desplegadas significaba que tal saturación ya de por sí implicaba una asimilación del mensaje.

Un régimen metafísico-logocéntrico no admitiría este tratamiento del lenguaje como medio para la transmisión de un sentido, porque no admite la transparencia de ningún significante. La eficacia de la palabra es analítica, argumentativa, exige el esfuerzo intelectual que traspasa al significante. En los primeros años del siglo XVII algunos evangelizadores jesuitas comienzan a reaccionar ante este desfase entre el pro-



grama de la élite y la práctica catequética. La *Gramática y arte nueva de la lengua general* (1607) de Diego González Holguín se dirigió a recuperar un estilo catequético más argumentativo, ante la constatación de que estaba “casi del todo desamparado y dexado el predicar a los indios en sus pueblos” (González Holguín 1607: 2v). El extirpador jesuita José de Arriaga plantea una crítica más extensa:

*“...no se tiene por falto de doctrina el pueblo donde el fiscal o los muchachos que mejor la saben, la dicen o cantan a los muchachos que juntan todos los días, y los miércoles y jueves a todo el pueblo. Pero aún de esta manera, cuando bien la dicen, es como papagayos, sin entender lo que dicen, y si les preguntan responderán todos juntos, y si preguntan a cada uno de por sí, de veinte no sabe uno la doctrina”.* (Arriaga, 1968: 218).

Arriaga plantea un retorno al programa catequético de Acosta, enfatizando la importancia de los sermones, que “han de ser proporcionados a su capacidad, arguyéndoles y convenciéndoles con razones naturales” (Arriaga 1968: 244).

La crítica de Arriaga al sistema catequético vigente implica que la asimilación del mensaje exige un acto de distanciamiento de las representaciones que son las palabras. Se las debe someter a un proceso de raciocinio para captar su mensaje en vez de dejarse conducir por ellas, como ocurre con el canto.<sup>9</sup> Por contraste, la práctica catequética pone el énfasis en una sustancia o materialidad de la palabra que no se escinde de su significación. Se trata de un lenguaje donde “queda al desnudo la carne de la palabra, su sonoridad, su entonación” y se abandona “la separación del concepto y del sonido, del significado y del signifiante” (Derrida, 1989b: 328).

---

9 Cf. la crítica platónica al lenguaje cantado y versificado: “Las prédicas de Platón van contra una costumbre secular, contra el hábito de memorizar la experiencia mediante palabras rítmicas. Platón está pidiendo al hombre que examine esa experiencia y que la reorganice, que piense lo que dice, en vez de limitarse a decirlo...” (Havelock 1994: 57-58).

El uso de representaciones plásticas es determinado del mismo modo por el "régimen del significante". El supuesto de que éstas podían actuar como soporte de un mensaje verbal o en sí mismas fueran fuente de entendimiento entra en plena contradicción con el logocentrismo de la élite. La imagen deja de ser ilustración y adquiere una eficacia comparable a la de la palabra. Se trata de un régimen "abierto", en que la operación ilimitada de la semejanza diluye las distinciones entre lo que puede y no puede ser representación y entre distintas clases de representación según su capacidad de acercarse a un sentido que les es externo. Cuando el mundo es percibido como un gran texto abierto, las posibilidades de significación se multiplican indefinidamente. Ya que la palabra tiene el mismo estatus que las cosas de la creación, se hace posible que la recitación catequética se articule con, e incluso sea reemplazado por, elementos plásticos e icónicos.

## 2. Diagrama

La representación catequética tiene su corolario y apoyo en un sistema de dispositivos de intervención directa. Más allá de los mecanismos punitivos o coercitivos generalmente asociados al concepto de poder, se constituye un régimen que conduce masivamente a los catecúmenos por un proceso de saturación permanente. Este régimen puede ser definido a partir del modelo foucaultiano del poder disciplinario, cuya característica básica es el intento de producir nuevos sujetos por medio de la vigilancia y el ejercicio.

A diferencia del "*poder soberano*" que interviene de formas espectaculares y punitivas, el poder disciplinario se aplica de manera constante y uniforme, imponiendo "*horarios, empleos de tiempo, movimientos obligatorios, actividades regulares*". Se busca transformar una población en sus hábitos cotidianos por medio de una "*codificación que reticula con la mayor aproximación el tiempo, el espacio y los movimientos*" (Foucault 1976: 133, 141).

El término "diagrama" puede aplicarse al modelo general



de coordenadas espaciales que efectúa este ordenamiento disciplinario. Se genera un:

*"...espacio cerrado, recortado, vigilado en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados... en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado". (Foucault 1976: 201).*

El diagrama es un modelo abstracto expresado en un conjunto de prácticas regulares, pero a la vez está supeditado a un espacio físico concreto, un marco urbanístico o arquitectónico específico.

El pueblo de indios toledano presenta un ejemplo paradigmático de un diagrama disciplinario.<sup>10</sup> Una de las funciones básicas del trazado cuadrangular impuesto universalmente en las reducciones era exponer los reducidos a una vigilancia constante por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. Al terminar su mandato, Toledo resumió de la siguiente manera el programa reduccional:

*"...porque no era posible doctrinar a estos indios ni hacerlos vivir en policía sin sacarlos de sus escondrijos... se pasaron y sacaron en las reducciones a poblaciones y lugares públicos y se les abrieron las calles por cuadra... sacando las puertas a las calles, para que pudiesen ser vistos y visitados de la justicia y sacerdotes". (Francisco de Toledo, Memoria a Felipe II -1582-RGI: I cliv).*

El principio del "panoptismo", que Foucault identifica en los recintos penitenciarios europeos desde comienzos del siglo XIX, opera claramente como uno de los criterios básicos del diagrama doctrinal de los pueblos de indios. La distribución

---

10 Cf. Durston 1994 para una descripción global de los discursos y dispositivos urbanísticos en la América hispana colonial.

diagramática busca exponer la población secuestrada a una "mirada" normativa permanente y ubicua (Foucault 1976: 199-230).

A la vez, se busca convertir el espacio público de las calles y plazas reduccionales en el único espacio de sociabilidad y establecer una compartimentación celular del espacio habitacional de las cuadras, bloqueando cualquier posibilidad de comunicación lateral. Las ordenanzas toledanas dispusieron que las casas de los indios tuvieran "*las puertas a las calles públicas y que ninguna casa tenga otra puerta que salga a casa de otro indio, sino que cada indio tenga su casa aparte*". Al interior de las viviendas, debían separarse los aposentos de hombres y mujeres, dada la tendencia de los indios a ser "*deshonestos y luxuriosos*".<sup>11</sup>

En términos generales, la traza instala a cada sujeto en un punto específico dentro de un reticulado. El diagrama reduccional busca hacer permanentemente visible, accesible, ubicable y clasificable a la población secuestrada, insertándola en un "espacio analítico". Opera como tabla de diferenciación al imponer una distribución jerárquica en el que las casas de los caciques y los edificios públicos debían ubicarse en torno a la plaza (Matienzo 1922: 467-469), mientras que las unidades segmentarias como ayllus y parcialidades son asignadas en sectores específicos de la traza, a menudo por medio de una división geométrica dual o cuadripartita (Durston, Ms.).

Al modelo general de la traza se sobrepone una estructura arquitectónica religiosa cuyos rasgos generales se pueden inferir de estudios modernos de restos coloniales y de algunas referencias documentales. En los pueblos de indios no se aplica el binomio plaza-espacio seglar versus iglesia-espacio sagrado de las ciudades de españoles. Ambos se integran en un conjunto monumental centrado en el atrio, un patio amurallado ubi-

---

11 Instrucción general para los visitantes -1569-1570- DG: I 34-35; Matienzo 1910: 31-32, 34-35.

cado entre la plaza y el frontis o costado de la iglesia. El atrio, que sirve de cementerio, es a la vez un espacio litúrgico, ya que en sus esquinas suelen instalarse las posas, pequeñas capillas donde paraban las procesiones. La arquitectura religiosa se extiende más allá del conjunto iglesia-atrío-plaza, formando circuitos litúrgicos marcados por cruces y capillas en las calles y en el perímetro del pueblo por donde circulaban las procesiones.<sup>12</sup>

Este conjunto urbanístico-arquitectónico es el escenario de un ejercicio catequético altamente espacializado. El aprendizaje inicial de las oraciones y frases de la doctrina-catecismo estaba bajo la conducción del doctrinero y se llevaba a cabo en el atrio. El catecismo del III Concilio Limense se escribió con un sistema de preguntas y respuestas que apuntaba a facilitar el proceso de memorización y que a la vez se articuló con una organización espacial específica. En la doctrina jesuita de Juli, cuando un grupo de indios estaba reunido para aprender el catecismo, era frecuente que dos padres se ubicaran en esquinas opuestas del atrio, recitando alternadamente las preguntas y respuestas (Carta anua de 1577, MP II 280 y 273-274).

Para el ejercicio posterior, los catecúmenos se organizaban en coros que iban repitiendo la doctrina a medida que se desplazaban en procesiones por los circuitos litúrgicos. Tales procesiones también podían circular al interior del atrio o de la plaza. Alrededor de 1580, el arzobispo Mogrovejo constató en una visita pastoral a Cajamarca que el atrio de la iglesia estaba dividido en "calles" de arboledas que formaban rutas procesionales para cantar el catecismo (citado por Córdova Salinas, 1651: 122). Jerónimo de Oré recomendó que cada día al anochecer los muchachos de la escuela cantaran la doctrina "*en procesión por toda la plaza*", deteniéndose en cada esquina para decir las oraciones por las almas de purgatorio (Oré, 1598: 55v).

---

12 Cf. informe de misión jesuita a Soras y Chalcas, Carta Anua de 1600, MP: VII 67; y el sínodo quitense de 1570, CL: II 158, 168.

Los puntos clave de la traza del pueblo sirven como hitos articulatorios en la recitación de oraciones, himnos y frases catequéticas. Parece claro que se establecían asociaciones fijas entre determinados puntos (como las esquinas de las calles) y construcciones (como cruces y capillas callejeras) y el material que se recitaba o cantaba en las procesiones. La misma organización urbanística del pueblo servía de soporte mnemónico, de manera análoga a un rosario. Esta práctica se remite claramente al sistema de los *loci* de las artes de la memoria clásicas y medievales, por el que se buscaba "atar" trozos de una recitación a puntos específicos de un espacio real o imaginario (Yates, 1974: 21-31).

Tales asociaciones podían tomar múltiples formas, dependiendo de la frecuencia de los hitos, el espacio utilizado (e.g., el interior de un atrio en oposición a la traza urbana más amplia o el espacio circundante al pueblo) y del tipo de material que se recitaba. La formalización prosódica de los materiales fijaba su duración en el tiempo y por lo tanto en el espacio, permitiendo equivalencias entre una recitación determinada y un tramo de la ruta de la procesión. Los hitos podían articularse con la sucesión de una narrativa, como ocurre con las estaciones de los calvarios. En su estudio de los cánticos quechuas de Oré, Margot Beyersdorff sugiere que el Sexto Cántico, que narra la Pasión de Jesús, fue diseñado para ser cantado en las procesiones de Semana Santa. El cántico presenta una alternancia entre versos narrativos y contemplativos, estos últimos sirviendo como pausas que coincidían con las pausas de la procesión según las estaciones de la Cruz (Beyersdorff 1993: 229-230). Los diversos hitos podían corresponder a oraciones o porciones de material catequético que se recitaban durante una pausa en el lugar. Es concebible que en los espacios menores existiera una articulación entre marcadores espaciales y la misma organización métrica del material recitado. En general, la sucesión de hitos marca el ritmo común del movimiento de la procesión y de la recitación, trátase de cadencias prosódicas o de grandes ritmos narrativos y sucesiones temáticas.

La espacialización del material catequético era comple-



mentada por un régimen de diferenciación de la masa de catecúmenos, la que era distribuida en una tabla de comparación para permitir una vigilancia más detallada y más ajustada a los criterios de la evangelización: devoción y memoria. La regimentación -principio por el cual se distinguen unidades que ocupan lugares fijos dentro de un esquema espacial- se dirige a facilitar la supervisión de los ejercicios catequéticos, a imponer un sistema de graduación y a regular el intercambio propio de estos ejercicios.

En su *Instrucción para los sacerdotes que se ocuparen en la conversión de los indios del Perú* (fines del siglo XVI), Diego de Porras sugirió dividir el atrio con una rejilla de "rayas" en la cual cada indio tendría un "asiento" para la hora de la catequesis, cuya ubicación en la rejilla correspondía al lugar que ocupaba su casa en la traza del pueblo. De esta manera, el doctrinero podría determinar rápidamente la identidad de los ausentes y el lugar donde vivían (Porras 1952: 26-27). En esta propuesta se expresa con claridad el funcionamiento del ordenamiento espacial del pueblo como un diagrama que hacía accesible y vigilable a la población, ya que operaba como un sistema de registro y diferenciación.

Este sistema de regimentación individual probablemente era difícil de poner en práctica y por lo general los catecúmenos eran repartidos en grupos o "coros" de 15-20 personas. Se buscaba crear una organización espacial de la congregación que reprodujera divisiones y jerarquías internas. Tales divisiones podían reflejar el grado de aprendizaje de la doctrina, como muestra un informe de misión jesuita de Cotabambas:

*"Estavan de ordinario 14 o 20 coros delante de la iglesia, unos deprendiendo la doctrina, otros el catecismo, otros preparándose para confessar y los que savían mejor conferían entre sí los misterios principales de nuestra fe y el modo de rezar el rosario de Nuestra Señora".* (Carta anua de 1602, MP: VII 731).

Era más frecuente dividir los catecúmenos según criterios de sexo, edad, estatus y pertenencia a unidades segmentarias o



administrativas. La población de las parroquias cuzqueñas, por ejemplo, marchaba a la iglesia de la Compañía en procesiones en que se separaban a los niños de los adultos, a los hombres de las mujeres y a los alcaldes y curacas de la gente común. Al llegar al atrio de la iglesia, encontraban *"señalados sus lugares y puestos con tanto concierto que no se estorven los unos a los otros"*, diferenciados *"por su orden y antigüedad"* (Carta anua de 1601, MP: VII 392; Carta anua de 1602, MP: VIII 112).

En los ojos del doctrinero, el diagrama es una tabla de vigilancia diferenciada y una maquinaria que produce comportamientos regulares a partir de un sistema de coordenadas espaciales. La distribución y la fijación espacial, tanto de los catecúmenos como de la enunciación catequética en sí, tienen el efecto doble de encauzar y reproducir incesantemente el ejercicio grupal, así como de intensificar y multiplicar sus posibilidades de vigilancia.

La diagramación de la catequesis consolida la cotidianidad del ejercicio, inscribiéndolo en un escenario perdurable. Los espacios que sirven como tablas de diferenciación y vigilancia en ojos evangelizadores también operan como textos para fijar ciertas prácticas y enunciados en las mentes de los evangelizados. Lo que permite esta utilización del espacio es la versificación y la musicalización del lenguaje catequético, la que tiene el efecto de resaltar el espaciamento-temporalización propio de la enunciación, articulándolo con un espacio-tiempo real. Los mismos dispositivos del poder disciplinario (distribuciones espacio-temporales, regímenes de ejercicio) que buscan asegurar la asimilación de los materiales catequéticos adquieren funciones representativas como resultado de su carácter litúrgico. El diagrama doctrinal produce, simultánea y casi indiferenciadamente, efectos de poder y de sentido.

### 3. Conclusiones

La élite evangelizadora de la generación de Acosta había buscado una conversión verdadera, en otras palabras, "intelec-

tual", por medio del desarrollo de argumentos verbales que pudieran avivar los rescoldos de racionalidad en las mentes de los andinos. Por contraste, la práctica catequética de fines del siglo XVI y comienzos del XVII se basó en un repertorio fijo y altamente formalizado de representaciones con el cual se buscaba saturar la vida cotidiana de los catecúmenos. En vez de desarrollar un programa argumentativo, se privilegió un despliegue iterativo de enunciados que actuaban directamente en las almas de los andinos, al igual que lo hacían las representaciones plásticas gracias a una virtud propia y a la inmediatez de la imagen religiosa.

La oposición entre la estrategia metafísica de la élite y el régimen preclásico que se desplegó en el terreno se remite a dos tradiciones paralelas de larga data en la historia occidental. Puede decirse que la metafísica se asocia a una mediatez y lo "preclásico" a una inmediatez en la aprehensión del mundo. La tradición en la que se inscribe la élite tiende a dicotomizar y jerarquizar niveles y etapas tanto en las facultades de las que dispone la mente humana para conocer una verdad en las cosas, como en los medios discursivos (la representación) que puede construir para ello. En la tradición preclásica, el hombre forma parte íntegra de un mundo organizado por relaciones analógicas. No hay intento de extraer y descomponer su capacidad cognitiva o su discurso de este *continuum*. Tanto el conocimiento del mundo como la comprensión del mensaje de los signos se da como un desocultamiento que procede desde Dios y su creación al hombre.

En el ámbito del poder, el diagrama doctrinal se dirigió principalmente a imponer un régimen de ejercicio catequético y, por lo tanto, tiene una génesis común con el régimen de representación que operó en la catequesis. La lógica del diagrama se remite a una orientación preclásica, particularmente a la noción de la eficacia propia de la representación. El espacio se constituye como el principal soporte de la enunciación catequética, sujetando los catecúmenos a un programa de saturación permanente cuya eficacia deriva de un régimen en

que la interiorización de un conjunto de signos ya produce una asimilación del mensaje.

Foucault disoció el poder disciplinario de las dimensiones significantes y dramáticas del poder soberano que lo antecede. Éste intervenía a los sujetos de forma irregular, discontinua, y principalmente punitiva, pero a la vez buscaba asegurar un efecto persuasivo por medio del espectáculo, de expresiones teatrales de su fuerza y de su derecho. Por contraste, el poder disciplinario "penetra" directamente en los sujetos. *"El punto de aplicación... no es la representación, es el cuerpo"*; opera por medio de ejercicios, no de signos (Foucault 1976: 133). Es un poder discreto, austero, un poder para ver, no para ser visto. Sin embargo, en el diagrama doctrinal (que despliega todas las tecnologías disciplinarias descritas por Foucault) las líneas de visibilidad se entrecruzan. Las distribuciones que efectúa instauran dispositivos de vigilancia y monitorización, producen comportamientos regulares, pero a la vez componen una escenografía para un despliegue signifiante: buscan "hacer ver". El diagrama doctrinal es a la vez prisión y rosario, fábrica y teatro.

En más de un sentido, la dramaturgia entrega una figura general del aparato evangelizador andino. Hay una preocupación primordial por constituir un espacio físico como escenario y, a la vez, régimen productor de la transmisión de la fe. Esta transmisión toma la forma de enunciaciones y acciones grupales estandarizadas, de diálogos y esquemas de acción y reacción fijos. Los evangelizadores son los directores-coreógrafo y los catecúmenos tanto los actores como el público de este movimiento envolvente.

La dramaturgia evangelizadora está, sin duda, centrada en la palabra, pero ésta no es la palabra del "teatro clásico" en que se representa (se disimula) una "obra" sobre un escenario separado del espacio del público. El régimen del ejercicio catequético recuerda más bien al "teatro verdadero" que buscaba resucitar Artaud a partir de modelos rituales. Este proyecto se opone al teatro como representación suplementaria de un

texto previo y busca enfatizar por sobre todo las dimensiones espaciales y sensoriales propias de la puesta en escena, efectuando una integración completa de palabra, sonido, gesto e imagen. Las palabras en particular adquieren un estatuto contrario al que les otorga la metafísica: dejan de actuar como medio o instancia del raciocinio y se convierten en elementos sonoros desplegados activamente en el espacio a través de esquemas rítmicos y movimientos pautados. Por tales medios se logra *"devolverle al lenguaje de la palabra su antigua eficacia mágica, su esencial poder de encantamiento"* (Artaud 1978: 126 y *passim*).<sup>13</sup>

En suma, este teatro deja de ser "representación" en el sentido clásico de algo "puesto delante" para ser entendido por los espectadores. No existe separación entre actores y público, y el escenario abarca el espacio vital en su totalidad. El ejercicio catequético, antes que un ensayo o simulacro, es una ejecución ritual, despliegue de signos que actúan de manera inmediata, transformando las almas de los catecúmenos con una eficacia propia.

---

13 Cf. los ensayos de Derrida sobre la ofensiva de Artaud contra la tradición metafísica, especialmente "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación" (Derrida 1989b).



## SIGLAS

- CL: *Concilios limenses (1551-1772)*, ed. R. Vargas Ugarte, 3 volúmenes, Lima 1951-1954.
- DG: *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1569-1574*, ed. G. Lohmann Villena, 2 volúmenes, Sevilla 1986.
- GP: *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, ed. R. Levillier, 14 volúmenes, Madrid 1921-1926.
- IEP: *La iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*, eds. E. Lisson Chaves y M. Ballesteros, 5 volúmenes, Sevilla 1943-1948.
- MC: *Monumenta Catechetica Hispanoamericana: siglos XVI-XVII*, ed. J.G. Durán, 2 volúmenes, Buenos Aires 1984.
- MP: *Monumenta Peruana (Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Missionum Societatis Iesu)*, eds. A. de Egaña et. al., 8 volúmenes, Roma 1954-1986.
- RGI: *Relaciones geográficas de Indias. Perú*, ed. M. Jiménez de la Espada, 3 volúmenes, Madrid 1881-1897.

## BIBLIOGRAFÍA

Acosta, J. de

- 1962 *Historia natural y moral de las Indias* [1590], México. 1984-87 *De procuranda indorum salute* [1577], 2 volúmenes, Madrid.

Arriaga, J. de

- 1968 "Extirpación de la idolatría del Pirú" [1621], *Crónicas peruanas de interés indígena*, ed. F. Esteve Barba, Biblioteca de Autores Españoles 209, Madrid.

Artaud, A.

- 1978 *El teatro y su doble*, Barcelona.



Beyersdorff, M.

- 1993 "Rito y verbo en la poesía de Fray Luis Jerónimo de Oré", *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*, H. Urbano comp., Cusco.

Córdova Salinas, D. de

- 1651 *Corónica de la religiosísima provincia de los Doze Apóstoles del Perú de la Orden de NPS Francisco*, Lima.

Derrida, J.

- 1989<sup>a</sup> *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona.

- 1989<sup>b</sup> *La escritura y la diferencia*, Barcelona.

Durston, A.

- 1994 "Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: el trazado en damero durante los siglos XVI y XVII", *Historia* 28, Santiago.

- Ms. "El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales", *Actas del III Congreso Internacional de Etnohistoria*, en prensa.

Flores Ochoa, J., E. Kuon Arce y R. Samanez Argumedo

- 1991 "De la evangelización al incaísmo. La pintura mural del Sur Andino", *Histórica* vol. XV N° 2, Lima.

Foucault, M.

- 1968 *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México.

- 1976 *Vigilar y castigar*, México.

Gisbert, T.

- 1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz.

González Holguín, D.

- 1607 *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca*, Lima.

Havelock, E.

1994 *Prefacio a Platón*, Madrid.

Las Casas, B. de

1942 *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* [ca. 1537], México.

Mateos, F., (ed.)

1944 *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600*, Madrid.

Matienzo, J.

1910 *Gobierno del Perú* [1567], Buenos Aires.

1922 "Carta del licenciado Matienzo a Su Majestad, acerca de lo que hizo en su visita de los repartimientos de indios del distrito de la Audiencia" [1573], *Audiencia de Charcas*, ed. R. Levillier, volumen II, Madrid.

Oré, H. de

1598 *Symbolo cathólico indiano*, Lima.

Pagden, A.

1986 *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge.

Porras, D. de

1952 "Instrucción para los sacerdotes que se ocuparen en la conversión de los indios del Perú" [fines del siglo XVI], *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* año III, número 3, Cusco.

Yates, F.A.

1974 *El arte de la memoria*, Madrid.

## La missa andina

Jorge A. Flores Ochoa

"Pago", "pagapu", "despacho", "entrega", "haywarisqa", "mesa" y "misa" son algunos de los nombres de las ceremonias que se realizan en la región del Cuzco y otros lugares de la sierra sur. Los conocedores de los rituales, que actúan como intermediarios, reciben los nombres de "pago", "yachaq", "pampa misayuq" o "alto misayuq", siguiendo variaciones regionales o tomando como referencia los poderes que ostentan. Los alto misayuq son poseedores de mayores poderes, en los que se incluye la capacidad de convocar a los apus, (los espíritus de las montañas), para conversar con ellos y solicitarles ayuda en sus tareas. Mantienen relaciones personales con los apus, organizan reuniones festivas en los cumpleaños, tienen banquetes en los que se come, bebe y danza animadamente, verdaderas jaranas plenas de jolgorio y alegría (Rozas, 1992; Tomoeda 1992). Los alto misayuq poderosos son capaces de convocar y contar con la colaboración de hasta treinta diferentes apus (Tomoeda, 1992: 196). El "trabajo" de los alto misayuq en el desarrollo de las ceremonias generalmente concluye con el ofrecimiento de "despachos" o pagos.

Los pagos se ofrecen con variada intención, de tal manera que se recurre a su celebración para lograr resultados satisfactorios en cualquier actividad, incluyendo la búsqueda y la conservación de la salud, el éxito en los negocios, componer problemas familiares, males de amor, limpiar y todo lo imaginable. Parte importante del pago es la preparación de la mesa. Para este propósito se extienden mantas tejidas sobre las

que se colocan los objetos sagrados. Su número, su variedad y su calidad se encuentran en estrecha relación con la importancia de la ceremonia, las intenciones del oferente, la oportunidad en que se ofrece u otras circunstancias que varían en cada caso.

La dinámica de la mesa permite inclusiones y modificaciones, con arreglos especiales en las diversas ocasiones para las que se arman. Existen principios generales, con preferencia y valoración de ciertos componentes, por ejemplo fetos completos de llamas, mejor si son de vicuñas para propósitos de mucha importancia. Pero no hay reglas rígidas que impidan innovaciones, sustituciones e incluso el uso de equivalencias. Esta dinamicidad muestra que es bastante difícil esperar que todos los pagos sean iguales.

La importancia y la frecuencia de los pagos, incluyendo la preparación de mesas o misas, han ejercido fuerte atracción en los investigadores, especialmente antropólogos, como prueban las numerosas descripciones de mesas, desde las primeras que hizo Tschopik, quien las observó en la década de los cuarenta en Chucuito, en el departamento de Puno (1964).

Esta valiosa información lamentablemente no incluye definiciones de la mesa o misa, puesto que se usan ambas formas para referirse al altar en el que se prepara y realiza la ofrenda y al despacho, que es el paquete con ofrendas que se prepara como parte del ritual, para incinerarla al finalizar la ceremonia. Este elemento es muy importante ya que permite apreciar si las deidades aceptaron el ofrecimiento para conceder lo que se ha solicitado.

No deja de causar sorpresa que en este contexto, tan propio de la cultura andina rural contemporánea, se asocie la presencia intrigante de las palabras españolas "mesa" y "misa". Sin embargo, no se debe exagerar la similitud y la sorpresa porque en el runa simi:

*"La pronunciación de las vocales (...) puede ser consistente o*

*variable según estén distribuidas en las raíces o en los sufijos (...) En ciertos ambientes o condiciones las vocales tienden a ser más tensas., cerradas o altas, y en otros tienden a ser más sueltas, abiertas o bajas. Esta variabilidad tan elástica de las vocales runa simi incluso nos permite reducir al mínimo el inventario vocálico, especialmente en lo referente a las vocales anteriores y posteriores, esto es suprimiendo las distinciones entre altas y medias (Cusihuamán, 1976: 45-46)".*

Los oídos no familiarizados con el runa simi pueden oír "mesa" o "misa". Como indica Cusihuamán, ello se debe a que en el runa simi existe una vocal intermedia entre la /e/ y la /i/ castellanas. Así se explica que los hablantes del castellano oigan indistintamente misa o mesa, dos palabras diferentes en español, en vez de la única en runa simi. Contribuye a crear la confusión el hecho de que ambas palabras posean significados precisos en el castellano, en un caso es la ceremonia católica y el mueble en el otro.

Se supone que se trata de préstamos lingüísticos, que los sustantivos acompañaron a los elementos culturales que pasaron al bagaje cultural andino, como parece entenderlo Webster (1983: 135-136), que propuso que "misa" se refiere a la ceremonia andina, porque muestra influencia del rito de la misa católica, y que "mesa" es la preparación de las ofrendas sobre un tejido, que puede estar dispuesta sobre este mueble. Esta posibilidad quedaría confirmada, porque el tejido en que se prepara la mesa puede colocarse sobre estos muebles.

Trabajos muy interesantes, con valiosas y bellas descripciones y análisis de "mesas rituales" o "mesas blancas", no incluyen definiciones, ni buscan el significado que pudieran tener en el mundo andino (Martínez, 1987: Rosing 1992). Las pocas definiciones son breves, como la del diccionario de Vanden Berge, para quien misa es "ofrenda", (1985: 123). A esta sencilla definición le sigue una larga enumeración de diferentes tipos de "mesas", que muestran la dinamicidad y la riqueza de la ceremonia, sin contribuir a facilitar su comprensión.



Teniendo presente que en runa simi tenemos una sola palabra, que escribo "missa", tal como lo hizo González Holguín en 1608, busco aclarar su significado y su simbolismo.

## La missa de los pastores de la Puna

Los pastores de llamas y alpacas conservan palabras que han perdido vigencia en las comunidades de agricultores de las tierras bajas y en los centros urbanos, situación que no es singular, porque hay ejemplos de casos similares, como el de "enqa", "enga" o "inka", que para los pastores significa principio generador de vida, fuente y origen de la felicidad, del bienestar material, espiritual, que proporciona riqueza y abundancia. Es la fuerza que se materializa en los objetos sagrados como los *enqaychu*, que son piedras naturales que se conservan en los atados sagrados. Las *illa*, pequeñas esculturas en piedra, talladas con la forma de los animales domésticos y los *enqaychu*, también piedras de formas naturales, que "son" y "tienen" *enqa* al mismo tiempo, son valiosas e importantes en la religión porque poseen poderes extraordinarios (Flores Ochoa, 1977: 217-218).

Otro ejemplo se halla en el sistema clasificatorio de llamas y alpacas, en que se usa el término *qoyllu* para identificar animales de blancura inmaculada. También es utilizado en las ceremonias de propiciación, especialmente en los momentos que se invoca los apus, pidiéndoseles el incremento del rebaño. El significado de "blanco resplandeciente" se mantenía a comienzos del siglo XVII, como aparece en el diccionario de González Huguín. Es de esta manera que el nombre del conocido santuario de Qoylluriti, en el Cuzco significa "nieve blanca resplandeciente", no "lucero de nieve" o "estrella de la nieve", como equivocadamente se ha estado traduciendo.

*Qoyllu* también designa el color ceremonial de las llamas que se sacrificaban en las ceremonias del Tawantinsuyu:

"(...) hacían las serimonias siguientes, llamadas *intipaymi*, que

*quiere decir fiestas del Sol. Sacrificavan en este mes al Sol gran cantidad de carneros de todos los colores Ellamados los unos huacarpana, que eran blancos y lanudos y otros carneros llamados huanacos, y otros pacos blancos lanudos, llamados cuyllo (...)*" (Molina, 1988: 67).

De manera coincidente, el fraile González Holguín, en 1608, indica que *qoyllu* es "animal blanco y metales luzios" (1989: 70). En igual forma, Bertonio, el sacerdote experto en aymara, otras de las lenguas principales de los andes consigna: "*Coyllu: blanco Dizese de la lana y papas blancas. Punta Coyllu anca, Coyllualpaca*" (1612: 53).

La terminología clasificatoria de las llamas y alpacas de los pastores de la puna permite que podamos aproximarnos al significado de "missa". Una de las categorías descriptivas que se basa en la combinación de colores oscuros y claros es el "inka misa" o "enqa misa". Es la alpaca o llama que muestra la mitas inferior de la piel de color negro, marrón o café rojizo, en contraste con la parte superior que es blanca, crema, castaño o de otro de los tonos claros. La relación inversa recibe el mismo nombre, como se puede apreciar en la figura 1.

"Missa" se aplica a otros objetos que tienen ocho partes de diferentes colores. Cuando son piedras se las conoce como "missa rumi". Son bastante apreciadas, se las busca por su valor ceremonial y la suerte que proporcionan a sus dueños. Las mazorcas de maíz de dos colores son "missa sara" (figura 2). El hallazgo de "missa sara" en el deshoje de las mazorcas es también señal de buena suerte. Se la adorna, para luego colocarla en sitio especial armando un pequeño altar, donde le ofrendan coca, chicha, aguardiente u otros regalos. Al concluir la cosecha, se la guarda en la casa del dueño de la chacra, en lo posible cerca del depósito del maíz, para que conserve los granos y proporcione suerte en la próxima temporada agrícola.

Es igualmente oportunidad para divertirse. Cualquiera de los invitados en las faenas agrícolas puede simular que ha encontrado una *missa sara*, desafiando a los concurrentes para

que adivinen si la tiene o no. El que pierde paga multa, generalmente una botella de licor. Este juego es motivo de bromas en un ambiente de alegría general.

## Los atados ceremoniales

Las familias de los pastores de la puna alta guardan en sus casas atados que reciben los nombres de "señalu q'epi", entre los más frecuentes. El bulto contiene otros atados de diversos tamaños e importancia, en los que guardan los objetos que se usan para preparar las *missas* en los *haywarisqa* o pagos.

El atado ceremonial está protegido por mantas usadas, a veces costales tejidos casi deteriorados. Sin embargo, abrirlos es una sorpresa, porque el interior es una verdadera exhibición de arte textil. Las mantas que guardan los objetos del culto son de excepcional calidad, que lucen magnífico estado de conservación. El *missa q'epi* contiene otros atados menores, que se deben abrir para llegar al núcleo en el que se encuentran las *illa*, las *khuya rumi*, las *enqa*, los *enqaychu*, la coca, las hebras de fibra, las semillas de coca (*muqllu*) y un sinnúmero de otros objetos de valor religioso. Los tejidos son de especial importancia y valor, siendo imprescindibles para las ceremonias, como para conservar los objetos sagrados cuando no se los está usando (Mercado, 1992; Zorn, 1987).

Entre los tejidos que se encuentran en el *missa q'epi* es frecuente hallar los que tienen mitades de colores diferentes. Su presencia otorga sentido al "armado" o preparación de la *missa* en que se los utiliza. Los tejidos centrales, los de mayor valor ritual, muestran su superficie dividida en dos partes. Una es de color oscuro y la otra claro (figura 3; ver también las figuras 9, 10 y 14 de Zorn, la foto 1 y los dibujos 5 y 6 de Mercado, op.cit.). Zorn indica que en Macusani, la tela ritual es llamada "missa". Estas mantas tienen el mismo sentido de "Las telas bicolors (...) que en Pitumarca, Cuzco, son conocidas como *tiqlla*, también usadas en las ceremonias" (Mercado, op.cit.). Al respecto, González Holguín le da la categoría de dualidad de colores,

cuando informa que: "*Allca o ticlla. Lo de dos colores blanco y negro*" (1989: 19). Quiere decir que "missa" es un término genérico y "alqa" es una forma particular de combinación de colores. Sobre "alqa" volveré más adelante.

Ambas autoras muestran que los tejidos de dos colores son importantes en las ceremonias por su valor religioso. Así se explica que sólo se utilicen para guardar los objetos de culto y en las ceremonias, no pudiéndoselos usar en otras oportunidades de la vida cotidiana.

### La missa del Tawantinsuyu

La información que trae el fraile quechuista González Holguín permite confirmar el significado contemporáneo de "missa" frente a la posibilidad de que fuera el que tuvo en el Tawantinsuyu. En su diccionario, las dos primeras entradas de "missa" son esclarecedoras. González Holguín dice:

*"Missa sara. Mays de dos colores*

*Missa. Qualquier cosa de dos colores"* (1989: 237).

Lo que indica es importante, porque muestra la interesante continuidad del significado de "missa". Se puede pensar que el sentido ritual de "missa" no ha sido del interés de González Holguín o que no tuviera acceso al conocimiento de esa posibilidad. También es importante notar que en época de González Holguín "missa" ya significaba misa católica, porque indica que "Missa, o missactan rurani" es "*Dezir missa*", y que "Missa rurak padre" es "*Padre de missa*" (1989: 242). El mismo González Holguín incluye otras acepciones de "missa" que ayudan a explicar lo que pudo no haber comprendido suficientemente, a pesar de su innegable capacidad y agudeza para entender otros aspectos de la cultura andina. Veamos:

*"Missani missacuni. Ganar al juego, apuestas.*

*Missapayani. Ganar siempre de ordinario.*

*Missarcarini. Ganar a todos o a muchos.*



*Missapayak, o samiyoc. El venturoso en el juego*.  
(1987: 242).

La primera entrada guarda relación con el "juego" de las adivinanzas en las cosechas de maíz contemporáneas, como indiqué al ocuparme de la *missasara*. Trasmite la imagen de la persona que siempre gana a todos. Quiere decir que es el individuo venturoso porque cuenta con protección sobrenatural, que le permite ser persona con suerte.

Al decir González Holguín que "missa" es similar a "sami", reafirma la idea de la persona con poderes fuera de lo ordinario, que le favorecen positivamente y le conceden el favor del éxito en las actividades que emprenden. Desde la perspectiva andina, significa además contar con la protección de las divinidades. Poseer *sami* es tener fuerza espiritual personal, que se recibe o adquiere como don sobrenatural, que permite invocar a las divinidades para que concedan suerte, buenas cosechas, que los rebaños se multipliquen, se conservan, no sufran daños y también para poder ayudar a mantener la salud de la gente. Es evidente la presencia de la capacidad para hacer reproducir, incrementar el bienestar gracias al *sami*, que permite generarlos. Es un don que se pone al servicio de la colectividad para beneficiarla con mejores cosechas e incrementar los rebaños. Es lo que sucede entre los pastores de la puna con la persona que llaman *qoñi runa*. Este "hombre caliente" trasmite vida y bienestar porque posee *sami*. Lo invitan a las ceremonias familiares, a la curación de las llamas y alpacas, a las actividades en que se considera necesaria su intervención, para que ofrezca despachos a los espíritus.

Hay otros objetos de la época incaica que exhiben las características físicas que permiten que se materialice el principio de la *missa*, que como indica González Holguín es "*qualuier cosa de dos colores*". Entre ellos tenemos el plato pintado de dos colores, individuos y articulados por una franja central, que cumple las funciones del centro, del *chawpi* que se mantiene vigente, especialmente en los tejidos. Una mitad del plato es roja y la otra crema. Este utensilio fue usado en ceremonias gana-



deras de propiciación, como indican de manera inequívoca las aves lacustres de la puna pintadas en las mitades y la cabeza plástica de alpaca, una escultura que exhibe extraordinario realismo.<sup>1</sup>

En las ceremonias de los pastores contemporáneos se usan depósitos similares al plato incaico, en los que se invierte chicha, vino o aguardiente para que beban los dioses regionales y los espíritus de las llamas y alpacas. Son las *qocha* que representan a las fuentes y lagunas, que comunican el significado de agua, que es tan importante para la crianza de las alpacas. Ellas, de acuerdo con los mitos de origen, salieron del *Ukhu Pacha* (mundo interior), por los manatales y lagunas para poblar este mundo. El mito explica la característica de las alpacas de alimentarse con pastos frescos, de vivir en lugares que cuentan con provisión de agua, de estar el mayor tiempo posible en praderas verdes y húmedas, en las que creen los pastos que les agradan.

Cuando los pastores rezan o interpretan las canciones rituales, las alpacas y las llamas son invocadas con otros nombres, especialmente de las aves que viven en las lagunas de la puna (Flores Ochoa, 1988; Tomoeda, 1988, 1995). Este es el significado que transmiten las aves pintadas en la superficie interna del plato incaico y la cabeza plástica de alpaca, mostrando la relación que hay entre el agua, las lagunas, las aves y las alpacas. Es parte del espacio sagrado creado mediante la acción dinámica del principio de la *missa*.

La llama incaica bimetálica, en su parte superior, incluyendo la cabeza, es de oro y la parte inferior de cobre. Lo interesante, aparte de la fina y complicada tecnología utilizada para lograr esta pequeña escultura, es que estamos en presen-

---

1 El plato, las vasijas y la llama bimetálica pertenecen al Museo e Instituto de Arqueología (Museo Inka) de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. Las ilustraciones fueron dibujadas por Jorge Flores Nájjar, a quien le agradezco por su valiosa colaboración

cia de un *inka missa*. El artista ha logrado el efecto deseado, usando ingeniosamente la diferencia textura de dos metales que son casi del mismo color.

Dos *p'uyñu* ó vasijas inca de cerámica, están pintadas con colores rojo-oscuro y blanco-crema, decoración pictórica que divide la superficie externa de manera simétrica, expresando materialmente el concepto de *missa*. Estas vasijas son pequeñas, no exceden los 30 cm. de altura. Hay otras de la misma forma e igual decoración, de más de un metro de altura, que sirven para almacenar líquidos o granos. Las pequeñas, son réplicas de escala reducida de las vasijas grandes, apropiadas para usarlas en el ritual, como depósitos de agua o chicha, junto a las ofrendas que se colocan sobre la *missa*.

Hay ocho tejidos incas con ocho diseños del principio de la *missa* son de especial mención los *unku* de dos colores. Unos estaban reservados al uso exclusivo de los incas, por lo que bien pudieron ser llamados *inka missa*, al igual que la denominación de las actuales alpacas y llamas. Otros, como los ajedrezados, son de mención especial ya que los españoles, al notar su valor ceremonial, prohibieron que los usaran, pues los "hechiceros" se vestían con ellos para sus "tratos con el diablo". El ajedrezado es otra forma de presentar el principio de la *missa*, puesto que los cuadrados de dos colores mantienen un equilibrio entre sí.

La dualidad entre dos colores es importante en la cultura andina, especialmente cuando se presenta en forma opuesta entre tonos claros complementados con oscuros. En varios casos no es imprescindible que la división sea de partes exactamente iguales, porque en la concepción espacial andina hay colores que pesan más que otros, que comunican mayor dimensión del espacio. Es la relación que existe entre el rojo y el blanco de las banderas blancas de las ceremonias de los pastores, conocidas como *wiphala* o *akarapi*.

Esta misma relación, con concomitancias ceremoniales y simbólicas, se encuentra en la preparación de los "ponches"

blanquirrojos, que permiten "tomar la bandera" que se expresa en esta bebida que se ofrece en las festividades religiosas católicas (Orlove, 1986: 129-146). No se debe olvidar que el blanco y el rojo son desde siempre colores de alto valor simbólico en la cultura andina. La interacción de colores oscuro-claro se presenta en la figura del *alqa*. Con este término se designa a las llamas y alpacas que presentan una gran mancha de color negro, marrón, "rojizo", combinada con blanco, crema y otros tonos claros (Flores Ochoa, 1988: 121-140). Recordemos que González Holguín muestra que *alqa* es "*Lo de dos colores blanco y negro*", también es la raíz de "*Allcamaricoriquenque. Paxaroblanco y negro*" (op.cit.: 19). El *alqamari* con el nombre de *qorigenqe* fue ave sagrada de los soberanos inca, que usaban sus plumas para sus insignias de realeza. En los escudos nobiliarios que se otorgaba a los nobles incas en los siglos XVII y XVIII, aparece con frecuencia, junto al arco iris, el otorongo, la maskapaycha o la coca.

El *alqamari* es una falcónida (*pholyborus chima chima*) que también se conoce como *karancho* o *kalancho*. En el altiplano del Lago Titicaca, encontrarlo es señal de buena suerte, por lo que la gente que lo ve se quita el sombrero para saludarla. Es parte de la connotación de la combinación de dos colores como espacio que confiere buenaventura. Es decir, el mismo que tiene la *tiqlla*, la *missa* y el *sami*. Cereceda ha realizado un valioso e interesante trabajo sobre el simbolismo que comunican los colores blanco y negro del *alqamari* (1990: 57-104).

La relación dual entre colores oscuros y claros es muy flexible, puesto que permite combinaciones que van más allá de mitades simétricas, como también han sugerido varias estudiosas que se han ocupado de la división del espacio de los tejidos y del centro como el elemento articulador, especialmente de los costales y mantas del altiplano y la región runa simi del Cuzco (Bouysson-Cassagne et.al, 1987: 19-34; Cereceda, 1986: 149-174; Seibold, 1990; 1992: 166-201).

En la periferia de lo que fue el núcleo del Tawantinsuyu se llevan a cabo ceremonias que contribuyen a incrementar la



comprensión del significado de la *missa*. Las poblaciones serranas de la cuenca del río Salado, un afluente del río Loa, en el norte chileno, observan complejas y hermosas ceremonias durante la "limpia de canales", en las que propician a la "santa tierra pachamama" y a las "kochas", como siguen llamando a la tierra, a los estanques y lagunas. Todo demanda varios días de trabajo y ceremonias, en los que se preparan mesas para las ofrendas y los banquetes ceremoniales que acompañan a las labores de limpieza. En este contexto, los campesinos norteños preparan sus mesas a partir de mantas, pañuelos o telas de producción fabril, no faltando los tejidos confeccionados artesanalmente con lana de sus rebaños. Las extienden para colocar encima de ellas los objetos sagrados de las ceremonias y las viandas que han preparado en sus hogares para los banquetes. En ambos casos se confirma que "mesa" "*en el contexto ritual, (...) designa un espacio (...)*" (Castro et al, 1994).

Como ocurre con otros casos de difusión, se comprueba que en poblaciones contemporáneas que se encuentran bastante lejos del centro de difusión, en este caso el sur andino peruano, se continúan practicando ceremonias cuyo origen indudablemente es anterior a la invasión europea. Se conservan formas, ritos, conceptos e ideas idénticas a las que se practican en la sierra sur peruana. Esta feliz continuidad ayuda extraordinariamente a confirmar el significado de "missa".

"Missa" posee significados que se aplican de acuerdo con el contexto en el que se les utiliza. Esta multivocalidad no sorprende en el runa simi, porque es frecuente. La relación de dos colores se refiere al aspecto físico visible, que muestra de manera objetiva la relación armónica de dos mitades diferenciadas, que podemos interpretar siguiendo el principio de la oposición complementaria, con las diversas connotaciones que tiene en los andes: arriba-abajo; mujer-varón; derecha-izquierda; día-noche; puna-qeshwa y así sucesivamente.

En las ceremonias se usan objetos con esta decoración, porque el ritual, como la disposición de la parafernalia, sigue el principio de mitades relacionadas. Los tejidos adquieren sig-

nificado especial, manteniendo el concepto de "missa" en las ceremonias contemporáneas. Sirven para que este presente la fuerza que logra el bienestar material y espiritual, que contribuya a la reproducción y la creación de riqueza y bienestar. La connotación de "buena suerte" es clarísima cuando se la entiende como el favor de lo sobrenatural, concedido porque el individuo tiene comportamiento adecuado.

"Missa" también es un espacio sagrado, el creado para que funcione como parte central material en el que se realiza la ceremonia. Su duración es temporal, la que demanda la realización del *haywarisqa*. Los límites físicos están fijados por la superficie de los tejidos en los que se extienden los objetos sagrados.

Es conveniente reiterar que "missa" como palabra runa simi designa un principio religioso, el espacio creado ritualmente, la misma ceremonia, los objetos usados en las ceremonias y a los especialistas en la religión, que ahora son conocidos popularmente como "pampa missa" y "altu missa".

Qosco, octubre de 1995.



## BIBLIOGRAFÍA

Bertonio, Ludovico.

1984 (1912) *Vocabulario de la Lengua Aymara*. La Paz

Bouysse-Cassagne, Therese y Olivia Harris.

1987 "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 11-60. HISBOL. La Paz.

Castro Victoria y Varina Varela, editoras

1994 *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos*. Fondo de Desarrollo de la Cultura y las Artes. FONDART, Ministerio de Educación y Fundación Andes. Santiago.

Cereceda, Verónica.

1986 "The semiology of Andean Textiles: the talegas of Isluga", en *Antropological History of Andean Textiles*: 149-174. John V. Murra, Nathan Watchel and Jacques Revel, editores, Cambridge University Press. Cambridge.

Cereceda, Verónica.

1990. "A partir de los colores de un pájaro...", *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, N°4: 57-104. Santiago de Chile.

Cusihuaman, Antonio

1976 *Gramática runa simi Cuzco-Collao*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

De Molina, Cristóbal

"Relación de las fábulas y ritos de los ingas hecha por ...". En *Fábulas y mitos de los incas*: 47-134. Edición de Pierre Duviols. *Crónicas de América* 48. Historia 16. Madrid.

Flores Ochoa, Jorge A.

1977 "Aspectos mágicos del pastoreo. Enqa, enqaychu, ila y

khuya rumi". En *Pastores de puna*. Uywamichiq Punarunakuna. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Flores Ochoa, Jorge A.

1988 "Mitos y canciones ceremoniales en comunidades de puna". En *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*: 237-254. Jorge A. Flores editor. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.

Flores Ochoa, Jorge A.

1990 "Taytacha Qoyllurit'i. El Cristo de la Nieve Resplandeciente". En *Cuzco. Resistencia y continuidad*. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.

González Holguín, Diego.

1989 (1608) Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú. Llamada lengua Qquichua o del Inca. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Lima.

Martínez, Gabriel

1987 Una mesa ritual en Sucre. Aproximaciones semióticas al ritual andino. HIISBOL-ASUR, La Paz

Mercado, Edith

"La tiklla: técnica andina en extinción". Revista del Museo e Instituto de Arqueología (Cuzco), N° 25 (1995): 181-190. facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Antonio Abad del Cuzco.

Rosing, Ina

1992 *La mesa blanca callawayá. Una Introducción*. Editorial "Los amigos del Libro". La Paz.

Rosas Álvarez, Washington.

1992 "Sana, sana patir de rana..." *El Qosqo. Antropología de la Ciudad*: 199-224, Hiroyasu Tomoeda y Jorge A. Flores Ochoa, editores. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.

Seibold, Katherine E.

1990 "The last incacs: social change as reflected in the textiles of Choquecancha, Cuzco, Perú". PhD Thesis, Department of Anthropology, Indiana University.

Seibold, Katherine E.

1992 "Textiles and Cosmology in Choquecancha, Cuzco, Peru". En *Andean Cosmologies Through Time. Persistence and emergence*, Edited by Robert V.H. Dover, Katharina E. Seibold, Jon H. McDowel: 166-201. Caribbean and Latin American Studies. Indiana University Press.

Tomoeda, Hiroyasu.

1988 "La llama es mi chacra. El mundo metafórico del pastor andino". En *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*: 225-236. Jorge A. Flores Ochoa editor. Centro de Estudios Andinos Cuzco -CEAC.

Tomoeda, Hiroyasu

1992 "Curanderos urbanos: salud y ritual en el Cuzco contemporáneo", *El Qosqo Antropología de la ciudad*. Hioyasu Tomoeda y Jorge A. Flores Ochoa, editores. Centro de Estudios Andinos Cuzco.

Tomoeda, Hiroyasu

1995 "El concepto de energía vital entre pastores andinos", *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*, N° 25: 235-254. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. Cuzco.

Tachopik, Harry Jr.

1968 *Magia en Chucuito*. Instituto Indigenista Interamericano Ediciones Especiales: 50, México.

Van Den Berggv, Hans

1987 *Diccionario religioso aymara*. CETA-IDEA, Iquitos

Zorn, Elayne.

"Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores", *Revista Andina*, N° 10: 489-525. CERA. Cusco.

Webster, Steven S.

1983 "Ritos del Ganado". En *Q'ero el último ayllu inka'*: 131-142. Jorge A. Flores Ochoa Juan Núñez del Prado. Editores. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.

# Manejando y manejado: la dinámica eclesiástico-popular en el curanderismo de la costa norte del Perú: siglo XVIII

Bonnie Glass-Coffin  
*Utah State University*

## Introducción

Según los restos arqueológicos, se supone que mujeres curanderas han trabajado como chamanes en la costa norte del Perú a lo largo de 1,500 años.

Como chamanes en otras regiones del mundo, estas mujeres actúan como intermediarios entre los mundos del "más allá" y la comunidad humana para curar enfermedades, para propiciar a las deidades, para adivinar el futuro y para mantener un equilibrio entre los deseos egoístas del ser humano y las normas y metas de la sociedad.

La evidencia precolombina de mujeres participantes en una tradición chamánica consiste en representaciones iconográficas. Imágenes veladas (que estudiosos como Sharon, Donnan y Hocquenghem concluyen representan a mujeres chamanes) aparecen en la cerámica mochica y lambayecana, así como con el cactus alucinógeno llamado "sampedro", llamado igualmente "gigantón" y "huachuma" entre otras denominaciones. De igual modo, se ven estas figuras veladas en el acto de mochar a los dioses y en el de limpiar a los pacientes con piedras pasca, que hacen recordar las mesas de los curanderos contemporáneos en el norte del país.

En estas ceremonias nocturnas, los curanderos preparan el sampedro y lo toman junto con sus pacientes para abrir el ca-



mino hacia el más allá y así poder ver las causas del maleficio que sufre el paciente. Con la ayuda del sampedro ven si el brujo, quien llamó a la sombra del paciente para encomendarlo a un sitio encantado, vive aún o ya ha muerto; ven el sitio, laguna, cerro, pantano u otro donde tienen a la sombra encarcelada y los pagos que requiere para soltarla; ven si el mal puesto por ese brujo ha llegado al paciente por boca, a través de alguna pócima puesta clandestinamente en alguna comida o bebida, o por aire; ven si fue el rastro del paciente lo que fue recogido para facilitar la llamada de su sombra o más bien si fue algún pedazo de ropa sucia o alguna foto del paciente lo que fue llevado al brujo para tal fin. De igual modo, ven la cara de la persona que contrató al brujo para hacer el trabajo del maleficio.

Con el ruido de su sonaja o su guitarra, su cántico o su silbido, los curanderos norteños llaman a los vientos, a los espíritus o encantos de las lagunas, cerros, sitanes, puquios, hierbas, con los cuales tienen pactos para ayudarles a curar al paciente. Estos vientos llegan y se incorporan a las piedras, conchas, imanes, cuadros y los otros objetos de su mesas. Con estos objetos, ya animados y fuertes, limpian al paciente para sacarle el maleficio. Les ofrecen tabaco a los objetos de la mesa, absorbido por las fosas nasales del paciente y del curandero, para suplicarles y fortalecerlos en su trabajo y para purificar a todos los presentes. Los rocían con aguas perfumadas y olores fragantes para amansarlos y endulzarlos. Y cuando llega el amanecer, los rocían con agua del maíz blanco, de flores blancas, con lima dulce y con jugo de caña para despedirlos y agradecerles su ayuda para curar a los pacientes.

En las crónicas más antiguas de la época de la conquista, al igual que en las representaciones iconográficas precolombinas, las mujeres tanto como los hombres juegan papeles complementarios e importantes como especialistas religiosos.

Pero cuando empecé a investigar el uso de la mesa y del sampedro por mujeres chamanes en la actualidad, tardé mucho en encontrar datos. A pesar de la confianza que me tenían varios curanderos varones, sus pacientes, amigos de años, y cole-

gas antropólogos, tanto en el Perú como en el extranjero, cuando indagué sobre la participación de mujeres en esa tradición antiquísima de la costa norte, todos me decían que no conocían mujeres que tomaran el sampedro o que pusieran mesas para curar. Sin embargo, me hablaban mucho de brujas maleras que tenían el afán de convertirse en animales (gatos negros, patos, cerdos y chivos) para efectuar el daño.

¿Cómo se originó esta dicotomía entre hombres "curanderos" y mujeres "brujas" en la costa norte del Perú? ¿Y cómo se llegó a infiltrar al folklore contemporáneo estas ideologías de mujeres "brujas" que trajeron al mundo nuevo los extirpadores y otros eclesiásticos? ¿Qué consecuencias ha tenido esta dicotomía genérica para los chamanes, hombres y mujeres que siguen practicando la herencia que les legaron sus antepasados en la costa norte? Estas son las preguntas que trato en la intervención de hoy.

## **Mujeres y hombres idólatras en los autos del siglo XVIII**

Aunque poco estudiado, los archivos del Arzobispado de Trujillo son un recurso muy rico para analizar estas preguntas. En 1989, tuve la oportunidad de examinar 33 diligencias eclesiásticas (sección de idolatrías) archivadas allí, escritas entre 1752 y 1979. Aquí quiero comentar 17 de estos casos archivados entre 1752 y 1825.

Éstos documentan las confesiones de hombres tanto como de mujeres sospechosos de supersticiones, brujería e irreli-gión en el Perú colonial y republicano del norte.

En estas diligencias, ocho tratan de declarantes hombres y nueve de declarantes mujeres y hay una clara distinción entre los cargos alegados contra los hombres y contra las mujeres detenidos.

Entre los hombres acusados, hay mucha semejanza en las descripciones de sus "ritos" y la manera en que los practican

hoy en día los curanderos en el norte del Perú. Por ejemplo, el indio Marcos Marcelo (denunciado al juez eclesiástico de Pueblo Nuevo por otro compañero "ganadero" en 1768) admite haber preparado y bebido el alucinógeno sampedro que él llama "gigante". Así, según el documento, vino en pleno conocimiento y patentemente llegó a ver con los ojos el maleficio de el enfermo y conoció el hechicero que había hecho el daño.

De igual modo, admite haber dado esa misma hierba al enfermo para curarlo. El acusado había sido aprehendido con toda la parafernalia de su mesa de curar. Cuando lo interrogaron los eclesiásticos, se le preguntó sobre estos objetos. Según el legajo, preguntado qué significaban o para qué fines mantenía varias piedras de diferentes colores, tamaños y figuras entre de las herramientas, respondió que *"las doze de ellas, le servían para limpiar a los enfermos, despues de la curasi3n; las cuales piedras las havía sacado de el serro llamado CUCULI en donde vivía su viento...que la otra [piedra] que tiene figura de condor le servía para que este con sus alas le traxese los vientos y le limpiase el ganado. Que la otra larguita en figura de una cabeza le servía para que el viento de el declarante reciestiese al viento de el echizero contrario en la curasi3n de algun enfermo"*.

De igual modo, Marcelo admite que los envueltos de pelos de cabra, de chivatillos, cabellos de mujer y de hombre se usaban para facilitar la llamada de sus sombras. Por ejemplo, *"Dixo que estos pelos de cabras, los tenía guardados, para tener la manada como obedientes y llebarla a donde quería sin el trabajo de arrancarla, de manera que de este modo conseguía llebarle a [venir a su lado] con un silbo; o grito que le daba"*.

En otro caso, contra un indio llamado Juan de Atocha (1771), el juez eclesiástico le preguntó acerca del contenido de una alforja suya. El declarante contestó que todas las herramientas de la alforja las heredó de una mujer llamada María Angula, ya muerta, de Guadalupe y que con una sonaja llamaba a los vientos y a los cerros, absorbiendo tabaco para curar a los pacientes que tuviera. Cuando le preguntaron con qué palabras llamaba a los vientos dijo: *"que con estas palabras: Ea*



Zerros, *Ea Vientos ahora es tiempo de ayudarme. Y que diciendo estas palabras daba las bebidas*". Además de sonaja, su mesa consistía en varias piedras y cristales para limpiar pacientes, conchas para absorber tabaco y un potito para servir las bebidas.

Entre otros casos catalogados en los archivos Arzobispaes de Trujillo, un "mixto" de Lucma llamado Juan Pablo Arispe (1804), un indio de Cascas llamado Antonio Cubas (1813), un indio de Huamachuco llamado Feliciano de la Cruz (1817) y José Camacho (casta no mencionada) de Cascas (1824) fueron aprehendidos con sus mesas y acusados de tomar bebidas alucinógenas para curar a sus pacientes de "brujería" y "maleficio".

Como estos casos reflejan, hay muchas pruebas de que los hombres utilizaron mesas y bebían el sampedro para curar a sus pacientes de maleficio en el Arzobispado de Trujillo en los siglos XVIII-XIX. En el caso de Juan de Atocha, él nombra a una mujer como su maestra y como dueña de la mesa que él heredó, dando a entender que las mujeres también participaban en estas tradiciones antiquísimas en aquella época. Sin embargo, no hay ninguna mención de estas tradiciones curanderiles en los nueve casos contra mujeres hechiceras catalogados en el mismo archivo en la misma época.

Lo que sí predominan en estos casos son cargos que incluyen acusaciones de practicar maleficios "por boca" con pelos, polvos, heces, o "por aire" con entierros de sangre, carne, o estiércol en los caminos de sus víctimas; acusaciones de preparar amarres amorosos con semejantes pócimas o entierros, de transformarse en buitres, gallinazos, patos, gallos y gatos, de reunirse con un demonio-chivo o un demonio-mono para bailar juntos, tener relaciones sexuales o besarle el trasero, así como acusaciones de untarse las axilas con polvos y ungüentos extraños. Mientras los casos contra los hombres daban énfasis a sus idolatrías prehispánicas y sus acciones de curar, los casos contra las mujeres dan énfasis a sus predilecciones maléficas y a sus acciones diabólicas. De igual modo, la mayor parte de los autos seguidos contra las mujeres duraron más tiempo y abar-

caban un mayor número de interrogatorios y confesiones que seguidos contra los hombres. Parece que los jueces eclesiásticos no quedaban satisfechos hasta que las mujeres confesaran haber cometido los maleficios y confesando tener pactos explícitos con el demonio.

Estas diferencias de género no sorprenden cuando uno considera las creencias y los temores de la época. Según la ideología eclesiástica, las mujeres eran mucho más susceptibles a los avances del Adversario y por lo tanto más dispuestas a la brujería por varias razones. En primer lugar, la mujer estaba dominada por los deseos carnales que el hombre dominaba con su inteligencia. Era insaciable porque le faltaban las fuerzas intelectuales necesarias para dominarse. Como el dominio de Satanás era netamente carnal, identificaron la brujería con las mujeres "por el pecado original debido a Eva y siempre más débiles que los hombres ante las tentaciones del demonio" (Duviols 1986:lxviii).

El *Malleus malificarum*, editado 31 veces entre 1587 y 1689, influyó mucho en esta visión. Según ese "martillo de las brujas" las mujeres, incentivadas por su lujuria insaciable, realizaban alianzas demoniacas a través de las cuales sería destruido el reino de Dios en la tierra. El *Malleus* y otros tratados de la misma índole describían con mucha claridad las sesiones nocturnas en que las mujeres se confabulaban con el demonio para producir los daños y muertes. En sus juntas diabólicas, se transformaban en animales, usaban ungüentos y polvos para vuelos mágicos y adoraban al demonio que se presentaba como chivo, mono o perro.

Los jueces eclesiásticos del Obispado de Trujillo, cuya formación obviamente estaba influida por esa ideología europea, imponían sus visiones en los casos que les fueron presentados. Transformaban ritos indígenas para el cuidado de las huacas y los mallquis, curaciones y adivinaciones en un mundo donde sólo existían los polos opuestos del bien y del mal. Según los autos, era la mujer bruja, aun más que el hombre idólatra, quien encarnaba el mal.



Pero la dicotomía que se nota en los casos de Trujillo es algo extremista. Comparado con diligencias de idolatrías archivadas en otras regiones del país, las diferencias de género mencionadas arriba son mucho más explícitas. Aun más, los autos son unos de los más tardíos de todos los existentes. La mayoría de los expedientes de idolatrías en otras regiones del país fueron escritos y archivados en los siglos XVI y XVII. Por último, dan a entender que la participación de mujeres en una tradición precolombina fue totalmente absorbida por la ideología dominante, aunque esa misma ideología simplemente pasaba por encima de los hombres curanderos. Merecen esto documentos, por lo tanto, un análisis más crítico para desenvolver la dinámica constructiva (y destructiva) de la historia.

### **Manejado y manejando: La dinámica eclesiástico-popular**

Aunque la mayoría de los documentos archivados no da mucha información para poder examinarlos de manera profunda, hay un expediente que es excepcional para considerar la manera en que algunas mujeres en el Obispado de Trujillo manejaron esta visión eclesiástica de pactos diabólicos, ya transformado en un folklore propio del campesinado costeño, para fines políticos y sociales.

El expediente se trata de una muchacha llamada Manuela de la Resurrección de la Cruz, de unos 20 años de edad, residente en el pueblo de San Pedro de Lloc, ahora perteneciente a la provincia de Pacasmayo, departamento de La Libertad. En mayo de 1785, acusó a su madre natural, Thomasa Flores, y a la madre que la había criado, María de la "O" Perfecta, de supersticiones e irreligión. Las dos señoras, indias, comadres y amigas, fueron detenidas por el cura de la doctrina, fray Agustín Delgado, y encarceladas en un convento en San Pedro. Para verificar lo que había denunciado Manuela, una comisión eclesiástica fue nombrada para investigar el caso a través de una *"pesquisa secreta prolija y exacta sobre la opinión, vida y costumbres de dichas dos indias"*.

En junio del 1787, después de escuchar testimonios de todos los familiares y vecinos que habían sido mencionados en la denuncia, fueron trasladadas a la Cárcel Real en Trujillo. En mayo del siguiente año (1788), a María de la "O" Perfecta le dan la oportunidad de contestar las denuncias. Lo hace punto por punto, negando las acusaciones de brujería y dando nuevas explicaciones por los daños y muertes que supuestamente había causado. Su testimonio contrapone la lógica diabólica de brujería y maleficio dando otro matiz a los testimonios recolectados. El lector se entera de que la denunciante está casada con un sobrino de Francisca Plácida Yengle, mujer con quien la acusada tiene enemistad desde que *"le inquietó para que se casase con su sobrina contra su voluntad"*. Se empieza a sospechar que las acusaciones reflejan más esas tensiones sociales que otra cosa.

En julio del 1788, la acusante se retracta de todo lo que ha denunciado, manteniendo que fue incentivada por Francisca Plácida a denunciar a María de la "O". Afirma que seguía en la mentira por temor del castigo de su marido, tanto como por el miedo al maltrato de que sufría la acusada a manos de fray Agustín. Por más que tratan de persuadirla (otorgándole incluso la libertad que le habían negado desde que la internaron con María de la "O" en junio del 1787) Manuela insistió en que su denuncia había sido fabricada y que María de la "O" era inocente. Pidió ser castigada delante de todo el pueblo de San Pedro para librar su conciencia.

A fines de noviembre, por orden del obispo de Trujillo, Jaime Baltasar Martínez Compañón, María de la "O" fue puesta en libertad, tres años y medio después de haber sido víctima de tal calumnia. En su carta final, dirigida hacia el obispo, María de la "O" lamenta la injusticia que había sufrido, por ser pobre, por ser india, por ser mujer en un mundo "ridículo", donde las autoridades eclesiásticas se dejan persuadir de que el demonio tiene el poder de transformar al ser humano en un animal como el pato.

Este expediente ilustra claramente la manera en que una

visión europea de brujería y maleficio llegó a ser manipulada por mujeres de la doctrina en esa época. ¿Pero por qué se acercaron a las cortes eclesiásticas para expresar las tensiones sociales y domésticas de tales enemistades? Una explicación parcial se nos revela cuando nos acordamos de que las mujeres, despojadas de voz y de poder por la conquista española, fueron convertidas en menores y privadas de la autonomía de hablar por sí mismas. Sin otros recursos legales, encontraron en las cortes eclesiásticas un foro para expresarse y para ser tomadas en cuenta. Si bien la mentalidad y visión creadas por los eclesiásticos han llegado a transformar la realidad de la brujería andina, las consecuencias de esta transformación no están completamente en manos del clero.

Otra explicación parcial se encuentra en el temor del pueblo ante las mujeres que amenazan la estabilidad de las leyes y metas de la sociedad colonial. Las mujeres que corrían más riesgo de ser acusadas eran las que compartían las siguientes características: O eran mujeres independientes, viudas, solteras e hijas únicas; o eran las mujeres desafiantes de los poderes médicos, económicos o machistas del hombre que provocaban la cólera y el temor.

En el ejemplo mencionado arriba, María de la "O" ya era viuda cuando fue acusada de ser bruja. Y según lo que se puede inferir del auto, tenía terrenos, ganado y los medios suficientes para criar a la hija de su amiga, conocida por el apodo de "la pobrísima". En otro caso, una viuda llamada Antonia Azabache, conocida como la india principal y cacica mayor de Huanchaco en 1778, fue acusada de supersticiones por una india mitaya llamada María Colonel cuando se proclamó dueña de una hacienda del cuñado de la delatora. En este caso, parece que la relación que tenía Azabache con la corte le sirvió de ayuda, porque el auto registrado es contra María Colonel por "calumnias injuriosas." En otro caso, María de la Encarnación Chaihuac fue acusada por otro indio de supersticiones en Paiján, en 1774. Aunque no se sabe su linaje, su apellido sugiere que sea de la descendencia de don Antonio Chayhuac, nombrado cacique principal del valle de Chimú por los espa-



ñosles en 1550. ¿Sería que fue vista esa mujer como desafiadora del orden social o político de su comunidad?

En otros casos, las acusadas son mujeres que retan el poder médico-machista de la orden social. María Francisca, una india mayor ya viuda de Santiago de Chuco, se autorreconoce como yerbatera al ser interrogada en 1771 sobre su oficio y los supuestos daños y amarres que hacía. Pero, eso sí, afirma que practicaba ese arte *"no para hacer daño a ninguno, sino... para que los hombres de respeto la quisiesen y estimaran; y también porque el difunto su marido...[ya] que este tenía ilícito comercio con una mujer, la maltrataba de palabra y obra y siempre vivían mal"*. De igual modo, Faustina Gavina es acusada en 1825 por *"la otra mujer"* de su esposo de hechicerías. Según una testigo llamada Brígida Ríos, el único crimen de Faustina fue darle un ungüento para que su marido no volviera a maltratarla cuando corrió a refugiarse en su casa aunque *"los demás la [han] tratado de Bruja desde esa ocasión"*.

Como se ve en estos autos, las ilusiones e ideologías eclesiásticas ya se habían transformado en creencias populares antes de la segunda mitad del siglo XVIII. La dicotomía de acusaciones aplicada contra hombres y mujeres puede ser explicada en parte por las razones expuestas arriba. Se puede concluir que el manejo de esta ideología por el pueblo, con fines políticos, sociales y económicos, sea una explicación de los autos archivados en el Obispado de Trujillo. Pero lo que no se explica en los documentos es el por qué, justamente en los años en que la Madre Iglesia perdía el interés por las quejas y acusaciones de brujería en otros sitios, se produce el nuevo auge en la persecución contra los idólatras en ésta época tan tardía. Tampoco se explica el interés que prestaban los curas de doctrina y presbíteros a las denuncias que les traían.

¿Estará este nuevo auge relacionado con la creciente opresión del clero y las consecuentes rebeliones anticlericales de que nos habla O'Phelan? Un análisis de los autos nos muestra que, en algunos casos, los acusadores no eran las vecinas de doctrina sino los que gozaban de cargos oficiales y explotado-

res. El despojo de terrenos y bienes que pertenecían a las reas figura en los autos contra María Francisca, entre otras. ¿Estará relacionado con la ausencia del obispo Martínez Compañón en los años de peregrinaje por su obispado? Quiznás los presbíteros y curas de doctrina sentían más libertad para perseguir sus "asuntitos" particulares estando el obispo lejos de Trujillo. ¿O será, quizás, una consecuencia de la campaña que organizó Martínez Compañón para convencer al rey de las ignorancias y supersticiones del pueblo y así proponer la construcción de escuelas en las zonas más alejadas de su mando?

Más preguntas que respuestas surgen de esta colección de autos tan tardíos. Pero, eso sí, después de consultarlos comprendo un poco más las razones por las que tuve tantas dificultades en identificar mujeres curanderas en 1988. Las dicotomías percibidas entre hombres curanderos y mujeres "brujas" persisten hoy por los mismos motivos vistos en los casos coloniales. Las acusadas de ser "brujas", ahora como entonces, son las que desafían el mando masculino y oficial eclesiástico. Son las que resisten el orden social, político, y económico que les oprime.

En los autos descritos arriba, las acusadas son las viudas y las que tienen autonomía económica. Son las envidiadas por las más desafortunadas. Son las temidas por el poder que tienen sobre la vida y la muerte o el poder que tienen sobre el comportamiento de los hombres. Son las que se apoyan en un mundo machista e injusto.

Esta situación se repite hoy en día. Después de una búsqueda de más de un año, cinco curanderas me dejaron entrar en sus mundos. Tres de ellas no tenían esposos. Las otras dos tenían el reconocimiento afectivo y económico de sus maridos, quienes trabajaban como asistentes. En sus terapias estas mujeres retan el patriarcalismo dando énfasis al respeto mutuo y a los papeles complementarios del hombre y de la mujer. Si su trabajo es algo clandestino, es por las creencias que vienen de otra época. Una época en la que el valor de la mujer también



era menospreciado y en que escondía sus dones de curar por el temor al conquistador.

Aunque no me queda tiempo de exponerlo como quisiera, mi trabajo con estas cinco mujeres me ha convencido que ahora como entonces las dichas "brujas" son las que luchan contra la injusticia de un sistema opresivo; un sistema en que el hombre posee un estatus "superior" en el orden social, político y hasta natural del mundo. Mientras existen cuentos y relaciones de "brujas" malévolas en el Perú norteño, sabremos que sigue la lucha contra un sistema que subyuga a algunas mientras eleva a otros. En esta lucha, lo que queda más claro es que la historia es interesada, dinámica y manejada. Es un indicador de resistencia tanto como de acomodación que debe ser leída con un ojo crítico. Viéndolo así, los intentos de silenciar la disidencia sólo logran revelarlo con mayor claridad.

## OBRAS CITADAS (MANUSCRITOS)

- Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1752) Autos criminales seguidos contra un negro de la Alameda de Mansiche (Trujillo), por estar engañando a la gente, con supersticiones y hechicerías. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1768) Autos seguidos contra Marcos Marcelo por el delito de su escandaloso ejercicio de supersticiones y hechicerías (Pueblo Nuevo). Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1771) Autos seguidos contra Marra Francisca, india de Calipuy, acusada de hechicera. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1771) Autos criminales seguidos contra Domingo Atuncar, indio del pueblo de Moche; Don Miguel de Cruz Chumbe Guamán, oriundo del pueblo de este nombre y contra Juan Catacaos, por el delito de practicar la hechicería (Moche). Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1771) Autos criminales seguidos contra Marra Isidora Asnarán, india del pueblo de Santiago de Cao, por el delito de hechicería. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1774). El Cura y Vicario de las Estajcias del Partida de Choquiango y sus anexos, Juez de Idolatrías, hace de conocimiento los actos de hechicera cometidos por Marra Francisco Javiera y otros, en el pueblo de Santiago de Chuco. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:
- Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1774). Autos seguidos contra Marra de la Encarnación Chaihuac, co-

nocida por la Oyola; Ana Marra Norberta e Ylario de la Vega, alias Befete, indios del pueblo de Paiján, por el crimen de supersticiones. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:

Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1774) Autos seguidos contra Petrona Alegria, por prácticas de hechicería. Lucma (folios: 16 utiles). Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:

Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1778). Doña Marra Antonia de Azabache, india principal de el Puerto de Huanchaco, en los autos criminales que sigo contra Marra Asunción Coronel, india mitaya de dicho pueblo, por las calumnias injuriosas de supersticiones que le ha inferido. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1786) Expediente seguido contra Marra de la "O" Perfecta, del pueblo de San Pedro, sobre supersticiones e irreligión. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1791) Autos seguidos contra el Pbro. Joaquín Casós, Cura de Pisuquia (Chachapoyas), sobre la muerte de Justa Guadalupe, su feligrés, sucedida en circunstancias de haberla castigado con algunos azotes, para que confesase el delito de hechicera. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1800). El Pbro. Bernabé Mariano de Landa, de la Doctrina de Otuzco, informa de haber tomado preso al indio Juan Leiva, natural de la provincia de Jaén, por prácticas de sortilegios y hechicerías. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1804). Autos seguidos contra Juan Pablo Arispe, operario de la Ha-

cienda Colpa, comprensión de Lucma por prácticas de hechicería. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1809) Autos seguidos contra Manuela Vargas, de la Hacienda de Carabamba, acusada de hechicera. Legajo DD, Extirpación—n de Idolatrías:

Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1813). Expediente contra Antonio Cubas, indio del pueblo de Sócota, anexo de la Doctrina de Huambos y residente en el pueblo de Cascas y anexo del pueblo de Contumazá, denunciado por el Pbro. Don José Manuel Alcántara Gallardo, Coadjutor de dicho anexo, por varias supersticiones. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1817). Autos seguidos contra el indio Feliciano de la Cruz, acusado de practicar la hechicería (Huamachuco). Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:

Archivos Arzobiscales de la Diócesis de Trujillo (1818). Autos seguidos contra Marra Manuela Quispe, su padre, madre y hermanos y cómplices (naturales de la Hacienda San Felipe, habitantes de la Hacienda del Tambo, en los términos del pueblo de Cascas), acusados de hechicería. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías.

Archivos Arzobiscales del Diócesis de Trujillo (1824). Diligencias efectuadas por el Gobernador de Cascas, contra los individuos que se indican, por prácticas de hechicería. Legajo DD, Extirpación de Idolatrías:

Archivos Arzobiscales del Diócesis de Trujillo (1825). Sobre la acusación formulada contra Faustina Gavino, vecina de la Hacienda de Nepén, por hechicerías. Legajo DD: Extirpación de Idolatrías:

Archivo General de Indias (1795). Visita Pastoral de la Diócesis de Trujillo. Estado 75:no. 109.

## OBRAS CITADAS

Arriaga, F. P. J. d.

1968. *The Extirpation of Idolatry in Peru*. Lexington, University of Kentucky Press.

Atkinson, J. M.

1992. Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology*. 21:307-330.

Duviols, P.

1986. *Cultura Andina y Represión: Procesos y Visitas de Idolatrías y Hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

Eliade, M.

1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press, Bollingen Series LXXVI.

Gareis, I.

1994 "Una bucólica andina: curanderos y brujos en la costa norte del Perú (siglo XVIII)". En L. Millones y M. Lemlij (editores), *En el nombre del Señor*, pp. 211-230. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

Glass-Coffin, B.

1992a. *The Gift of Life: Female Healing and Experience in Northern Peru*. Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles.

1992b "Discourse, Daño, and Healing in North Coastal Peru". En M. Nichter (editor), *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, pp. 33-56. Gordon and Breach.



(en prensa) *Male and Female Healing in Northern Peru: Metaphors, Models and Manifestations of Difference*. *Journal of Ritual Studies*.

Glass-Coffin, B. and R. Vásquez

1996. "La Brujería en la Costa Norte del Peru del Siglo XVIII - El Caso de Marra de la O". *Journal of Latin American Lore* 17.

Hocquenghem, A.M.

1987. *Iconografía Mochica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Hocquenghem, A. M. and P. J. Lyon

1980. "A Class of Anthropomorphic Supernatural Females in Moche Iconography". En *Nawpa Pacha* 18: 27-47.

Huertas Vallejos, L.

1981. *La religión en una Sociedad Rural Andina, Siglo XVII*. Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Joralemon, D. and D. Sharon

1993. *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City: Utah University Press.

Kramer, H. and J. Sprenger

1970 (1486) *Malleus maleficarum*. New York: Benjamin Blom, Inc.

Makowski Hanula, K.

1994. "La figura del "oficiante" en la iconografía mochica: ¿shamán o sacerdote?". En L. Millones y M. Lemlij (editores), *En el nombre del Señor*, pp. 52-101. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

O'Phelan Godoy, S.

1979. "El Norte y las Revueltas Anticlericales del XVIII. Historia y Cultura". En *Museo Nacional de Lima*, 12:119-135.

Polía, M.

1988a. *Las Lagunas de los Encantos: Medicina Tradicional Andina del Perú Septentrional*. Lima, Gráfica Bellida.

1988b. "Glosario del Curanderismo Andino en el Departamento de Piura, Perú". En *Anthropológica* VI(6): 177-238.

Sharon, D. G. and C. B. Donnan

1977. "The Magic Cactus: Ethnoarchaeological Continuity in Peru". En *Archaeology* 30(6): 374-381.

Sharon, D. G. and C. B. Donnan

1977. "The Magic Cactus: Ethnoarchaeological Continuity in Peru". En *Archaeology* 30(6): 374-381.

Silverblatt, I.

1987. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press.

## La muerte del Inca. Aproximaciones a los ritos funerarios y la escatología inca

Peter Kaulicke

El tema 'la muerte del Inca' evoca asociaciones directas con las reinterpretaciones coloniales y actuales de un hecho histórico por medio de mitos y escenificaciones dentro del ciclo festivo de comunidades rurales andinas. El hecho histórico, la muerte del último soberano inca por manos de los invasores europeos, se convierte en motivo de reflexiones que conducen a conceptos utópicos hacia un futuro regreso al pasado idealizado (Burga 1988, Gonzales y Rivera 1982, Millones 1992, Ortiz 1973, Ravines, Olguín e Iriarte 1985, Wachtel 1970 y otros). El Inca muerto se concibe como garante de este futuro siempre y cuando ocurra algo casi imposible de lograr como meta inevitable: la conversión de una "mala muerte" en una "buena muerte". La muerte de Atahualpa no solamente es humillante e indigna, es antisocial. Se le niega el tratamiento ritual necesario para su transformación en antepasado, se le niega el arreglo de su sucesión, dejando a su pueblo en condición de "huérfano" (*wakcha*) desamparados.<sup>1</sup>

---

1 Uno de los títulos del Inca era *huacchacayuc* (Betanzos 1987, cap. XIV,66). Según González Holguín (1952, 168) *huacchay ccuyac* significa "amigo de los pobres". El término "huaccha" implica pobreza económica y social como un extremo de la escala social, el otro ocupado por el cápac. Esta oposición complementaria se conoce entre los pastores actuales, pero parece remontarse al siglo XVI y probablemente a antes. "[E]l inga [hizo] merced a algunas personas, así como caciques y otros que en la guerra se señalaban, de mandarles dar algunas ovejas de las cuales se hicieron algunos hatos grandes y vinieron a tener ganado propio las parcialidades, el qual se llamava entre ellos guaccha llama que quiere dezir hato rico" (Polo de

En estas reinterpretaciones postincaicas trasciende el papel fundamental del Inca aun después de su muerte, lo cual probablemente refleja de modo débil conceptos prehispánicos, pero éstos no se dejan precisar mediante análisis pormenorizados del género de escenificaciones, con todas las variantes que aquéllas ostenten. Surge la necesidad de definir el rol que adquiere el Inca muerto en condiciones "correctas", es decir en cumplimiento de los requerimientos rituales prescritos y con la asistencia de los actores indispensables para su ejecución. Estos requerimientos rituales a su vez funcionan como catalizadores entre dos estados o definiciones sociales, la persona del Inca en vida y la persona del Inca muerto. Estas definiciones, sin embargo, constituyen una tarea muy compleja, un tratamiento exhaustivo no cabe dentro del marco propuesto en este trabajo, pero se intentará esbozarlas dentro de las limitaciones existentes.

## A. Las fuentes

El material disponible acerca del tema es fragmentario, frecuentemente es contradictorio, reiterativo, también en interpretaciones equivocadas, o simplemente inexistentes para algunos aspectos. En menos de veinte años (hasta 1550, cf. Duviols 1977, 109-111) los españoles pudieron observar aspectos relacionados con la religión indígena incluyendo ceremonias ligadas al culto de los muertos (Molina 1968 [1552], 81-83; Betanzos 1987 [1551], 146; Estete 1924, 54-56; Pedro Pizarro 1978 [1571], cap. 15, entre otros). Sancho de la Hoz (1968 [1534], 330, 334) es uno de los primeros en proveer datos específicos de un culto de los "*señores difuntos*", los cuales siguen

---

Ondegardo 1940, 136). Otro término que enfatiza así mismo la relación con el Inca es *guaccha concha*, que se refiere a hijos o hijas del Inca nacidos en mujeres que no pertenecen al parentesco directo de la nobleza. "*Cconcha*" según Gonzáles Holguín significa "*sobrinos dize el varón al hijo o hija de su hermano*". Como se nota, la pobreza no es necesariamente material, sino que se refiere a una relación de dependencia en cuanto al soberano.

gozando de un servicio constante, como en vida. Sus "imágenes hechas de yeso o de barro que solamente tienen los cabellos y uñas que se cortaban y los vestidos que se ponían en vida y son tan venerados entre aquellas gentes como si fueran sus dioses. Los sacan con frecuencia a la plaza con música y danzas, y se están de día y de noche junto a él, espantándole las moscas." Estos "bultos" frecuentemente se confunden con los cuerpos disecados. Estete habla de cuerpos "embalsamados" con un relicario que contiene sus cabellos y uñas (Estete 1924, 54-55). Cieza (1985, 29) menciona "un bulto de mantas con la figura que ellos ponerle querían al qual llaman el nombre del rey ya muerto y salían estos bultos a ponerse en la plaza del Cuzco quando hazían las fiestas." Cronistas más tardíos, en cambio, escriben casi unánimemente de cuerpos embalsamados de manera que el término "bulto" casi se convierte en sinónimo de "momia" (cf. Alonso Sagaseta 1989). Este cambio posiblemente se debe a Polo de Ondegardo, quien logra apoderarse de los cuerpos de algunos soberanos incas, como supuestamente Viracocha, Túpac Inca y Huayna Cápac (cf. Guillén 1983, Hampe 1983). Acosta (1954, 146-147) y sobre todo Garcilaso de la Vega (1985, 210-211) los describen detalladamente. Notablemente el segundo duda de una supuesta práctica de embalsamamiento y sugiere, en cambio, un simple proceso de disecado análogo al del charqui. Molina, el Cuzqueño (1989) y otros se limitan a señalar la presencia de los cuerpos embalsamados en las ceremonias.<sup>2</sup>

Otro aspecto frecuentemente mencionado, pero no observado, es la convicción de la existencia de sepulcros reales que contienen riquezas fabulosas. No se ha identificado lugar alguno que pudiera corresponder a tal sepulcro ni se ha recuperado su contenido, pese a las frecuentes menciones de las cantidades de oro y joyas recuperadas por los españoles<sup>3</sup>. Quizá sea

---

2 La interpretación del culto de los muertos se basa en deducciones (bulto igual a momia, cf. nota 20) como la momificación, aparentemente está vista funcionalmente como tratamiento que permite la manipulación de los cuerpos en los ritos y ceremonias.

3 Este "mito áurco", en las palabras de Aranibar, envuelve a todos los cronistas testigos de la Conquista. Fuera de lo hallado, ellos están conven-



sintomática la opinión de Cieza (1985, 108): "*Ninguna sepultura destes reyes se a hallado; y para que conozca si serían ricos o no, no es menester más prueba de que, pues se hallavan en sepulturas comunes a sesenta mill pesos de oro y mas y menos ¿qué sería lo que tenían las que metían estos que tanto deste metal poseyeron y que tenían por cosa ymportantísima salir deste siglo ricos y adornados?*". Cieza aparentemente se refiere a entierros no incaicos y probablemente preincaicos de la costa<sup>4</sup>. Esta contradicción de cuerpo fuera de la tumba y tumba con riquezas, sin embargo, no necesariamente se resuelve por suponer que no hubo enterramiento tal como sugiere por ejemplo J. H. Rowe (1995, 30).

Referencias acerca de ritos funerarios y conceptos escatológicos escasean, son reiterativas en estereotipos (luto, conversión en bulto, conversión en dioses, veneración en dio-

---

cidos de la existencia de fabulosas riquezas aún escondidas como fuente inagotable y ubicua (Aranibar en Cieza 1967, XXXVI-XXXVIII). Esta avidez insaciable ciega la vista y provoca exageraciones, como también incita el saqueo y la destrucción despiadada de todos aquellos lugares donde se sospecha la presencia de estos tesoros. En un "*balance arqueológico*" Duviols (1977, 111-114) sostiene que todos los templos principales se encuentran en ruinas (algunos aparentemente confundidos con ruinas preincaicas) unos veinte años después de la Conquista. En este tiempo también se inicia la huaquería (término más apropiado que el de "arqueología", empleado por Duviols). Lo que efectivamente se recuperó y lo que se registra en envíos o repartos se limita a descripciones escuetas, todo tipo de documentación gráfica contemporánea se desconoce (cf. Porras 1959, Lathrap 1964, Duviols 1977). De esta manera resulta asombrosa la discrepancia abismal entre estos informes eufóricos y lo que queda actualmente de la joyería atribuida a los incas.

- 4 Cieza menciona que Gonzalo Pizarro encontró una tumba en Ica con piezas de un valor de cincuenta mil pesos (Cieza 1984, 193). Otros hallazgos mucho más espectaculares se hace en la costa norte (Duviols 1977, 374-376). Del Cuzco, en cambio, hay pocos datos. Pedro Pizarro (1978, 100-101) hace referencia a doce camélidos de oro y plata de tamaño natural, cántaros de cerámica y de oro, una figura de oro de inca, zapatos de oro y vasijas con representaciones zoomorfas, todo ello en una cueva "*fuera del Cuzco entre unas peñas*". Los saqueos de la costa no necesariamente se relacionan cronológicamente con los incas, mucho de ello probablemente es material preincaico, como también hay que considerar la posibilidad de que muchos de los objetos preciosos del Cuzco provengan de manufactura costeña (del botín de las expediciones militares o de artesanos trasladados al Cuzco).

ses, mantenimiento del estatus de señores) o se omiten deliberadamente por consideración a la ortodoxia del lector. Este material fragmentario, afectado además por malinterpretaciones de variada índole, no se presta para una comprensión global acorde con la complejidad del tema. La minuciosa documentación de cultos regionales, más de cien años después de la llegada de los españoles, particularmente de los Andes Centrales (Tello 1921, Duviols 1986), no llena estas lagunas, no solamente por las distancias temporales y espaciales implicadas, sino también por las sociales.

El género de crónicas dedicadas al tema del Incario se inicia con dos obras casi contemporáneas, la llamada *El Señorío de los Yngas*, la segunda parte de la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León<sup>5</sup> y la *Suma y Narración de los Yngas*, escrita por Juan de Betanzos en 1551<sup>6</sup>. Ambas crónicas son de extraordinario valor para la comprensión del funcionamiento del Estado Cuzqueño y de la caracterización de sus dirigentes; ostentan además una serie de paralelismos<sup>7</sup>. Sin embargo, se observa diferencias relevantes en el tenor general. Cieza trata de presen-

- 
- 5 No se conoce la fecha de su composición; falta el título de los tres capítulos iniciales. Según Cantu (Cieza 1985, XXIX) se termina entre 1548 y 1550. Aranibar prefiere una redacción final hacia 1552 a 1554 (Cieza 1967, XXII).
  - 6 Hasta 1987 se conoció únicamente una parte (caps. I-XVIII; cf. Betanzos 1968) de una copia de la Biblioteca del Escorial junto con un manuscrito de la segunda parte de la Crónica de Cieza y la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui (Aranibar en Cieza 1967, XXXIX). María del Carmen Martín Rubio encontró otro manuscrito completo en Palma de Mallorca (Betanzos 1987).
  - 7 Aranibar (Cieza 1967, LXXIII-LXXIV, n.25) anota con base en una comparación de Cieza con la copia incompleta de Betanzos "*proximidades curiosas y, por momentos, hasta fraseología afín*", lo cual sugiere familiaridad entre ambos autores. La versión completa de Betanzos permite precisar este punto. La estructura de ambas obras se parece tanto en orden como en número de capítulos dedicados a temas específicos: cuatro capítulos al origen de los incas (ambos), nueve (Betanzos) y ocho (Cieza) a Huayna Cápac. Si se suma la "*etnografía incaica*" de Cieza al tema de Pachacuti como lo hace Betanzos resulta una preferencia comparable para este personaje.

tar una historiografía occidentalizada, su extensa "etnografía incaica" (cap. IX a XXX) es en sí un resumen razonado en su generalización estricta, empleado luego en multitud de crónicas, entre ellas los *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega (1985 [1609]). Betanzos, en cambio, presenta una visión menos occidental, más apegada a las versiones de sus informantes<sup>8</sup>. En el prólogo de su trabajo subraya que "*para ser verdadero y fiel traductor tengo que guardar la manera y el orden de hablar de estos naturales*" (Betanzos 1987,7), ya que encuentra contradicciones entre las versiones europeas y aquellas de los "*naturales*". Esta tarea autoimpuesta la emprende por dos razones principales, su excelente dominio del quechua y su matrimonio con doña Angélica Coya, de alto rango en la estirpe incaica, hecho que le abre el acceso directo a los informantes más fidedignos sin necesidad de recurrir a "*indios comunes que hablan por antojo o por sueños que así lo suelen haber*" (ibid.). Este sabor a autenticidad, sin embargo, no implica que se trate de versiones de los cantares conmemorativos vertidas al castellano<sup>9</sup>. Indudablemente trasciende el trasfondo mental europeo, el cual, sin embargo, no predomina. Su simpatía hacia los parientes de su esposa, aunada al conocimiento del idioma, que le facilita el acceso, hace respetar una visión que a veces resulta comprensible, como lo documenta su afán de explicar detalles rituales que no convencen del todo. Quizá a ello se deba la opinión desfavorable de Porras, quien encuentra que "*[e]l relato de Betanzos es áspero, rústico, pobre de lenguaje y de los monótonos y difíciles de leerse entre los cronistas. Carece de agilidad y de gracia y es incapaz de comentario personal.*" (Porras 1986 [1962], 310).

La *Suma y Narración* presenta un concepto que el

- 
- 8 Un octogenario en el Cuzco a fines de la década de los cuarenta del siglo XVI debería haber sido capaz de recordar eventos de la década de los sesenta del siglo XV, es decir, el gobierno de Túpac Inca o quizá aún la muerte de Pachacuti (cf. Rowe 1946, 203).
- 9 Es opinión de José de la Riva Agüero (1965 [1910], 118-119) que "*Betanzos tradujo literalmente un largo cantar histórico en loor de Pachacútec; y por eso su estilo es tan bárbaro y extraño... casi puede asegurarse que palabra por palabra.*" Es poco probable esta formulación tan categórica.



egiptólogo E. Hornung ha llamado "*Geschichte als Fest*" [La historia como fiesta] (Hornung 1966), ciclos festivos en los cuales el Cápac Inca representa roles prescritos en el curso eterno de la vida social y del mundo en su entorno. Las incesantes repeticiones, que varían sólo en detalles y que tanto aburren a Porras, son actos de creación garantizados por estos personajes ciertamente idealizados, dotados con poderes divinos. La descripción minuciosa de ritos y ceremonias se justifica por su extrema importancia. El Cápac Inca tiene el deber ineludible de velar por la ejecución correcta de estos ritos, ya que una omisión o descuido lleva a consecuencias fatales. Dentro de esta lógica se entiende el énfasis trascendental de la transferencia extremadamente reglamentada del poder en cuanto a la selección del tiempo y la persona correctos. Igualmente trascendental es el complejo ritual relacionado con la muerte, ya que es requisito para la conversión del Inca en dios o antepasado cuya presencia ubicua en esta nueva calidad da legitimidad al poder de su sucesor y garantiza el bienestar de su pueblo y del mundo.

En este sentido el trabajo de Betanzos adquiere un significado particular, ya que convierte su aporte en una visión más indígena que indigenista. Su posición difiere de la de Garcilaso de la Vega, el cual se siente tan seguro del dominio del idioma de los incas y de sus vínculos de parentesco con ellos que se autodefine como autoridad capaz de imponer su visión personal a las versiones torpes de españoles incapaces de penetrar en las sutilezas semánticas de su idioma materno, accesibles sólo a aquellos que cumplen con los requisitos de raza y lengua. Ciertamente su prosa castellana es muy superior a la de Betanzos.

Por estas razones la *Suma y Narración* en su versión completa se discutirá a continuación sin mayor referencia de otras fuentes y sin elucubraciones acerca de la validez "histórica" de su contenido, para concentrarse en las metas expuestas en la introducción, la definición del rol y persona del Inca, para de esta manera entender mejor el papel que asumió después de su muerte.

## B. El Inca en vida

La primera parte de *Suma y Narración* se centra en tres figuras, Ynga Yupangue o Pachacuti, Topa Inga y Guayna Cápac. No solamente hay parentesco compartido en una sucesión padre-hijo-nieto, sino se vislumbra una composición secuencial o cíclica. De esta manera Pachacuti es el origen, ordenador y antepasado; su hijo Topa Ynga es defensor y consolidador en su rol de *sinchi*, mientras que Huayna Cápac es el renovador, asociado al nuevo origen, ya que a su muerte sucede otro *pachacuti*<sup>10</sup>. De acuerdo con ello se enfatizan diferentes rituales. En el caso de Pachacuti se describen detalladamente su muerte y la secuencia de los ritos funerarios (caps. XXIX a XXXII, 137-150), para Topa Ynga, los ritos de la ascensión al poder y su transferencia a su hijo aún menor (en dos ocasiones, caps. XXVII, 131-132; XXXIX, 175-177). Guayna Cápac, cuyo nombre no solo hace referencia a la juventud, sino que parece estar ligado a un rito de "pretendiente al trono" aún siendo un niño pequeño (cap. XVI, 78), destaca en ritos de nacimiento y el subsiguiente corte de pelo (caps. XLV, XLVI, XLVII, 191, 194-195, 197).

Para los tres cápac cuna la guerra es esencial, la historia se inicia con una guerra y Guayna Cápac muere en una expedición militar. Los motivos de la guerra son variados, probar a los hijos adultos, combatir la ociosidad (caps. XXIII, 119; XXVIII, 133) o financiar las exequias de la madre de Guayna Cápac (cap. XLIV, 189-190). Algo más central, sin embargo, es el motivo de las primeras guerras de Pachacuti después de su victoria sobre los chancas: "*quitar los nombres que cada señorcillo de los tales pueblos e provincias tenía de cápac e que no había de haber si no un solo cápac*" (cap. XVIII, 87). Quiere convertirse en señor universal, en Sapa Inca. Todos los que habitaban las afueras de su dominio son los "otros", los enemigos que ha de vencer. El Inca es aliado de dios, es su hijo; su presencia basta

---

10 El nombre que recibe Atahualpa al asumir el poder es Caccha Pachacuti Ynga Yupangue Ynga (Betanzos 1987, parte II, cap. VI, 221).



para obtener la victoria, aunque puede cumplir esta tarea también su imagen o *guauqui* (bulto) o el ídolo de la guerra Cacha o Caccha (caps. XVIII, 88; XLVI, 195; P. II, III, 211; VI, 221). De esta manera el dios (o los dioses) Viracocha, Inti o Cacha acompañan al Inca, el cual, sin embargo, es capaz de decidir la batalla no sólo con su presencia sino por su valentía aunada quizá con un efecto apotrópeo (cap. XXXIV, 156). Esta participación divina implica la necesidad de sacrificios al inicio de las actividades bélicas y su "recompensa" después de la victoria. Tanto el Templo del Sol en el Cuzco como otros en las provincias se construyen por este motivo (caps. XI, XX, 101).

El tratamiento de los enemigos vencidos es particularmente cruel. A los muertos en batalla se les niega el entierro, otros son ahorcados o se les corta la cabeza (en casos de personas más importantes) para convertirla en trofeo (caps. X, 45; XX, 101, 102; XXXV, 157). En casos extremos se comete antropofagia (caps. XXXIII, 152; P. II, V, 216). Los sobrevivientes se reservan para la entrada triunfal en el Cuzco, vistiendo ropas que los ponen en ridículo (cap. XIX, 93-94), lloran y confiesan sus culpas y el Inca pisa a los enemigos y las insignias ganadas en señal de aceptarlos (caps. IX, 35; XIX, 95; XXV, 126; XXVIII, 136; XXXIII, 153) después de hacer "*acatamiento y sacrificios al bulto del sol, los bultos de los señores antiguos y de las demás guacas*" (cap. XIX, 95). Después se los echa a los tigres y culebras para que sean devorados. Sólo los que quedan con vida después de tres días encerrados con los animales pasan a ser sirvientes de los bultos (¿de los antepasados?) o dejados en libertad para regresar a su patria (cap. XIX, 95-96). Los enemigos, por lo tanto, tienen que ser aniquilados físicamente en un tratamiento casi opuesto a los ritos funerarios, con un fin explícito: "*para que no hubiese memoria*" (cap. X, 45). Son devorados por los animales o caníbales (¿metáfora del ideal del guerrero?) vivos o muertos.

La parte final es la repartición del botín que refuerza e intensifica los vínculos y los deberes con los señores participantes en la guerra (caps. X, 43; XIX, 96; XX, 102).

Otro aspecto es la colonización de grupos mitimaes "*de todas las naciones y provincias de la tierra*" en las cercanías del Cuzco (cap. XLIII, 187), lo cual, junto con la mención del traslado de "*todas las semillas así de frutos como de los demás comidas y proveimiento*" al Cuzco (cap. XXIV, 123), hace pensar que el Cuzco se convierte en microcosmos gracias a las expediciones militares con las cuales cada soberano ensancha cada vez más los confines del mundo.

Otro rol, menos definido, es el del Inca como cazador (caps. XIII, XLIV). Una cacería de Guayna Cápac está precedida por fiestas (seis meses) y consiste en una expedición al Collasuyo (Cuzco-Ayavirí-Oruro-Cuzco) para luego regresar a la capital "*con mucha y muy gran cantidad de caza*" (cap. XLIV, 189). Si bien Betanzos parece entender estas actividades como recreo y descanso del Cápac Inca, tiene ciertos visos de ser una expedición militar cuyo botín se reparte luego entre los señores y la población común, probablemente no antes de haber separado una parte para los sacrificios a los dioses, ya que se requiere animales silvestres para ocasiones particulares (cf. cap. XVII, 84).

Como ya queda sugerido, existe otro rol fundamental: el Inca como constructor. Edificios y ciudades enteras, como el Templo del Sol y el trazo urbano del Cuzco por Pachacuti (caps. XI, XVI), Sacsahuaman y Chinchero por Topa Ynga (caps. XXXVII, XXXVIII), el Templo de Viracocha en Raqchi y la urbanización del valle de Yucay por Guayna Cápac (caps. XLV, XLIII) no sólo se construyeron por orden de los soberanos, sino que ellos mismos planificaron, organizaron y ejecutaron las obras. En estas obras se expresa el afán de la superación de lo existente. El templo construido por Guayna Cápac "*es tan grande que otro mayor no hay en la tierra*" (cap. XLV, 192), Topa Ynga construye Sacsahuamán, considerado edificio "*tan insigne y suntuoso que se podría poner por unas de las maravillas del mundo*", con el fin de que "*le sea cosa memorable*" (cap. XXXVII, 170-171, 192). Si bien Betanzos no es muy explícito, resulta probable que estas empresas no solamente requieran sacrificios a los dioses para pedirles asistencia. Ellos mis-

mos se manifiestan en sueños o "*fantasías*" (cap. XXXVII, 169) impulsando y guiando a los *capaccuna* a realizar las obras.

Un último rol es el del Inca como renovador, particularmente asociado con Guayna Cápac. Ya que Pachacuti renueva el culto del Sol tal como renueva la sociedad y el mundo, Guayna Cápac vuelve a renovar la casa del Sol, él mismo ejecuta los actos rituales del sacrificio, aumenta el número del personal y sus ingresos y renueva el culto de los antepasados comenzando con Manco Cápac<sup>11</sup> y terminando con su padre, todo aquello igualmente por medio de sacrificios y donaciones en personal y bienes (cap. XLI).

Tres actos más ligados al Inca son tan cruciales que Betanzos les presta atención particular: 1) el nacimiento y el corte de pelo, 2) la toma del poder y el subsiguiente casamiento con su mujer *piuiguarme*<sup>12</sup> y 3) su muerte y la "canonización" subsiguiente. Estos tres pasos son importantes porque son momentos críticos que requieren una reglamentación ritual compleja y rígida para evitar fallas que pueden llevar a consecuencias fatales no sólo para la persona implicada sino para el mundo.

Después del nacimiento, la madre se encierra con su hijo o hija por cuatro días "*que no viese el sol*" (cap. XLV, 194). Después se celebra una fiesta de diez días de duración con sacrificios a los ídolos y Guayna Cápac concede "*grandes mercedes*" (ibid.) al padre. Cumplido un año del nacimiento se efectúa el corte de pelo en una ceremonia en la plaza central, en presencia de todos los señores y señoras, que se sientan en círculo, hombres delante, mujeres detrás. Se echa paja recién cortada al círculo, la cual se cubre con una manta de oro y lana, y la ma-

---

11 "*Y el bulto de Mango Capac como era bulto antiguo y el primero era pobre pareciéndole [a Guayna Capac] que pues de aquel habían producido todos los señores hasta él que tenía de mamaconas y ropa y vasos de oro y plata*" (cap. XLI, 182).

12 "*Piui: Hijo vnico vnigenito o hija vnica de padre o de madre*" (Gonzales Holguín 1952, 291).



dre se sienta sobre ésta con su hijo. Luego el Inca procede al corte de pelo con un cuchillo de oro que se encuentra al lado de la madre. Hecho esto, Guayna Cápac le regaló un objeto precioso al niño e "*hizóle merced que tuviese cargo del ídolo de las batallas*". Este acto del corte y la entrega de regalos luego se repite con todos los señores y señoras presentes. La parte final es la entrega del nombre del niño, que va a cambiar cuando se convierta en orejón, momento en el que recibirá el nombre de linaje (cap. XLVI, 194-195). Ambos sexos parecen recibir un tratamiento semejante (cap. XLVII); Guayna Cápac toma "posesión" de la hija de su primo al momento de su nacimiento: "*esa es mi madre y para mí la quiero*", lo cual indica que será destinada a ser mujer principal de su hijo Atahualpa, ya que cumple los requisitos necesarios<sup>13</sup>. El nombre de la niña, la futura esposa de Betanzos, traducido como "Habla Ventura", se explica "*porque tenía pensamiento Guayna Cápac de hacer una jornada en fin destas fiestas*" (cap. XLVII, 197-198).

La toma del poder es una ceremonia compleja con una larga secuencia de rituales que requieren principalmente el consentimiento del Cápac Ynga reinante a pedido de los señores, invitados para este fin mediante regalos de joyas, mujeres y ropa (cf. cap. XXXIX, 175). El Cápac Ynga tiene que nombrar a su sucesor, pero los señores solamente dan su consentimiento si esta propuesta está de acuerdo con las reglas de descendencia y probablemente de la edad apropiada. Este consentimiento y la propuesta del sucesor por parte del Inca suelen ser difíciles, y fatales en el caso de Guayna Cápac, usualmente por razones de edad del soberano. El acto central consiste en la colocación de la "*borla de estado*" de la cabeza del viejo al nuevo señor por parte del mayor<sup>14</sup>. Este acto esta ligado con un cambio

---

13 Atahualpa y la niña Guxirimay Ocllo, la futura mujer de Francisco Pizarro y la esposa de Betanzos, eran primos por parte de sus padres, primos hermanos de parte de las madres y las madres eran hermanas (cap. XXXIX, 175).

14 En el caso de Huayna Cápac, probablemente por ser menor de edad, su primo Yamque Yupangue lo corona y nombra Sapa Inca (cap. XXXIX, 175). Su "coronación" prematura se debe a la edad avanzada del padre que muere cuatro meses después de la ceremonia.



de nombre<sup>15</sup>. Luego viene un juramento de obedecer al Sol, tratar bien a los señores del Cuzco, labrar las tierras del Sol, vencer a los enemigos y mantener el orden de la ciudad y el Estado<sup>16</sup>. Sigue el casamiento con su mujer principal (Pachacuti y Topa Ynga), el cual en sí es una ceremonia compleja, ya que implica el encierro del nuevo señor con su novia y su suegra por diez días, durante los cuales tienen que guardar ayuno estricto. Al mismo tiempo se llevan a cabo sacrificios de aves, camélidos, cérvidos y felinos, que culminan en una capacocho. Sigue la entrega de la novia al señor y la aceptación de él y la de su padre. Acto seguido, hay nuevos sacrificios al Sol y a "*los bultos de los señores pasados sus abuelos*" (cap. XVII, 132) y luego los señores presentes le ofrecen sus regalos a la mujer como antes lo hacían el esposo y su padre (en forma de terrenos y mamaconas) (caps. XVII, 83-85; XXVII, 131-132). Estos actos más las fiestas y regocijos en caso de Pachacuti duran tres meses (cap. XVII, 85).

En el caso de Topa Ynga hay una variante, ya que su nombramiento termina en otra fiesta, en la cual su hijo Guayna Cápac recibe nombramiento también: "*tomó la borla y atadura de cabeza hecha a la medida de la cabeza del niño [Topa Ynga] púsosela al niño en su cabeza*" y consecuentemente le pone el nombre de Guayna Cápac (a la edad de seis meses, ¿antes de su corte de pelo?). Luego los padres tienen que guardar ayuno por orden del padre de Topa Ynga, el cual se lleva al niño "*en cima de cierto escaño de donde nunca más el viejo sallió criando a su nieto Guaina\_Cápac*" (cap. XXVII, 132).

La toma de poder de este último poco antes de la muerte de su padre también está descrita detalladamente. En el acto están presentes no sólo padre e hijo, sino también el hijo del

---

15 "*Pachacuti Ynga Yupangue Capac Indichuri que dice vuelta del tiempo rey Yupangue hijo del Sol e Yupangue es el Alcuña el linaje de do ellos son porque así se llamaba Mango Capac que por sobrenombre tenía Yupangue*" (cap. XVII, 83).

16 En el caso de Topa Ynga. Para Pachacuti es la confesión de culpa por parte de su padre (cap. XVII, 83-84).

hermano de Topa Ynga, al que éste le dio el nombre de su padre, Yamque Yupangue, después de la muerte de su hermano y primo de Guayna Cápac, criados juntos. Este primo Yamque Yupangue corona a Guayna Cápac después de haber recibido la borla de Topa. Cumplido este acto los señores presentes se tienen que encargar de los sacrificios correspondientes y el "acatamiento" al nuevo señor. Luego Yanque Yupangue es nombrado "proveedor mayor del Cuzco de todo el ganado que el Cuzco tenía en toda la tierra" con el deber de velar por la administración correcta y proveer el ganado para el sacrificio. Guayna Cápac es nombrado "proveedor del ganado del Sol" aceptando todas las obligaciones del caso<sup>17</sup>. El gobierno, en cambio, queda en manos de un sobrino y de un hermano de Topa Ynga. Su hermano acepta la tarea de educar a ambos, Guayna

---

17 Estos cargos otorgados al Inca, soberano de iure y a su primo son muy reveladores, ya que reflejan claramente la alta importancia concedida a la ganadería, particularmente en cuanto al culto y a la relación con los señores aliados de parentesco compartido que los reciben de regalo de reciprocidad. En Gonzales Holguín se vislumbra una relación semántica entre el manejo de camélidos y hombres: "*Apascentar ganado, Michini michicuni, o regir y gobernar personas*" (410). "*Velar ganado o personas. Tocricuni*" (689). "*Huñunacuni huñuni. Juntarse, aunarse, exercito, o manada o junta de jente*" (203). "*Tthaka tthaka. Las manadas o piaras de gente o ganado*" (336). "*Ccaycuni. Encerrar ganado acorralar o llevar gente a la yglesia*" (63). La relación estrecha entre camélidos y capac cuna se refleja también en el culto a estos animales tanto en forma de efigies de oro y plata (cf. nota 4),, llamados *corinapa* y *colquinapa*, como animales vestidos con "*camiseta colorada con unas orejas de oro. Venían junto al dicho carnero, tañendo con unos caracoles de la mar horadaos, llamadas gayllaiquipac. Traya asimismo un yndio el suntur paucar, que era insinia del Señor*" (Molina 1989, 102). Se trata de parte de las ceremonias relacionadas con la conversión de los jóvenes en orejones. De ahí es posible relacionar la *orejera paco* (Gonzales Holguín, 610) con *Pacocha* o *paco*. *Carnerillos de la tierra lanudos y chicos para carne* (ibid., 270). Las efigies las llevan en andas, "*lo qual hacían en memoria de los carneros que dicen salieron del tambo con ellos; los yndios que los llevaban herán señores principales, yban con muy ricos vestidos*" (Molina 1989, 70). Las insignias del Inca que acompañan a estos animales les consignan un status equivalente, casi de "dobles" del soberano.

Este grado de identificación con el sector pastoril hace pensar en la presencia de un substrato de una sociedad predominantemente pastoril en los inicios de la historia incaica.

Cápac y Yamque Yupangue y encargarse del futuro entierro de la esposa de Topa. Con ello se cierra la ceremonia con "*fiestas, regocijos que entre ellos se usaban por el nuevo señor y que ansimismo aderezasen para enviar unos sacrificios a todas las guacas e ídolos de toda la tierra y a la mar*" (cap. XXXIX, 175-177).

### C. El inca muerto

El aporte de Betanzos a este tema es significativo, ya que presenta nueve casos: la muerte de Viracocha, el padre de Pachacuti (cap. XVII, 85-86), la de un hijo de Pachacuti, Páucar Usno (cap. XXIII, 120-121), su propia muerte (caps. XXIX a XXXII, 137-150), la de su sucesor e hijo Yamque Yupangue (XXXVI, 166-167), del sucesor de Yamque Yupangue, su hermano Topa Ynga (cap. XXXIX, 177), la de su esposa Mama Ocllo (cap. XLIV, 189-190), del hijo de ambos y sucesor de Topa Ynga, Guayna Cápac (cap. XLVII, 201; P. II, cap. I, 207-209), del hijo de Guayna Cápac, Atahualpa (P.II, cap. XXVI, 185-286) y de Mango Inga (P.II, cap. XXXIII, 307). Claramente Pachacuti está considerado como innovador del culto de los muertos, lo que se expresa en un tratamiento extraordinariamente detallado, una especie de guión completo del ritual funerario. Por ello es conveniente separar los dos casos anteriores a la muerte de Pachacuti como ejemplos de cultos previos. Si bien modificados por él, los casos posteriores son en su mayoría variantes menores de su ejemplo.

La muerte de Pachacuti se inicia con una asamblea de todos los señores del Cuzco y sus hijos con el fin de anunciar su deseo de "*descansar y que se quería ir al Sol*" y para ordenar el gobierno después de su muerte. En las vísperas de su deceso tiene visiones del futuro, profetiza las rebeliones que Topa Ynga tendrá que combatir durante toda su vida y anuncia a otro pachacuti después de la muerte de Guayna Cápac, el cual culminará en el fin de "*los señores Yngas*". Luego entrega sus hijas a los señores del Cuzco, otras tienen que casarse con señores de las provincias y reparte sus bienes. Esto hecho, formula una larga serie de consejos para la conducta correcta,



para el bienestar del estado y para la ejecución de los ritos después de su muerte (cap. XXIX). Después de estos consejos, Ynga Yupangue entona un cantar en la convicción de haber dejado *"toda la tierra y razón y la orden ya dicha y bien proveído su pueblo de ídolos e idolatrías y variedades"* (cap. XXXII, 149).

Con ello se inicia la secuencia ritual propiamente dicha: a) Al momento de su fallecimiento se inicia un ayuno estricto en su casa, hombres y mujeres se visten de luto quitándose además sus topos orejeras y no se enciende la luz, todo ello durante tres días. b) Al mismo tiempo se avisa "secretamente" a los señores del Cuzco para que se elija al sucesor, el cual se muestra al público anunciando el cambio del poder y la muerte de su padre. c) Se invita a los señores de las provincias a que vengan al Cuzco para reconocer al nuevo señor con regalos y camélidos para los sacrificios. d) Pasados los tres días los señores, los habitantes del palacio del difunto y *"los de su linaje"* se lavan en una fuente específica *"y que esta lavadura significaba que aquella muerte se envolvía en él mismo y que él moría solo de su linaje y otro no"* ( cap. XXX, 141). e) Se cambia de vestido y se pinta la cara con una hierba verde molida. f) Se invita al autosacrificio a las mujeres del Ynga, sus hijos y otros voluntarios a los cuales se viste suntuosamente. g) En una fiesta se los intoxica con chicha y se los ahoga. h) Luego se los entierra, las mujeres con cántaros de chicha, bolsa con coca, maíz tostado y cocido en ollas y otros recipientes (platos, escudillas, jarros, vasos, todos de oro y plata), mientras que los hombres según las señales de sus cargos. i) Luego se juntan los señores del Cuzco en la plaza y lloran y recitan *"sus hechos famosos"*. j) Se hace el *"bulto después de curado"*, colocándolo junto con sus antecesores. k) Se invita a la capacocha a niños y niñas de cinco a seis años, se los "casa" y luego se los entierra vivos con sus servicios correspondientes en lugares donde el muerto estuvo y en el mar, con el fin de *"que iban a do él estaba a le servir"*. l) Se envía orejones con los señores que retornan para velar por la realización del luto de toda la población. m) Se reparte camélidos y chicha para el sacrificio coronado entre el Cuzco y las provincias. Este luto dura diez días, durante los cuales hombres y



mujeres visten ropas sencillas y se pintan las caras con betún pardo (cap. XXX, 141-143).

Estos datos se repiten con la muerte de Yamque Yupangue, para la cual se ofrece algunos datos adicionales: se llora durante el día y noche acompañándose con tambores. Topa Yaga se quita la borla de estado, se viste de luto y se pinta la frente con una raya negra. La vestimenta de luto es de color pardo, de "*ganado montés*" (probablemente vicuñas) (cap. XXXVI, 165-166). En los demás casos se enfatiza el luto, el autosacrificio de mujeres y el cumplimiento de las reglas establecidas por Pachacuti. La muerte de Guayna Cápac, en cambio, tiene visos de muerte trágica. Muere enfermo, sin uso de razón, no es capaz de nombrar a un sucesor aceptable y llegan mensajeros de los europeos en cumplimiento de la profecía de Pachacuti (cap. LXVIII, 200-201). Algo antes halla a un enano, a quien eleva a status de hijo mayor y a quien, llegado al Cuzco con el cuerpo de Guayna Cápac, casi linchan los dolientes como "*desventurado hombre sin suerte de ser de hombre cómo permitió el Sol de nos llevar a nuestro señor ... y nos dió en su lugar un tal vil de tan poco ser*" (P. II, cap. I, 208). Esta faceta trágica es aun más notoria en la muerte de su hijo Atahualpa, quien sufre una muerte violenta. Lo ahorcaron y "*echáronle paja encima y chamuscáronle*" (P. II, XXVI, 285), lo cual acerca estas circunstancias en algo a la muerte de Páucar Usno, un hijo de Pachacuti que muere quemado (cap. XXIII, 120).

Cumplido un año desde el día de la muerte se celebra otra fiesta, llamada Purucaya, de un mes de duración. Se inicia con la salida del Cuzco de "escuadrones" de hombres y mujeres con los rostros pintados de negro. Llevan los vestidos, adornos y armas del muerto, a quien llaman en cada lugar frecuentado por él en vida y hablan con sus pertenencias. Todo ello se hace día y noche por quince días. Esta conversación con el muerto en tierra pasa a la conversación con él en el cielo, llevada por el señor principal, el cual pedía al muerto que les "*enviase buenos temporales y les quitase enfermedades y todo mal que les viniese*". Estos dos actos rituales inician la ceremonia de Purucaya propiamente dicha, que comienza con un baile en la plaza

central del Cuzco cuya coreografía y vestidos se describen detalladamente. Cuatro hombres pintados con trajes de plumas tienen cintas largas de oro y lana fina atadas a la cintura. Diez mujeres agarran estas cintas, vestidas suntuosamente; dos grupos en una parte de la plaza, los otros dos en la otra. Cada grupo tiene además una pareja de muchacha y muchacho, él con boleadora y ella con bolsa de coca. Este baile, según Betanzos, es una escenificación de la guerra. d) De nuevo se inicia el llanto de los presentes. e) El programa sigue con una guerra ritual entre grupos de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco que ganan los primeros. f) De nuevo los señores bailan llorando asidos de las manos. g) Salen *"otros dos escuadrones de mujeres vestidas como hombres encima de sus mismos vestidos y ansí mismo trujesen en las cabezas unos plumajes"* llevando armas en las manos. h) Después de ello todos se lavan, se visten con su vestimenta "normal" y llevan los vestidos de luto para quemarlos en un gran fuego. i) Se inician los sacrificios especificados en mil camélidos *"vestidos de vestimentas de todos colores"*<sup>18</sup>, dos mil ovejas sin vestimenta, los primeros quemados, las otras degolladas y repartidas entre los ciudadanos, mil corderos quemados y otros mil sacrificados en los lugares donde el muerto solía estar. j) Estos sacrificios culminan en otra capacocha de mil niños y niñas (cap. XXXI, 145-147).

Esta fiesta de Purucaya se celebra para todos los posteriores muertos, aparentemente con excepción de Atahualpa, sin que se presenten mayores datos adicionales. Una excepción es la fiesta de Mama Ocllo, la madre de Guayna Cápac. Primero se hace referencia explícita a los costos de esta ceremonia, que implica la necesidad de *"comprar coca y ají en Chinchaysuyo"* y que *"todo lo que en [la fiesta] se gastase fuera comprado... porque si comprado era que él iba a buen lugar y do el sol estaba y si no era comprado que no iba a buen lugar"* (cap. XLIV, 189). El mismo

---

18 Los camélidos quemados son ofrendas "celestes" (¿para el Sol?). El hecho de llevar vestimenta hace pensar en los *napa* (cf. nota 17) cuya connotación con "saludo" es apropiada en este contexto (cf. nota 39 en Molina 1989, 70).

Guayna Cápac se encarga de esta tarea. Su "compra" dura tres años e implica aparentemente la aplicación de fuerza, ya que va con un ejército grande. En esta fiesta participan sólo mujeres en bailes alusivos a las tareas de la esposa del Ynga, como hilar, servir chicha y preparar la comida. Después de la fiesta los participantes se lavan en una fuente específicamente construida para este fin por Ynga Yupangue.

Los pasos descritos presentados como órdenes de Pachacuti antes de su muerte se completan con lo ocurrido "realmente" bajo la dirección de su hijo Topa Ynga. Estos datos se refieren más explícitamente al tratamiento del propio difunto. Lamentablemente no queda siempre claro en cuál de las fases descritas encajan los diferentes pasos. El cuerpo de Ynga Yupangue (véase paso j) de la secuencia de luto) es llevado a Patallacta, donde Pachacuti se había hecho edificar "*unas casas do su cuerpo fuese sepultado y sepultáronle metiendo su cuerpo debajo de tierra en una tinaja grande de barro nueva, y él bien vestido*". Encima del sepulcro se coloca un "*bulto de oro hecho a su semejanza*<sup>19</sup> *y en su lugar de quien las gentes que allí fuesen adorasen en su nombre*". Fuera de ello se hace un "*bulto de sus uñas y cabellos que en su vida se cortaba*" también en Patallacta. Este bulto se traslada al Cuzco en andas, donde permanece en la casa de Topa Ynga. Lo sacan en ocasión de las fiestas. Al llegar este bulto al Cuzco Topa Ynga manda que los del linaje de su padre se encarguen de su mantenimiento y de los cantares conmemorativos. Estos descendientes se llaman a partir de este momento "*Cápac aillo Ynga Haguaymin que dice de linaje de reyes descendientes y nietos de Ynga Yupangue*" y se distinguen por el lugar que les fue señalado para vivir y por llevar dos plumas en la cabeza.

---

19 Parece tratarse del bulto "*que doña Angelina Yupangue dió del al marqués de don Francisco Pizarro... con la demás riqueza que tenía*" (Betanzos 1987, cap. XXXII, 150). Podría corresponder a "*un bulto de oro de que los yndios recibieron gran pena, porque dezían que hera figura de el primero señor que conquistó la tierra*" y las demás piezas descritas por Pedro Pizarro (1978, 100-101, cf. nota 4).



Este grupo de datos puede correlacionarse con los otros casos. Yamque Yupangue recibe el mismo trato que su padre, se entierra su cuerpo y se coloca un bulto de oro encima del sepulcro *"al cual bulto de oro el mismo [Topa Ynga] por sus manos le puso una borla encima de la cabeza según que la que él tenía en la suya"* (cap. XXXVI, 166) y se le hace otro bulto de sus cabellos y uñas. El bulto de Mama Ocllo (¿el de uñas y cabellos?, también parece existir otro de oro; cf. cap. XXXIX, 177) se pone en su casa *"y pintaron una luna en el lugar do estaba la cual quería decir que aquella señora iba do el sol estaba su padre y que era otra luna"* (cap. XLIV, 147-148). También Guayna Cápac recibe el tratamiento prescrito y es enterrado en un edificio en el valle de Yucay. De él, sin embargo, no se hace un solo bulto sino muchos, como también dos fiestas de Purucaya (en el Cuzco y en Quito). La última referencia es a Mango Ynga, el cual es enterrado después de la fiesta de Purucaya y se le hace un bulto de uñas y cabellos el cual era *"ansí como eran hechos los bultos de sus pasados y pusieronlo con los bultos que él allí [Vilcabamba] tenía consigo"* (P.II, cap. XXXII, 307).

Finalmente hay dos casos de muertos anteriores a Pachacuti, que dejan entrever algunas diferencias. El padre de Ynga Yupangue es trasladado en andas al Cuzco refiriéndose *"al cuerpo bien adornado ... como si fuera vivo ...cada e cuando que fiesta había"* y delante *"del cual bulto hacía sacrificar e quemar muchas ovejas y corderos y ropa y maíz e coca e derramar mucha chicha diciendo que tal bulto era hijo del sol e que estaba con él en el cielo"*. Ynga Yupangue manda hacer bultos de los demás antepasados, para los cuales prepara *"escaños de madera e muy galanamente labrados e pintados en las cuales pinturas fueron pegadas muchas plumas de diversos colores y esto ansí hecho mandó este señor que todo estos bultos fuesen acentados en los escaños juntamente con el de su padre"* (cap. XVII, 85). No hay referencias a las ceremonias complejas que se inician con la muerte de Ynga Yupangue. Como los bultos de los incas anteriores a Viracocha luego parecen consistir de bultos de uñas y cabellos, existe la posibilidad de pensar en un culto a los cuerpos, anterior a las reformas de Pachacuti, reemplazado luego por un tratamiento más complejo. Esta posibilidad se ofrece también en el caso de Páucar



Usno, quien fallece quemado en una batalla. Su cuerpo es trasladado al Cuzco, pero su padre ordena que se le devuelva al lugar de su muerte en compañía de señores y señoras del Cuzco. Llegando a este lugar, Nasavacollo, se convierte en objeto de *"mucha veneración y toda la providencia le servía como si vivo fuera con todo lo que en ella había y ansí cada mañana traían a este cuerpo a sacrificar muchos corderos y ovejas y aves y maíz y venados y frutas y panales de miel y cántaros de miel"*. Un señor del Cuzco les enseña a los nativos, quienes aparentemente piensan que el difunto comerá realmente las ofrendas, a quemar leña *"pintada con muchas pinturas"* delante del bulto en un brasero de oro. Páucar Usno, por lo tanto, se convierte en divinidad provincial (cap. XXIII, 120-121).

Esta etapa, algo mitificada, de la veneración del cuerpo está precedida por otra claramente asociada con el origen de los incas, la transformación del ancestro en piedra (caps II, 14; IV,17). En la versión de Betanzos, estas etapas anteriores las modifica enteramente Pachacuti dentro de su extenso programa de reformas estatales. La muerte de Viracocha es motivo para la implantación del culto renovado a los ancestros, que se describe detalladamente después de la exequias. Antes de hablar con el Inca los señores tienen que hacer acatamiento al Sol y luego a los bultos. Cada bulto<sup>20</sup> recibe un número de

---

20 La palabra "bulto" aparece más de cien veces en la obra de Betanzos. Se trata de a) estatuas de dioses de oro de piedra (ancestros transformados por "lithificación") (pags. 12, 14, 15, 49, 51-53, 95, 101, 116, 181, 211, 281, 288, 291, 294), b) contorno de hombre (243). En su mayoría se refieren a los señores antiguos, los incas muertos, casi todos en forma de c) estatuas de uñas y caballos o de oro. Sólo en los casos de Viracocha, Ynga y Páucar Usno parece tratarse del cuerpo del difunto. Según el *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico I* (Joan Corominas & José A. Pascual, eds. 1980, 694) la definición es la siguiente: *"bulto, tomado del latín bultus "rostro": este latinismo se aplicó primeramente a las imágenes que representaban la cabeza de los santos, luego a las estatuas que figuraban de relieve el cuerpo de una persona, especialmente en las sepulturas, por oposición a las que sólo reproducían su contorno en una loza plana; de aquí pasó a designar la masa del cuerpo de una persona y finalmente cualquier objeto voluminoso... En esta época [la mitad del siglo XV] sólo se halla la ac. latina, que sigue viva hasta fines del siglo y aun en el siguiente. En latín se distingue la*

yanaconas y mamaconas con tierra y ganado para el sustento, que consiste en sacrificios diarios en la mañana y en la tarde (¿salida y puesta del sol?). Estos servicios tiene un "mayordomo" que prepara los cantos conmemorativos que luego entonan a diario las mamaconas y los yanaconas. Otro tipo de cantos se usa para las fiestas en las cuales se respeta el orden cronológico de los señores antiguos con el fin explícito de "que hubiese memoria de ellos y sus antigüedades". Estos yanaconas se convierten en sirvientes eternos de los señores muertos y sus descendientes heredan el cargo de sus padres. Betanzos también describe estos "bultos". En las cabezas llevan diademas de plumas y tienen orejeras de oro. Siempre están presentes mamaconas para evitar que las moscas se paren sobre el bulto. Todo aquello se hace para "que sus pasados fuesen tenidos y acatados por dioses e que hubiese memoria dellos lo cual hizo [Pachacuti] porque entendía que lo mismo se haría del después de sus días". (cap. XVII, 86).

En relación con estos "bultos" Betanzos ofrece un dato más. Atahualpa se manda a "hacer su bulto de sus mismas uñas y cabellos e cual imitaba a su persona y mandó que se llamase este bulto Ynga Guauquin que dice hermano de Ynga y este bulto hecho mandó que fuese puesto en unas andas y que tuviese cargo de guardarle y mirarlas provincias y gentes que se sujetasen [Chalcochima y Quizquiz] diesen obediencia a aquel bulto en lugar de su persona". Esta imagen, sin embargo, no es invención de Atahualpa, sino que también se debe a Pachacuti, que dio a sus "capitanes

---

*facies (estática), el bultus, en cuanto importa gesto o expresión... Aplicado primero a la masa indistinta del cuerpo de una persona, se extendió finalmente a una masa cualquiera".*

La equivalencia de *bulto* con momia por ende (cf. nota 2) resulta poco adecuada y ciertamente no corresponde a la realidad percibida por Betanzos para los incas. La veneración de los cuerpos y su manipulación, descritas detalladamente para la sierra central unos cien años más tarde, no necesariamente reflejan fielmente prácticas prehispánicas; su aplicabilidad a prácticas mortuorias incas es tácitamente asumida como realidad sin las pruebas correspondientes. Por estas razones tampoco es apropiado aplicar el término "*mallqui*" en relación con prácticas mortuorias incas.

*o hijos suyos ... un bulto destes por los pueblos y provincias por do iban y así eran servidos y acatados estos bultos ... como si fuesen la persona del mesmo Ynga". (P. II, cap. VI, 220-221).*

#### D. Muerte y cosmología

La versión del Inca muerto y del Inca en vida propuesta por Betanzos es notablemente coherente y completa, de tal modo que permite una aproximación más precisa a la problemática expuesta en el inicio.

En primer lugar llama la atención la estrecha relación entre el Inca, el Dios y sus antepasados, lo cual se expresa en términos de parentesco. El Inca en vida es hijo del Sol, los antepasados son sus "abuelos" y él establece aún relaciones con su(s) propio(s) bulto(s) como "hermano"(s). Sin ánimo de entrar en el complicado sistema de parentesco incaico (cf. Zuidema 1989, [1980]), queda claro que estos términos encajan relaciones algo más complejas que las equivalentes al parentesco "real". El término *huauque*, hermano de un hombre según Gonzales Olguín (cf. Zuidema 1989, 67-68) aplicado a un "bulto" aparece frecuentemente en otros cronistas. Polo de Ondegardo (1916 [1571], 8) define "guaqui" en el sentido de "estatua Inga... a la qual e hazían diuersas fiestas y sacrificos". (ibid.,10) Según Sarmiento de Gamboa (1965 [1572],220), "era un ídolo o demonio que cada inga elegía para su compañía, y le daba un oráculo y respuesta". El "guaoque" de Pachacuti, según el mismo autor, "era la estatua de Chuquiylla que representase el relámpago, al cual ídolo veneraban sumamente todos" (ibid.,237); como *guaoque* lo llama *Indi Illapa* (ibid.,253). El padre Bernabé Cobo (1964[1653], 162-164) describe el "guaoque" como "estatua que representase su misma persona, y con cierta solemnidad y ceremonias la tomaban por hermano... Esta la hacían unos mayor, otros menor, y otros el propio de su tamaño y semejanza; unas eran labradas de oro, otras de plata, de palo, piedra o de otra materia... Eran estos ídolos tenidos en gran veneración mientras vivían los señores que representaban, y después de muertos se guardaban con sus cuerpos". Otra cita aun es más reveladora. Menciona tres estatuas del Sol, "las cuales eran hechas



de unas mantas muy gruesas y tupidas... Tenía cada una en la cabeza un llauto hecho de trenzas de lana gruesa y muy tejidas, en forma de mitra... Tenía un nombre distinto cada una: la primera decía *Apu-Inti*, la segunda *Churi-Inti* y la tercera *Inti Guauqui*" (ibid. 157-158). Con ello se establece una extraordinaria correspondencia entre los bultos del Sol, los cuales reciben un trato muy similar a los de los Incas, y los tres bultos en la versión de Betanzos, quien llama "*guauque*" solo a aquello que funciona como "doble" de él en vida. El nombre "*illapa*", según Sarmiento, el de la estatua de oro de Pachacuti relacionada por el cronista con el Dios del Relámpago Chuquiylla, también se relaciona con el Sol, ya que su nombre completo es *Inti illapa* (cf. arriba), lo cual crea cierta confusión. Cieza (1985, 92) provee un dato importante al respecto. Dice que la "canonización" es decir, la conversión del muerto en "santo" o "dios" se llama "'ylla', que quiere dezir 'cuerpo del que fue bueno en la vida'; o en otro entendimiento 'yllapa' significa trueno o relámpago". Según Gonzales Holguín (1952, 366-367) "ylla" es un término con varios significados: "una piedra grande o notable como un huevo, o mayor, que le trayan consigo por abusión para ser ricos y venturosos... *Yllayoc runa*. El hombre muy rico y venturoso que tieney guarda tesoro... *Ylla*. Todo lo que es antiguo de muchos años guardado... *Yllappa kari*. Los famosos en valentía... *Yllarini*. Resplandecer, relumbrar, reluzir y alumbrar... *Ylla collcacolca*. Las troxes del Inga, tesoro para la guerra.". Según Albornoz "'Yllapa' son cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los cuales reverencian y mochan", también lo son "niños geminos que salen dos o más de un vientre, y los cuales suelen sacrificar a los reyes y truenos diziendo son sus hijos" (Albornoz 1989 (1583/84), 167-168). En la actualidad *illa* y *enqa* (probablemente de inca) son conceptos importantes en los ritos de pastores altoandinos del Sur del Perú. Se trata de pequeñas esculturas de alpacas, llamas u ovejas de piedra, mientras que los *enqaychu* son piedras naturales de granito brillante o cuarcita o piedras bezoares de los intestinos de camélidos domésticos o silvestres dentro de un envoltorio (cf. "bulto"). "*Enqa* es el principio generador y vital. Es la fuente y el origen de la felicidad, el bienestar y la abundancia... pero se extiende al bienestar general... Es como el alma de las alpacas" mientras que "los *illas* representan a los animales mejor



*dotados, los buscados para que procreen el rebaño*". Pueden ser de ambos sexos o asexuales. Para mantener su eficacia se requieren las ceremonias que las alimentan. (Flores Ochoa 1976). Las analogías con conceptos rituales incaicos son claras hasta que hay referencias bastante directas al propio Inca. De esta manera "illa" e "illapa" se relacionan claramente con el Inca muerto y describen sus cualidades de ancestro, aunque no queda bien establecido a qué forma de representación (de bulto) pertenecen.

Otra correlación entre el dios Sol y la estatua de oro, llamada illapa por Sarmiento, la cual está ubicada sobre el sepulcro según Betanzos, se establece por el acto de pasarle la "borla de estado" a la estatua de Yampqui Yupangue por manos de Topa Ynga (véase arriba). El "mayordomo" del Templo del Sol celebra un acto correspondiente al "coronar" al ídolo del Sol por mandato de Pachacuti (cap. XI, 52), ambos aparentemente actos de investidura.

Las fiestas principales del calendario ritual sintonizan con el curso del Sol. El Inti Raymi equivale al solsticio de junio y el Cápac Raymi al de diciembre. Molina (1989, 68-69) describe detalladamente el camino a las estaciones tomado por los especialistas del culto, que parecen corresponder a los lugares que frecuentaba el Inca. Según Urton (1981, 201), esta ruta hacia el Vilcanota es un viaje hacia el nacimiento del Sol. En su vuelta siguen el curso del río, lo cual equivale a "*an annual ritual of regeneration of the Inca and a reincorporation of the sun into the ritual, calendarical and cosmological organization of the empire*"<sup>21</sup>. Es a la vez una "recreación" por Viracocha. Esta concordancia también parece ser válida para otro tipo de fiestas, como aquella descrita por Molina, el "Chileno" (1968, 82). El Inca, los bultos de sus antepasados y los señores del Cuzco salen de la ciudad para esperar la salida del sol. En este momento el Inca lo saluda primero y entona un canto. Sacrificios de camélidos

---

21 Una opinión parecida se encuentra en Molina 1989, 69, nota 35; 116, nota 120.

quemados, coca ofrecida por mujeres y cantos siguen hasta la puesta del sol, la cual está acompañada por cantos tristes. La desaparición aparentemente equivale a la muerte, es un momento de crisis que ocurre en el nacimiento, el casamiento y la muerte del Inca. Oscuridad y ausencia de lo resplandeciente (se apaga la luz y se quitan los adornos de oro, cf. arriba) se relacionan nuevamente. Molinié (1965) asocia el sol nocturno con Viracocha; en la versión de Garcilaso de la Vega (1985, 83) es el *"gran nadador, dava una çabullida por debaxo de la tierra para salir otro día al oriente, dando a entender que la tierra está sobre el agua"*. Ballón et. al. (1992, 162) registran el término *"aya-inti"* para el dialecto de Puno y lo definen como *"claridad que sigue al ocaso del sol en la que el cielo adquiere color rojizo ('sol de los muertos')"*. Este aspecto acuático también se reconoce en los ritos relacionados con los bultos. Estete (1924, 55) describe una ceremonia en presencia de los *"cuerpos embalsamados"*, que consiste en beber chicha *"y no comer, que es cierto, sin duda alguna que dos vertederos anchos... que vertían por debajo de lozas en el río... corrían todo el día orines, de los que orinaban, en tanta abundancia, como si fueran fuentes"*. Una ceremonia semejante está descrita por Pedro Pizarro (1978, 89-90).

Con ello llegamos a acercarnos al concepto de la muerte. Salomon (1994, 328-329) discute dos términos: *"huañuy"* y *"aya"*. Huañuy, según él, es el paso de lo vital y fresco a lo viejo. Plantas, animales y seres humanos pasan de estados suaves, frescos, jugosos y cambiantes a estados más prolongados, duros y secos. Relaciona este carácter cambiante también con el sueño, la enfermedad o la intoxicación. Aya es el *"cadáver"*. Según Gonzales Holguín (1952, 39), está probablemente relacionado con *"Ayacrani, Enflaquecerse"* o *"Ayacra, Macilento, flaco"*. (ibid.) Lira (1985, 10-11) describe una enfermedad *Aya ama y chura* que ataca a niños pequeños y causa *"un aspecto cadavérico"*, *"es más que nada hueso con pellejo, con hedor putrefacto"*, por lo tanto un cadáver viviente, un joven viejo. Cobo (1964, 163) se extraña de que un *"hombre principal y estimado... mientras le duraba el vigor y fuerza de varón, en siendo viejo, hacían del poco caso lo que le restaba de vida"*. Esta observación es muy importante, ya que implica que la muerte se inicia ya

antes del deceso físico, cuando se acerca físicamente al estado de aya como cadáver. De ahí la preocupación por que se transfiera el poder a tiempo, antes del estado de aya. Huayna Cápac no acepta el haber llegado a este estado, su rol y su nombre le prohíben hacerlo. Sus decisiones, tomadas a destiempo, desatan la tragedia, sus nombramientos sucesivos e insensatos tienen como consecuencia una muerte "multiplicada" igualmente insensata. Se le hacen varios bultos y se celebran dos purucaya; Huáscar, su sucesor, niega el culto de los ancestros y le falta el respeto a su madre.

Aun los dioses envejecen y por lo tanto mueren. Se ruega que no envejeczan (Molina 1989, 67) y, según Betanzos, la imagen del dios Sol instalada por Pachacuti tiene figura de niño. Es de esperar que la estatua de él sobre su tumba lo represente joven, a semejanza de la imagen del dios.

Aparentemente el ideal de la juventud está basado en el principio de la regeneración y del carácter cíclico de la vida. Para garantizar esta regeneración se requiere la identificación del muerto con el sol, que rejuvenece después de cada noche para pasar luego por la adultez y la senilidad, lo que es expresado también por términos de parentesco como hijo, hermano y padre y por las estaciones, marcadas por el curso del sol. En este sentido es muy interesante el dato de una comunidad actual del departamento del Cuzco provisto por Urton (1981, 71-74). Se distinguen tres secciones del sol que corresponden al tiempo de la siembra (de agosto a octubre), de clima seco y húmedo, al crecimiento de las plantas (de noviembre a abril), predominantemente húmedo, y la cosecha (desde mayo hasta junio), de clima seco. Esta subdivisión del año recuerda las tres figuras del Sol mencionadas por Cobo, denominadas por términos de parentesco (padre, hijo, hermano) (cf. arriba).

Ritualmente hay una obligación de alimentar a los agentes de estos cambios para garantizar su curso debido, que culmina en sacrificios alimenticios, entre los cuales cuenta como lo más valioso el ofrecimiento de niños cuya vitalidad es absorbida por los ancestros (y el Sol). Este concepto está aún vigente



(véase arriba cita de Lira), y se refleja aparentemente en los *capacocha* y se basa en ritos preincaicos.

## E. Conclusiones

La muerte era omnipresente en la sociedad incaica. En particular el Inca tenía una relación estrecha tanto con sus dioses como con sus antepasados. Su posición, hijo del Sol, no implica que tenga status de dios, pero claramente es una persona dotada de poderes especiales. Habla con los dioses y los muertos en sueños y oráculos. A través de ellos le aconsejan y ayudan en sus empresas, entre las cuales destaca la guerra, en la cual la muerte de los "otros", de los enemigos, se expresa en formas que se oponen al tratamiento previsto para los señores. Son mutilados, devorados vivos o muertos por caníbales o animales necrófagos o carnívoros. El fin de este tratamiento es la oposición de la muerte propia: la aniquilación de la memoria. Esta memoria, en cambio, es de suma importancia para el Inca vivo, sus actos como guerrero, constructor y renovador son la base de ella, que se convierte en memoria universal, porque son actos de creación o recreación del mundo. Esta pretensión de universalidad, expresada en el título Sapa Inca, se liga lógicamente con el Sol, cuyos efectos igualmente son universales. Pero esta memoria tiene que perpetuarse y no debe terminar con la muerte.

Esta muerte es, por lo tanto, un estado de transición como otros que ocurren en vida y que se concentran en tres momentos ritualmente divididos en dos fases cada uno: el nacimiento con el corte de pelo, la adultez (en los señores, la conversión en orejón; para el Inca la toma del poder y el casamiento), y la muerte con la subsiguiente conversión en ancestro. Los momentos "biológicos", es decir el nacimiento propiamente dicho, el casamiento y la muerte física, son más exclusivos, todos en presencia de mujeres de parentesco cercano (madre, esposas, suegra) en un ámbito de oscuridad, encierro y ayuno que culmina en sacrificios una vez superada la crisis. El segundo momento es un acto público, normalmente en la plaza central del



Cuzco, en presencia de los señores. Estos actos se centran en la transferencia de la identidad al individuo expresada en el recibimiento de su nombre. Estos nombres reflejan diferentes posiciones sociales en su vida como indicadores de status y a la vez sirven de mecanismos para efectuar la transferencia de la memoria. Fuera de ello estas posiciones reflejan niveles genealógicos igualmente tripartitos (hijo, hermano, padre), y también analogías con el ciclo solar, el cual a su vez se acopla al ciclo agrario. Parece que toda la estructura histórica presentada por Betanzos se basa en estos principios: Pachacuti como origen, ordenador y antepasado (padre/abuelo), Topa Ynga como defensor, consolidador y guerrero (hermano) y Guayna Cápac como renovador y joven por definición (hijo). También en la segunda parte de la obra de Betanzos la historia se centra en tres figuras (Atahualpa, Guáscar y Mango Ynga).

La muerte, por consiguiente, se articula en el esquema descrito. También tiene tres aspectos que se reflejan en tres representaciones: el cuerpo, una estatua de oro sobre la tumba y un "bulto" de uñas y cabellos. El cuerpo recibe un tratamiento especial solo en la primera fase de los ritos funerarios. Los de su linaje se encargan de su entierro, del servicio personal (autosacrificio de mujeres y hombres) y del posterior cuidado del entierro y del culto. Esta primera fase de diez días (cf. encerramiento del Inca con su novia antes del casamiento) inicia el período de luto generalizado y a la vez la transformación en antepasado, que dura un año (cf. tiempo entre nacimiento y corte de pelo). Lamentablemente Betanzos no especifica los ritos llevados a cabo durante este período. Las Casas (1939 (h.1550), cap. XXVI, 157-161) menciona generalmente la alimentación del muerto, los cantos conmemorativos ya iniciados en la primera fase, y *"lloros y obsequios... Hacían muchos y diversos actos en estos lloros, dignos de ser contados; pero déjanse por la brevedad"*. Al año se celebra una secuencia de ritos llamada Purucaya, de un mes de duración con carácter público. En ella se celebra el nuevo status del muerto, cuya transformación en ancestro se completó. Este nuevo status trasciende el ámbito del ayllu y le confiere una pretensión universal, normalmente como "dios" o "santo". En su representación de "bulto de uñas y

*cabellos*" hace compañía a la imagen del Sol en su templo principal junto con los demás antepasados. Esta cercanía espacial enfatiza el grado de interrelación, que llega a tal punto que parecen confundirse o fusionarse ambos. La estatua de oro sobre la tumba podría entenderse como una manifestación local o regional del dios Sol en forma de ancestro divinizado, como los bultos de los Incas muertos encuentran su contraparte en bultos del Sol, si merece crédito la mencionada cita de Cobo (cf. descripción de Cobo con la de Cieza para los bultos de los Incas).

Según Cieza, la transformación del muerto se llama "*illa*". El concepto complejo escondido detrás de este término se cristaliza en generador y portador de energía vital, del principio de fertilidad generalizada que garantiza el bienestar de la sociedad y su economía agropecuaria, tal como el Sol garantiza el bienestar del universo. El Inca muerto y el Sol se complementan en mantener el orden del universo. Ambos, sin embargo, necesitan la regeneración de esta energía, dependen de la retribución de la sociedad y de su intermediario, el Inca vivo, en forma de sacrificios y de atención constante. De esta manera la historia, la memoria de los antepasados, se convierte en obligación tan esencial que el olvido equivaldría no solamente a la aniquilación, la conversión del ancestro en 'no existente', al modo del tratamiento reservado para los enemigos. Su olvido significa el fin del mundo, lo cual Betanzos muestra dramáticamente en el inicio de la segunda parte de su obra, cuando Guáscar, el nuevo inca, manda que "*fuesen quitadas las tierras de coca y maíz del sol y a los demás bultos de los señores que eran muertos y las de su padre Guayna Cápac todas las cuales aplicó para sí diciendo que el Sol ni los muertos ni su padre que ya era muerto no comían*" (P.II, cap. I, 207). Con estas blasfemias se inicia el fin de la sociedad inca y el caos en el cual hermanos se tratan como auca, como enemigos cuya muerte consecuentemente termina en el aniquilamiento de sus memorias, en vez de convertirse en generadores del bienestar de su pueblo.

Finalmente, algunas palabras acerca de los ritos funerarios previos a la versión estatal descrita. La veneración de los cuer-

pos y su transformación en piedra, considerados anteriores a las reformas de Pachacuti, aún están vigentes en el siglo XVII. Duviols (1979) analiza el concepto del *huanca* como doble mineral del cadáver humano que refleja relaciones de parentesco, jerarquía de poder y prestigio de la especie humana. Simbólicamente su forma recuerda un falo que penetra el vientre de la tierra y la fertiliza. Es entonces la representación del ancestro masculino, que antes de su 'litificación' orina para crear fuentes. Las mujeres se convierten en puquios cuyo funcionamiento depende de la intervención del hombre. Tiene carácter anfibio, se hunde en el mundo de abajo, emerge en este mundo y está orientado hacia los astros. Se trata entonces del unificador y mediador entre los tres mundos: fertiliza el mundo de abajo, protege el mundo de los vivos y capta los elementos necesarios para la vida desde arriba.

El sistema de las tres representaciones del Inca muerto, por lo tanto, adquiere también su dimensión "vertical": el cuerpo en el mundo de abajo, el hauqui en el de los vivos y el illapa en el mundo de arriba.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Acosta, José de

1954 [1590] *Historia Natural y Moral de las Indias*. Estudio prel. y de. P. Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles LXXIII. Madrid.

Albornoz, Cristóbal de

1989 [1583/4] "Instrucción para descubrir todas las Huacas del Perú y sus Camayos y Haziendas". Est., intr. y notas Pierre Duviols. En: Molina, Cristóbal de & Albornoz, Cristóbal de, *Fábulas y mitos de los incas* (eds. Urbano, Henrique & Pierre Duviols), 335-198. Crónicas de América 48. Madrid.

Alonso Sagaceta, Alicia

1989 "Las momias de los Incas: su función y realidad social". *Revista Española de Antropología XIX*, 109-135. Universidad Complutense. Madrid.

1990 "Los guauquis Incaicos". *Revista Española de Antropología XX*, 93-104. Universidad Complutense. Madrid.

Ballon Aguirre, Enrique; Rodolfo Cerrón Palomino ; Emilio Chambi Apaza

1992 *Vocabulario Razonado de la Actividad Agraria Andina. Terminología Agraria Quechua*. Documenta Lingüística I. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cuzco.

Betanzo, Juan de

1968 [1551] *Suma y Narración de los Incas*. En: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Est. prel. y de. Francisco Esteve Barba, 1-56. Biblioteca de Autores Españoles CCIX. Madrid.

1987 [1551] *Suma y Narración de los Incas*. Transcr., notas y prólogo María del Carmen Martín Rubio. Madrid.



Burga, Manuel

1988 *Nacimiento de una Utopía: Muerte y Resurrección de los Incas*. Instituto de Apoyo Agrario. Lima.

Cieza de León, Pedro

1985 *Crónica del Perú. Segunda Parte*. De., prolog. y notas Francesca Cantú. Colección Clásicos Peruanos. Pontificia Universidad Católica del Perú/Academia Nacional de Historia. Lima.

1984 [1553] *Crónica del Perú. Primera Parte*. Intr. Franklin Pease G.Y. Colección Clásicos Peruanos. Pontificia Universidad Católica del Perú/Academia Nacional de Historia. Lima.

1967 *El Señorío de los Incas*. (2da. parte de la crónica del Perú). Intr. Carlos Aranibar. Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú, Textos Básicos 1. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Cobo, Bernabé Padre

1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo II*. En: *Obras del...* Est, prel. y de. P. Francisco Mateos. Biblioteca de Autores Españoles XCII. Madrid.

Duviols, Pierre

1977 *La destrucción de las Religiones Andinas (Conquista y Colonia)*. Traducción de *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial (L'extirpation de l'idolatrie entre 1552 et 1660)*. Instituto Francés de Estudios Andinos Lima/París. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

1979 "Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'Espace. Le monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques". *L'Homme* XIX (2), 7-31. Paris.

1986 *Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrías*

y *Hechicerías Cajatambo, siglo XVII*. Archivos de Historia Andina 5. Centro de Estudios Rurales andinos "Bartolomé de las Casas". Cuzco.

Estete, Miguel de

1924 *Noticia del Perú*. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, 2da. serie, T.8.Lima.

Flores Ochoa, Jorge A.

1976 "Enqa, Enqaychu y Khuya Rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores". *Journal de la Société del Amérianistes* LXIII (1974-1976), 245-262. París.

Garcilaso de Vega, Inca

1985 [1609] *Comentarios Reales de los Incas*. Pról. Aurelio Miró Quesada. Biblioteca Clásicos del Perú I. Banco del Crédito del Perú. Lima.

Gonzalez Carre, Enrique & Fermín Rivera Pineda

1982 "La Muerte del Inca en Santa Ana de Tusi". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* XI(1-2), 19-36. Lima

Gonzales Holguin, Diego Padre

1952 [1608] *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perv llamada Lengua Quichua o del Inca*. Instituto de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Guillen G., Edmundo

1983 "El enigma de las momias incas". *Boletín de Lima* 28. (5), 29-42. Lima.

HAMPE m., Teodoro

1982 "Las momias de los Incas en Lima". *Revista del Museo Nacional* XLVI, 405-408. Lima

Hernández Principe, Rodrigo

1923 "Mitología Andina". *Inca* I (1), 25-78. Lima.

Hornung, Erik

1966 *Die Geschichte als Fest*. Darmstadt

Las Casas, Bartolomé de Padre

1939 *Las Antiguas Gentes del Perú*. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Segunda Serie, T.XI, Lima

Lira, Jorge A.

1985 *Medicina Andina. Farmacópea y Rituales*. Biblioteca de la Tradición Rural Andina 6. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco.

Lothrop, A. Samuel K.

1964 *El Tesoro del Inca. Comentarios del Perú 1* (Traducción de *Inca treasures as depicted by Spanish historians* 1938). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Millones G., Luis

1992 "Actores de Altura. Ensayos sobre el teatro popular andino". *Etnología y Antropología* 4. Lima.

Molina, Cristóbal de

1968 [1552] *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú*. En: *Crónicas Peruanas de Interés Indígena* (Ed. y est. prel. Francisco Esteve Barba), 57-95. Biblioteca de Autores Españoles CCIX. Madrid.

1989 [1575] *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*. De., intr. y notas de Henrique Urbano. En: Molina, Cristóbal de & Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y Mitos de los Incas* (eds. Urbano, Henrique & Pierre Duviols), 5-134. *Crónicas de Américas* 48. Madrid.

Molinie, Antoinette

1995 "Héros mythique, dieu étatique: soleil aquatique". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 57-58 (1993-1994), 25-36.

Ortiz R., Alejandro

1973 *De Adaneva a Incarrí. Una visión indígena del Perú.* Lima.

Ossio A., Juan M. (ed.)

1973 *Ideología Mesiánica del Mundo Andino.* Lima

Pizarro, Pedro

1978 [1571] *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú.* Ed. Guillermo Lohmann V. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

Polo de Ondegardo, Juan

1917 [1559] *De los Errores y Supersticiones de los Incas.* En: *Informaciones acerca de la religión y Gobierno de los Incas*, 3-43. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, III. Lima.

1940 [1561] "Informe del Lic... al Lic. Briviesca de Muñatones sobre la Perpetuidad de las encomiendas en el Perú". *Revista Histórica* XIII, 125-196. Lima.

Porras Barrenechea, Raúl

1959 "Gold, das Schicksal Perus". En: Mujica Gallo, Miguel, *Gold in Peru. Meisterwerke der Goldschmiedekunst aus der Prä Inkazeit, der Inkazeit und der Übergangsära.* Recklinghausen.

1986 [1962] *Los Cronistas del Perú (1528-1650) y otros Ensayos.* Ed., prol. y notas Franklin Pease G.Y. Biblioteca Clásicos del Perú 2. Banco de Crédito. Lima.

Ravines, Rogger, Ahon Olguin de Iriarte & Francisco E. Iriarte B.

1985 *Dramas Coloniales en el Perú Actual.* VI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Universidad Garcilaso de la Vega. Lima.

Riva-Agüero, José de la

1965 [1910] *Estudios de Historia Peruana. La Historia en el Perú.*



Obras Completas de ... IV. Publicaciones del Instituto Riva-Agüero 50. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

Rowe, John H.

1946 "Inca culture at the time of the Spanish Conquest", En: *Handbook of South American Indians 2 (The Andean Civilizations)* ed. Julian H. Steward, 183-330. Smithsonian Institute. Bureau of American Ethnology Bull. 143. Washington, D.C.

1995 "Behavior and Belief in Ancient Peruvian Mortuary Practice". En: *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*. De. Tom D. Dillehay, 315-353. Dumbarton Oaks. Washington, D.C.

Salomón, Frank

1995 "The Beautiful Grandparents: Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records". En: *Tombs for the Living; Andean Mortuary Practices*. Ed. Tom D. Dillehay, 315-353. Dumbarton Oaks. Washington, D.C.

Sancho de la Hoz, Pedro

1968 [1554] *Relación para su Magestad*. Biblioteca Peruana, Primera Serie I, 227-343. Lima.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1965 [572] *Historia Indica*. Ed. Padre Carmelo Sáenz de Santa María. En: *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega IV*, 189-279. Biblioteca de Autores Españoles CXXXV. Madrid.

Urtón, Gary

1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*. University of Texas Press. Austin.

Wachtel, Nathan

1973 "Sociedad e ideología. Ensayos de Historia y Antropo-

logía Andinas". *Historia Andina* 1. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Zuidema, R. Tom

1989 [1980] "El parentesco inca: una nueva visión teórica". En: *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina*, comp. Manuel Burga (Publ. originalmente en Enrique Mayer & Richard Bolton (eds.) *Parentesco y Matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú 1980, 57-113), 54-116. Lima.

## Fiestas religiosas obrajeras Huamanginas

Miriam Salas de Coloma

Este trabajo tiene como fuentes principales los libros de cuentas de los obrajes. Por tanto, nace como fruto de una historia rotulada o etiquetada como económica, debido a que su centro de estudio son los obrajes, unidades productivas dedicadas a la fabricación de tejidos con un destino eminentemente mercantil en los mercados. Pero cuando queremos entender la dinámica de la evolución de las sociedades dentro de un marco que abarque la totalidad de las manifestaciones humanas, comprendemos que no puede haber historia económica sin historia social, historia social sin historia económica, y éstas sin historia de las mentalidad o política. Y es que a la vida de las actividades y creaciones de los hombres del pasado no la podemos encasillar de acuerdo con divisiones teóricas que no existieron en su cotidianidad.

La historia como nuestro discurrir es una totalidad donde esos supuestos segmentos están amalgamados en las diferentes actividades que los hombres realizan.

De allí que, poco a poco, esos libros de cuentas que nos sirvieron para determinar volúmenes, costos, precios y ventas de las telas que produjeron los obrajes huamanguinos, en una larga coyuntura que va del siglo XVI al XVIII, nos fueron invitando al conocimiento de otros aspectos de la vida social que aparentemente poco tenían que ver con la marcha del proceso productivo.

En el universo de los centros laborales levantados en el

coloniaje, sean grandes o pequeños, agrícolas o ganaderos, trapicheros o manufactureros, siempre estará presente dentro de sus límites una regia capilla o una austera ermita, preguntándonos si su significación, junto con la prédica era meramente religiosa, si obedecía a la campaña evangelizadora, si actuaba como cemento social o si tenía alguna injerencia sobre el proceso productivo. Y es que, a la estructura de producción de estos núcleos manufactureros llamados obrajes, la podemos dividir en cuatro claros sectores: uno dedicado al abastecimiento alimenticio de los trabajadores; otro a la elaboración de artículos orientados al mercado; el siguiente destinado al acarreo hacia el obraje de los insumos necesarios para el proceso productivo y de los resultados de éste al mercado; y el último constituido por las capillas erigidas en todos los obrajes, y que, a pesar de los fuertes gastos aparentemente improductivos que les generaban a los promotores, constituían en sí un importante mecanismo de sumisión de los trabajadores.<sup>1</sup>

Durante el siglo XVI la situación de los indígenas sujetos al laboreo de los obrajes por sus encomenderos fundadores de los mismos fue de sobreexplotación. Los curacas que inicialmente ayudaron a sus nuevos señores en la fundación de sus obrajes y otras empresas por "*conzierto con su encomendero y por darle gusto*" pronto comenzaron a manifestar su descontento frente a ellos por el desequilibrio que la sujeción acarrea en la organización interna de sus comunidades.

En la visita de obraje de Chincheros en 1601, los curacas denunciaron los males que ese obraje (asentados en la provincia de Vilcashuamán, actualmente departamento de Ayacucho) ocasionaba al desarrollo normal de la vida indígena comunal que, entre otros, cabe citar: el descenso del estatus de los portavoces; la ruina y el abandono de sus tierras comunales, el pago del tributo, su limitado acceso al dinero en la economía monetaria colonial, el cambio ecológico por las múltiples exi-

---

1 Salas de Coloma, Miriam. 1979 *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuaman. Siglo XVI*. pp. 148-161. Lima.



gencias de sus encomenderos para sus obrajes y el resto de sus empresas.

Los hananyurin chillques, condes y palieres todos ex mitmaquna incaicos pobladores de Vilcashuamán y asistentes en los obrajes de Canaria primero y Chincheros después, así como, a los tanquiguas que Laboraban en Cacamarca, buscaron desde muy temprano el reconocimiento de sus patrones de vida por su nuevo conquistador. En un primer momento dejaron traslucir su malestar mediante el Taky Onqoy, movimiento de carácter religioso con bases económicas y políticas ya estudiadas por nosotros. Luego trataron de aliviar sus padecimientos haciendo cerrar el obraje de Canaria, para lo que siguieron las normas jurídicas del grupo dominante. Años más tarde buscaron lo mismo con el obraje de Chincheros, razón de la visita de 1601, llegando finalmente al levantamiento armado al no obtener ninguna reparación por las trabas que les oponía la burocracia estatal, aliada a los dueños del obraje (1).

A fines del siglo XVI, la actitud hostil de los naturales hacia los obrajes y el deseo velado de la Corona por quebrar su existencia afectaron el desarrollo normal del sistema productivo manufacturero. Ello, sumado a la despoblación indígena, la creación de la mita y la pérdida del omnímodo poder regional sustentado por los encomenderos en décadas pasadas, llevó a los obrajes a partir de las primeras décadas del siglo XVII a una gran crisis productiva, a su cierre temporal o a su extinción total, pese a la persistencia de una coyuntura favorable para sus tejidos en los polos de crecimiento minero.<sup>2</sup>

Para entonces, los extirpadores de idolatrías Francisco de Avila y el jesuita Pablo José de Arriaga consideraban que la persistencia de las idolatrías en Huamanga se debía a la *"falta de enseñanza y doctrina"*, así como a que *"los curas entran a servir"*

---

2 Salas de Coloma, Miriam. 1986 "Crisis en desfase en el centro-sur-este del virreinato peruano: minería y manufactura textil". En: Bonilla Heraclio (ed.). *Las crisis económicas en la historia del Perú*. Lima,.

los beneficios poniendo la mira en su interés temporal, y no en el aprovechamiento espiritual suyo y de los indios", y a que muchos eran "pusilánimes" que por serlo dejan de dar la doctrina necesaria a los indios o permiten "la inclusión en el culto divino de objetos y costumbres paganas" <sup>3</sup>.

Durante el siglo XVI y primeras décadas de la siguiente centuria, la conquista y la colonización española se lograron con el poder de las armas y la explotación desmesurada de los runas, a la vez que la práctica religiosa y la evangelización fueron ignoradas en los centros laborales, lo que motivó continuas llamadas de atención de sus autoridades civiles y religiosas, así como algunas visitas, motines y cierres de obrajes.

En Huamanga la resistencia a la invasión española en momentos abierta y en otras soterrada fue profunda y, al persistir las contradicciones entre la doctrina cristiana y la estructura social colonial de dominación, los doctores de los concilios limenses, algunos virreyes, entre ellos Toledo, no creyeron en la conveniencia de profundizar teológicamente en la prédica evangelizadora que podría atizar y propiciar una mayor confrontación y llegaron a pensar que era necesario derivar la disertación evangelizadora y el culto hacia aspectos más superficiales, como darle mayor brillo a la celebración de los actos litúrgicos y hacer efectiva la catequización de los indígenas.

Pero en el virreinato peruano las acciones se dirigieron no sólo hacia la construcción y la decoración de iglesias y capillas, a la celebración de fiestas religiosas, a la presencia de coros y acompañamientos musicales durante los actos litúrgicos y a la enseñanza del catecismo<sup>4</sup> sino que, además, en el ámbito de los

---

3 Villagómez, Pedro. 1919 (1649) "Extirpaciones e instrucciones de las idolatrías de indios". En: *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú* . 64-65.

4 Vargas Ugarte, R.: "Concilios Limenses". Lima, 1951 (1551-1552). T.I.: 374. Leodier, Roberto: "Ordenanzas de Francisco de Toledo, Virrey del Perú", Madrid, 1929: 70 y ss.

obrajes se tendió a normar el trabajo indígena mediante ordenanzas, y los promotores a partir de la segunda mitad del siglo XVII debieron preocuparse por la supervivencia y la reproducción de sus trabajadores.

Hacia mediados del siglo XVIII, la tarea evangelizadora tuvo más éxito que en el pasado porque los dueños de obrajes llegaron al entendimiento claro y preciso de que para que éstos se conservasen en auge se requería, según el padre Francisco de la Maza (del obraje de Cacamarca) fuera del capital necesario, mucha cristiandad en el trato y la satisfacción puntual a los indios de sus salarios para conservarlos, planteamiento que compartían los Oré, del obraje de Chincheros.<sup>5</sup>

Esta actitud contribuyó a que a partir de entonces no faltase mano de obra en los obrajes. En este sentido, también jugó un papel importante la asistencia laboral de estos talleres por yanás que, al perder su identidad étnica por su alejamiento de sus comunidades y de toda autoridad civil y religiosa española, pasaron a depender exclusivamente del señor del obraje. Por lo tanto, para los yanás el obraje pasó a ser su lugar de refugio y su terruño, en el que su dueño, convertido en padre y patrón, en guía espiritual, así como en el alcalde que los libraba de las múltiples presiones ejercidas sobre sus comunidades, les ofrecía, además de tierras y salarios, protección, estabilidad social y laboral, socorro alimenticio y enfermería, a lo que el yanacona textil le pagaba con trabajo, sumisión y fidelidad.

Estas medidas que lograron la paz laboral interna de los obrajes se conjugaron con una coyuntura económica favorable para la manufactura textil nativa, que llevó a los obrajes a alcanzar entre 1660 y 1760 un período de largo auge.<sup>6</sup>

---

5 Salas de Coloma, Miriam. 1991. *Poder y producción mercantil. Huamanga a través de sus obrajes. Siglos XVI-XVIII*. PUC. Tesis Doctoral, Cap. II. Lima.

6 Salas, 1986.

## a. Capillas y prédica religiosa

Durante esa coyuntura, al interior de los obrajes se catequizó intensamente a los operarios y a sus familias, tratando de subsanar las deficiencias señaladas por los extirpadores de idolatrías. Los curacas y sacerdotes del culto prehispánico perdieron jurisdicción sobre los yanaconas encerrados en los obrajes y, aunque se permitió en el culto ciertas manifestaciones de la antigua práctica religiosa andina, para contrarrestarlas se dotó al culto cristiano de un gran esplendor.

El boato y la riqueza que alcanzaron las capillas de los obrajes huamanguinos fueron desmesurados en relación con la pobreza en que vivía la masa trabajadora. Pero se buscó conscientemente, al constituir el ornato y el artificio del culto divino excelentes auxilios para la conversión de las almas de los impíos y del mantenimiento del sistema social. Además, la práctica religiosa les permitía a los trabajadores desahogarse espiritualmente. A éstos el ejercicio religioso les servía de catarsis, inducida por el halo de sobrenaturalidad que infundía la concepción arquitectónica y la decoración de las capillas, en las que destacaban las doradas luces y las imágenes que los acercaban al cielo.

Los templos fueron una forma más de evangelización y de sujeción de la población indígena. Éstos, conjuntamente con las fiestas, llegaron a constituirse y son actualmente los símbolos palmarios de la nueva identificación cultural de los pueblos y de las comunidades que surgieron como consecuencia de los asentamientos propiciados por los centros manufactureros y haciendas en general. Así como el obraje se convirtió en el terruño, en el refugio material de los yanás; el templo como, dice Marzal, devino el *"hogar espiritual de los pueblos... a pesar de las contradicciones del sistema"*<sup>7</sup>, tomando los operarios bajo su responsabilidad la construcción, la reconstrucción y el enriquecimiento de sus templos y capillas.

---

7 Marzal, M. 1983. *Transformación de la religión peruana*. 423. Lima.



## b. Fiestas

### 1. Su tipología

La función religiosa y colonizadora que cumplía la capilla rural se veía coronada por las fiestas del ciclo litúrgico católico. Con ellas, la Iglesia buscaba fijar en el calendario anual días de profundización y meditación a fin de fortalecer al culto a través del ritual<sup>8</sup>, así como la evangelización de nuevos adeptos a la fe cristiana, y la confrontación y la diversión de los trabajadores yanaconizados que, presionados por las rudas condiciones de trabajo, podían generar una violenta explosión social, de no atenuarse con ciertos días de alegría<sup>9</sup>. Cada fiesta cumplía con un objetivo trazado de antemano ya sea religioso o profano, como la celebración del día jubilar del santo patrón del obraje para que vele por él y sus trabajadores, el de las vírgenes y santos protectores de algún oficio, fechas conmemorativas del pasaje del Cristo por la tierra y todas aquellas circunstancias que marcaban las diferentes etapas del ciclo vital.

Las fiestas que se celebraban en los obrajes estaban indudablemente relacionadas con la religión tradicional andina, la doctrina cristiana, el proceso productivo, la historia, los sentimientos de grupo de los trabajadores y la consecuente integración a su acervo cultural de costumbres e imágenes ajenas y propias. En ese sentido, el estudio de las fiestas contribuye a profundizar el entendimiento del proceso productivo y de la realidad cultural y social de la región de Huamanga.

La fiesta nace como instrumento de evangelización en América en el siglo XVI, conjuntamente con la propagación del evangelio y la construcción de capillas. Ya en los libros de salarios del obraje de Chincheros de los últimos años del siglo XVI, se hace alusión al reparto de mercaderías a los runas para la celebración de alguna fiesta religiosa católica. Sin embargo,

---

8 Ibidem, 1983: 174.

9 Ibidem.

este tipo de reparto aún no es masificado, porque la estructura productiva manufacturera no había alcanzado su total acomodo y la población trabajadora todavía dependía de sus comunidades, las que mantenían gran parte de sus costumbres ancestrales. Las fiestas católicas que aceptaron las celebraban en sus pueblos y no en el obraje, solventándolas directamente y tiñiéndolas de matices nativos. De allí que el reparto de esos efectos en los obrajes de entonces estaba íntimamente ligado con la práctica religiosa tradicional andina. Ésta era una concesión hecha a los indígenas en el siglo XVI, cuando la transculturización religiosa estaba en sus inicios y se hacía preciso tolerar algunas ceremonias religiosas y manifestaciones culturales para evitar mayores sublevaciones de las ya frecuentes. En el siglo XVIII, al profundizarse la evangelización, el trato a los indígenas se moderó y el reparto de mercaderías nativas para las fiestas desapareció para dar paso a otras occidentales, tendientes a imitar los patrones culturales de los señores.

Como ejemplo a lo anterior, extraemos del libro de salarios del obraje de Chincheros de 1598 el reparto en plamejes para sus disfraces que Xpoval Acchu, Anton Tinco y Asencio Unicaulla, entre otros, recibieron por el valor de cuatro reales cada uno<sup>10</sup>. Y la figurilla de coca armada en los cocales de los Oré al precio de 1 peso, que se entregó a Anton Yantai, como parte de su salario, que en sí tenía claras connotaciones rituales.

Las danzas y los bailes propios de fiestas religiosas prehispánicas y españolas formaban parte del festejo. De allí que los repartos de tijeras, trompas y cascabeles para acompañar los bailes festivos religiosos eran frecuentes<sup>11</sup>. Por ejemplo, en 1597 se le suministró a Antón Callo, trabajador del obraje de Chincheros, unas tijeras valuadas en un peso "*para la yglesia*"<sup>12</sup>. En 1598 le tocó aportar las tijeras, útiles para los

---

10 AGN R.A. C.C. (1602), Leg. 6., cuad. 9.

11 Ibidem.

12 Ibidem.

danzantes de tijeras prehispánicos, a Martín Ynaque, "*labrador de coca*", al mismo precio.

Desde la segunda mitad del siglo XVII, consolidada la colonización y provocada la yanacolonización generalizada de los trabajadores, las fiestas obrajeras adquieren mayor realce por su internalización en la cotidianidad del trabajador obrajero, que ya no tenía mayores responsabilidades con la fiesta del pueblo. Así como porque los excedentes económicos que generaban entonces los obrajes beneficiaban a los trabajadores con mayores amortizaciones salariales que les permitían a éstos sustentar económicamente la fiesta.

En el siglo XVIII los obrajes de Cacamarca, Pomacocha y Chincheros incluían numerosas fiestas dentro de su calendario religioso, destacando la fiesta del santo patrón, la de Semana Santa, Vírgenes y la profana Carnestolendas. En el obraje de Cacamarca se festejaba la Semana Santa, el Corpus, San Juan (el patrón del obraje), la Virgen de Cocharcas y las Carnestolendas. En el de Pomacocha la celebración se centraba en la Semana Santa y en las vírgenes de la Concepción, de la Purísima, de la Candelaria y del Carmen. Y, por último, en el de Chincheros se homenajeaba a Cristo durante la Semana Santa y el Corpus, a San Marcos su patrón, a Nuestra Señora de la Asunción y Carnestolendas<sup>13</sup>.

El cristianismo español que se transplantó a hispanoamérica en el siglo XVI fue fruto de la contrarreforma y es por ello que los misioneros españoles enfatizaron en el Perú los hitos condenados por los protestantes, especialmente el culto a los santos y a los sacramentos<sup>14</sup>. En Huamanga el culto a los santos y vírgenes fue acentuado, pero el ciclo litúrgico estuvo centrado en la historia de la salvación, que tuvo gran éxito en la región por el contenido cristocéntrico de la catequesis y de la predicación y porque para los nativos de la región ese pasaje

---

13 Ver libros de cuentas e inventarios.

14 Marzal, 1983: 263.

de la vida de Cristo simbolizaría la transición del caos (hurin) al cosmos andino (hanan), que el Taky Onqoy les reclamaba. De allí que las principales fiestas de este ciclo, como la Pascua de Navidad, la Semana Santa y la Pascua de Resurrección, eran y son profusamente celebradas en Huamanga, lo que constituye una excepción en el panorama andino, en el que, según investigaciones realizadas por Marzal, la aceptación de los santos fue mayor.<sup>15</sup>

Este fervor respondería acaso al deseo de ver en ese Cristo en la cruz al señor de los dos báculos de la Portada del Sol del Tiahuanaku, el mismo al que los Wari calcaron profusamente en sus cántaros y a quien los incas reconocieron como Wiraqocha. Dios que, desde su aparición en Chavín, fue mutando en apariencia, para, finalmente, cristalizarse en Cristo en la cruz cuya figura se le asemejaba. Y es que, a fin de cuentas, Dios es siempre Dios, al cual el hombre va ataviando de acuerdo con sus vivencias y patrones culturales en constante evolución.

En Huamanga por ello y como seguidora del Taky Onqoy y del Inca de Vilcabamba, se privilegió la celebración de la Semana Santa. La figura de Cristo en la Cruz que proclamaba al INRI y los pasajes de su vida fueron vividos intensamente. La esperanza de su resurrección, asociada con la del inca-rey muerto en manos de Toledo, lleva a reverenciarlo con profusión por los tiempos de paz y abundancia que vendrían a su regreso, mientras que las penurias que soportó Jesús en el Calvario lo acercaban a los padecimientos que soportaban los nativos.

La muerte del inca y la persecución del Taky Onqoy en el siglo XVI habían frustrado toda su expectativa de los naturales de vencer a los invasores y de recobrar su pasado cercano en forma inmediata. Los lleva, frente a ese mundo lleno de desigualdades e injusticias, a esperar en un futuro no preciso la

---

15 Ibidem; 275.



instauración de una sociedad ajena a las marginaciones, al hambre y a las pestes.

La destrucción de sus huacas y *mallquis*, autoridades ancestrales, la desarticulación interna de sus comunidades, la pérdida de vigencia de sus principios andinos y las vidas consumidas de niños, mujeres y adultos queridos llevaron a estos hombres finalmente a someterse y aceptar los ritos y costumbres de sus nuevos amos, a vestirse y a hablar como ellos, a honrar aparentemente a sus dioses, a llevar nombres cristianos y a volcar sus anhelos en un Cristo redentor y esperanzador. A medida que los tormentosos años del siglo XVI iban quedando atrás, la colonización se afianzaba y las relaciones de producción se tornaban algo favorables para los runas.

La celebración de cada fiesta duraba entre tres días y una semana, tiempo en el que la población trabajadora participaba de día y de noche y se paralizaba el proceso productivo totalmente. Los festejos venían a ser en realidad una especie de vacaciones colectivas para los operarios, al ser los días festivos, junto con los fines de semana, los únicos días libres con que contaban los operarios, para quienes esa "huelga" anual giraba entre los 30 y 40 días.

La duración de la fiesta involucraba el seguimiento de un ritual, marcado por la tradición y su propio reglamento el que, a su vez, se iba enriqueciendo anualmente a medida que se repetía la fiesta. Ésta incluía diferentes fases que abarcaban su preparación (con novenas y procesiones celebradas a veces con un mes y más de antelación), la semana misma de la conmemoración (que se iniciaba con las vísperas previas al día central de la fiesta, en el que había una misa y una procesión) para concluir con la despedida<sup>16</sup>.

La organización de las fiestas en los obrajes era una res-

---

16 Gonzales Carre, E. y Otros. 1980 *Fiestas y ceremonias tradicionales de Ayacucho*. Huamanga. Sánchez Arjona, Rodrigo. 1981. *La Religiosidad Popular Católica en el Perú*. 87-89. Lima

ponsabilidad compartida por la administración, la autoridad religiosa representativa y los operarios. Los amos hacían posible la fiesta, consintiéndola y facilitando el utilaje necesario mediante un reparto propicio de mercaderías a los trabajadores. El señor y el cura normaban y vigilaban la realización de la fiesta para que ésta no fuera ocasión para irrumpir contra su dominio. Pero, pese a que los promotores participaban en la fiesta obrajera desempeñando algún cargo o contribuyendo económicamente en su realización, los operarios indígenas eran quienes en realidad la financiaban, ya sea como kargayuq o como simples feligreses, al funcionar como una gran cofradía, a pesar de que sólo en Pomacocha tenían constitución formal.

Los kargayuq (el alcalde, el cobrador, el alférez y el mayordomo) tenían una mayor responsabilidad organizativa y económica en las fiestas humanquinas obrajeras. Aunque a todos los operarios se les repartían alimentos y pesos con ocasión de las fiestas, a los kargayuq se les entregaba más bienes que al resto de operarios debido a que ellos eran quienes costeaban básicamente las fiestas. Por ejemplo, en Cacamarca sólo se repartían frazadas de fabricación interna a los mayordomos elegidos el año anterior "*...para que con ellas compren sus menesteres según costumbre para la fiesta de San Juan*"<sup>17</sup>.

Los kargayuq, debido a que los muros del obraje no se abrían para ellos, le entregaban al sacerdote los pesos, las frazadas y otras especies sujetas a cambio en el mercado, recibidas a propósito de la fiesta como reparto a cuenta de sus salarios, para que éste hiciera por ellos las compras necesarias para la festividad. Esta mecánica aparece claramente en los libros de cuentas de Chincheros: "*Antonio Tese... Por seys ps. 4 rs. pa. su cargo que fue mayordomo de nro. amo para darle al cura oy día de la fecha 6 pss. 4 octubre 1º de 1798*"<sup>18</sup>.

Los mayordomos, aparte de recibir frazadas y más pesos

---

17 AGN, Temps. Cacamarca. Ctas. de Hdas. Secc. Frazadas

18 ADAJ. Libro matriz del obraje de Chincheros, 1798-1801:4V y ss.

que sus compañeros, eran además favorecidos con entregas mayores de cera, cebo, cintas, bretañas, telas para sus disfraces, carne, ají, aguardiente, etc., que luego invertían en agasajos a Dios y a sus compañeros.

El dinero y los efectos entregados al cura se destinaban a cubrir las necesidades de la fiesta, sufragar sus servicios y enriquecer la decoración de las capillas.

Para Manuel Marzal, el cargo es hoy un mecanismo múltiple que asegura la satisfacción de una serie de necesidades de la cultura indígena. Pero en la época colonial, el cargo satisfizo en primer lugar las necesidades culturales y de dominio de los conquistadores ibéricos. Como institución creada por ellos, el cargo tendió al mantenimiento de la estructura social y productiva montada por el grupo dominante y sólo llenó las necesidades de una cultura mestiza y no puramente india con la independencia, al ir desapareciendo la estructura política colonial.

Para la pauperizada y semiesclavizada población obrajera, desempeñar las diferentes escalas de la jerarquía cívico-religiosa de los cargos representaba la única posibilidad de ascenso y realización social, la cual impulsaba al trabajador obrajero a esforzarse por lograr mejores rendimientos en su trabajo textil y en su parcela individual, a fin de sobresalir sobre el resto para acceder al desempeño de algún cargo en las fiestas venideras. De este modo, el acceso a los cargos por una competitiva carrera productiva entre los yanás se convertía en un mecanismo de promoción de la productividad manufacturera. El operario textil consideraba un premio su selección y un castigo su ausencia de la nómina elaborada por el dueño del obraje, la que se ajustaba al rendimiento laboral de cada cual, a su grado de sojuzgamiento al amo y al deseo de éste de consolidar el enganche de los trabajadores recién llegados en razón al acrecentamiento de su deuda derivada de un mayor reparto.

Este deseo de realización social y religiosa de los yanás como kargayuq los volcó a destinar la mayor parte de sus sala-

rios a gastos suntuarios. Su desempeño les brindaba la posibilidad de afirmarse socialmente, lograr prestigio como persona y recibir el reconocimiento de sus calidades como operario, como siervo, y como cristiano. El cargo le permitía al kargayuq la posibilidad de vestir a los santos y vírgenes, estar en mayor contacto con la divinidad y lo honraba con la conducción de la fiesta, ya sea portando algún estandarte en la procesión o recibiendo el saludo y la felicitación de sus compañeros asistentes a las actividades litúrgicas y a los convites ofrecidos por ellos. A todo ello se sumaba una potestad civil inherente a algunos cargos, estatus que estaba marcado, externamente, por el lucimiento de un traje muy protocolar y europeizado que señalaba su condición de rector de la fiesta o del grupo durante todo el año. En ese sentido, el cargo de alcalde de campo conllevaba una acción civil que duraba un año. Al respecto, el libro matriz del obraje de Chincheros nos dice lo que sigue: "*Antonio Tese, 5 varas de pañete azul para alcalde de campo. Diziembre 25 de 1799*"<sup>19</sup>.

Como regalo de Navidad, Alejo Chipana también recibió ese día al lado del cargo de alcalde cinco varas de pañete azul para que se confeccionase con tiempo la ropa correspondiente a tal autoridad, que incluía un capote para el cual se le dio "*4 vs. que vayeton para un capote 4 ps.*" (). Ese 25 de diciembre se nombró también a Juan Bautista Dávalos fiscal de la doctrina, a quien como a las otras autoridades se les entregó "*...5 vs. de pañete azul para Fiscal de la Doctrina. 3 ps 6*"<sup>20</sup>.

El interés de los obrajeros yanaconas por acceder a los cargos los impulsaba a lograr mayores rendimientos productivos en sus parcelas y en los talleres textiles. Sólo la dedicación al máximo de su tiempo y energías a las labores productivas les brindaba la posibilidad de costear el ceremonial religioso de la fiesta y el convite para toda la población obrajera al término del acto litúrgico.

---

19 Ibidem: 125.

20 Ibidem: 395.



Los cargos para la mayoría de las fiestas estaban en manos de hombres; sólo en las fiestas de la Virgen de Cocharcas y de la Virgen de la Asunta los gastos eran asumidos por mujeres, aunque el mayordomo siempre fuese un varón.

Por otro lado, mayordomos del obraje o arrieros españoles, considerados en un estatus superior a los indígenas, se encargaban de repartir dulces en las fiestas, manjares apetecidos por todos.

Así por ejemplo, en setiembre de 1776 los funcionarios administrativos de Cacamarca recibieron por ese concepto cuatro arrobas de azúcar al precio unitario de 4 ps. "*...gastadas en dar por libras a los empleados en la fiesta de Cocharcas...*"<sup>21</sup>. Asimismo, en 1771 se le dio a Pedro Mota, que entonces era el mayordomo de La Colpa anexa a Cacamarca y posteriormente fue arriero, diez arrobas de azúcar a 4 ps. cada una "*...a cuenta de su salario para la fiesta de San Juan*".<sup>22</sup>

Las fiestas obrajeras congregaban tanto a sus trabajadores directos como a los indirectos. De allí que, durante su celebración, los viajes interregionales de los arrieros dependientes y las labores textiles se paralizaban. En la celebración de las fiestas obrajeras no operaba como en las fiestas ciudadinas un afán diferenciador y clasista que enfrentase a los blancos contra los indios y mestizos del obraje por el mayor desembolso económico que los primeros pudiesen efectuar<sup>23</sup>. Esta rivalidad se trasladó a los indios y mestizos, pero aun cuando el deseo de obtener los cargos podía lanzar a los operarios textiles a una dura competencia laboral, la realización de la fiesta contribuía a limar las asperezas creadas y a acentuar o hacer más fraternos los lazos de convivencia diaria en los recintos cerrados de los obrajes. La participación colectiva de los operarios en la organización de la fiesta, su vivencia y la planificación del siguiente

---

21 AGN, Temps. Cacamarca. Ctas. 1776. Cta. Azúcar.

22 Ibidem, año 1771.

23 Acosta, Rosa María. "Una aproximación a la fiesta tradicional en el Perú". Lima, Tesis, br. PUC:148-149.

te festejo contribuyeron a la formación y consolidación de una identidad cultural de los asentamientos humanos montados alrededor de los obrajes que permitió supervivencia y transformación en un pueblo vivo, aun cuando la maquinaria obrajera se paralizase.

En la celebración de las fiestas religiosas obrajeras la presencia de las velas era profusa, como lo fue en el medioevo español. Los administradores obrajeros estatuyeron esta costumbre mediante la entrega de cera de Piura y de sebo para que los yanás las fabriquen o directamente les entregaran velas. La presencia de las velas en los oficios religiosos se hizo imprescindible para los fieles de la región, quienes las ofrendaban a sus santos patrones y vírgenes con el propósito de agradarlos con una esmerada presentación del templo, andas y monumentos en misas y procesiones. Las velas encendidas les permitían a los feligreses satisfacer sus necesidades de comunicación con lo sobrenatural, al tiempo que acompañaban sus oraciones con unción, devoción, súplica del perdón, reclamos, purificación y pedidos relacionados con el ciclo agrícola, un mejor trato de sus patrones, liberación de algún pariente de la cárcel o la salud y el amor de la persona amada.

Las fiestas religiosas obrajeras hicieron suyas la tradición hispana y prehispánica de terminar el riguroso ritual con excesos en la "*gargantez y bebedez*", corridas de toros, cohetes, bailes y danzas muchas veces desenfrenadas que propiciaban un controlado desahogo a la situación de opresión que experimentaban los runas<sup>24</sup>.

El consumo de alcohol en las festividades religiosas obrajeras fue incentivado por los promotores españoles que desde el siglo XVI se preocuparon por fomentar el surgimiento de una industria vitivinícola capaz de surtir el mercado de la ciudad. Pero a medida que el consumo de la región creció y la producción interna de vinos, aguardientes, guarapos y cacha-

---

24 Sánchez Arjona, 1981:87-89.

zas no satisfizo la demanda local ni extrarregional, las puertas de Huamanga se abrieron a la producción masificada de vinos y aguardientes iqueños que en el siglo XVIII se habían constituido en el principal rubro de ingreso por las aduanas regionales.<sup>25</sup>

El consumo de bebidas alcohólicas eran controlado y calendarizado a fin de evitar exageraciones que pudiesen dañar la salud de los trabajadores y, a la larga, el proceso productivo. Días previos a la fiesta se les entregaba a los operarios el aguardiente y antes de la cosecha se acentuaba el reparto de maíz para que éstos con el exceso preparasen chicha y pudiesen entregarse a la bebida al término de la jornada laboral o festiva. Para la "comedez" asimismo se les repartía expresamente, carne fresca, cecina, ají, papas, etc., a los que los mayordomos de la fiesta añadían aquellos productos que eran objeto de un reparto continuo como trigo, maíz, queso y hortalizas de sus parcelas o de la huerta del obraje.<sup>26</sup>

El reparto de telas coincidía, asimismo, con la proximidad de alguna fiesta. Éstas, al lado de las manufacturadas caseramente, se destinaban a la confección de ropa de cama, vestidos de diario o vestidos de gala para las conmemoraciones.

En Cacamarca el reparto de ropa se realizaba generalmente en marzo y junio, coincidiendo con las fiestas de Semana Santa, Corpus y San Juan <sup>27</sup>. A los mayordomos y danzarines para la confección de sus disfraces se les distribuía además bandanas coloradas y blancas, cintas, bretañas para sus pañuelos, paños de Quito, bayetas de Castilla y otras telas importadas de calidad primorosa, como se acostumbraba en Chincheros<sup>28</sup>. Con ocasión de las fiestas los operarios indígenas se ponían sus mejores vestidos a la usanza española: con casaca y calzón corto,

---

25 AGN. Aduanas: Huamanga.

26 Salas, 1991 ver anexo cuadros salarios

27 AGN Temps. Cacamarca. Libro de Cuentas, Secc. salida de ropa.

28 Salas, 1991, ver anexo cuadros salarios.

cuyo uso era generalizado en el siglo XVIII, y con capote las autoridades. Mientras los vestidos de bayeta de las mujeres iban adornados con cintas de colores, aplicaciones de badana, oro y plata.

La indumentaria de las comparsas de bailarines, danzantes de tijeras y músicos era un derroche de color. La imagen de Cristo, el santo patrón o la Virgen homenajeada en su marcha procesional eran honrados por estos hombres y mujeres de corazón sencillo que, mediante su arte, buscaban llegar y atraer la gracia divina. Sus danzas, que habían ganado andares españoles y conservaban giros y brincos de sus primitivos bailes indígenas, iban acompañadas en simbiosis por instrumentos de viento y percusión prehispánicos y por novísimos violines, arpas o fastísoles traídos por los españoles de Europa<sup>29</sup>.

Los músicos cacamarquinos recibían los instrumentos musicales de sus amos, pero a los chincheros se los facilitaban los *kargayuq* de la fiesta, a quienes la administración obrajera se los alquilaba en buen o mal estado de conservación, debiendo correr el mayordomo con su refacción, así como con la adquisición de cuerdas para los violines<sup>30</sup>.

Pañuelos, cintas, banderolas y tijeras apoyaban la escenificación de las danzas en comparsa. Los bailarines al agitarlas o al golpearlas entre sí al compás de sus pasos enriquecían con sus alegorías el ritual. Prendas que, al hacerse parte indispensable aparecerán como elementos del reparto en los libros contables y salariales de los obrajes.

La explosión de alegría al finalizar los actos litúrgicos incluía la quema de castillos y cohetones, que en obrajes como el de Chincheros y Cacamarca se repartían a los mayordomos de

---

29 Ver inventarios de obrajes y relaciones de capillas.

30 ADAJ. Libro Matriz del obraje de Chincheros, 1798-1801:34r-72r.



las fiestas<sup>31</sup>. Y, a la usanza española, los festejos generalmente incluían una corrida de toros, siendo las autoridades de la fiesta las encargadas de adquirir los ejemplares: "*Feliciano Noa a su cuenta. Por seys ps. en plata y ropa pa. la fiesta de Agosto. Por una docena de cuehetes. Por un toro en 6 ps. oy Agosto 16. Chincheros*"<sup>32</sup>.

Para las Pascuas de Resurrección y Navidad los operarios, por única vez, recibían como un regalo pascual dinero en efectivo del que podían disponer de la mejor forma. Pero dada la coyuntura de su entrega su destino estaba ligado en su mayor parte al sostenimiento de la fiesta, la decoración de las capillas o entregas al cura como limosna: "*Obraje de Cacamarca. Gastos...en plata a los operarios y operarias en las dos pascuas a 2 reales cada uno según costumbre*"<sup>33</sup>.

Las fiestas obrajeras discurrían a lo largo de muchos días de jolgorio y festejo, durante los cuales los indios no trabajaban o trabajaban menos. Hecho que, al ser estudiado independientemente del desarrollo económico manufacturero textil, lleva a algunos historiadores a concluir apresuradamente que ello obedecía a la ociosidad propia del peninsular. Estas páginas demuestran el error de tales afirmaciones, pues gracias al recurso religioso se logró la colonización, el trabajo de los indios y la paz laboral al interior de los obrajes. Y por ello, tanto en las épocas de crisis como en las de auge después de las primeras décadas del siglo XVII, siempre fue importante para los promotores respetar las fiestas y la prédica religiosa continua. Además, la sobreproducción fue una de las características más saltantes del sector productivo colonial. De allí, los días que se empleaban en la celebración de las fiestas servían para controlar la sobreproducción, pues producir los 365 días del año los hubiera llevado a un crecimiento excesivo. Por otra parte, celebrar todas las fiestas estipuladas por los concilios limenses hu-

---

31 Ibidem.

32 Ibidem: Cuenta 1799-1800:22r.

33 AGN Temps. Cacamarca. Cuentas 1767-1785. Secc. Cuentas de reales.

biera mermado la marcha operativa de los obrajes. En síntesis, en la celebración de las cuatro a cinco fiestas obrajeras huamanguinas no estaría la causa del decrecimiento manufacturero textil de los últimos años del siglo XVIII, pues los límites para su despegue fueron de carácter estructural.

## Misioneros e indígenas en la frontera del Chaco occidental argentino en el siglo XIX

Ana A. Teruel

*CONICET y Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales  
de la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina*

Las provincias argentinas de Salta y Jujuy, ubicadas al norte del país, se hallan emplazadas entre los Andes Meridionales y el Chaco Austral, pero el predominio de interés en el estudio de las vinculaciones con el mundo andino ha dejado descuidada la investigación de las relaciones con la zona chaqueña.

Nuestro propósito es rescatar esas vinculaciones y enmarcarlas en el proceso más amplio de colonización del Chaco, bastante tardío, ya que la ocupación criolla y el control efectivo por parte del Estado sobre dicho territorio data de las últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del XX. Este proceso tiene dos facetas: el avance "pacífico" de la frontera mediante la radicación de colonias, establecimientos agropecuarios y misiones religiosas, y las campañas militares, de las que resultaron decisivas las de 1884 y 1911.

A mediados del siglo XIX la zona está habitada principalmente por wichí<sup>1</sup> (familia lingüística Mataco-mataguayo), tobas y algunos chiriguanos, cercanos a los límites con Bolivia. Sobre la margen derecha del Bermejo, San Ramón de la Nueva Orán es la población criolla más avanzada de la frontera

---

1 Wichí es el nombre con el que se autodenominan los maticos, su significado es hombre. El término mataco, que aparece en las fuentes y fue impuesto por los españoles, tiene para los wichis una connotación despectiva.

salteña, y por bastante tiempo la única estable, pues los intentos de establecer colonias tienen tan poco éxito como los de navegar el río. En 1862 se funda colonia Rivadavia, la que pasó a constituir la avanzada sureste de los criollos, aunque el desvío del cauce principal del Bermejo, en 1883, la condenó a una larga agonía. La banda oriental del Bermejo es aún dominio indígena, las poblaciones criollas avanzan y retroceden alternativamente, recién luego de las campañas de la década de 1880 el gobierno provincial asegura el dominio de esa región.

La posibilidad de instalar en la frontera misiones religiosas es a juicio del gobierno "*...el resultado más eficaz de asegurar la vida y propiedades de los pobladores de esas fronteras y el único para movilizar a los indios y utilizarlos en provecho del país*"<sup>2</sup> Para ello comienzan a llegar misioneros italianos de la Orden Franciscana que instalan, en 1856, el Colegio Apostólico de San Diego, en Salta.<sup>3</sup> De este Colegio dependerán las seis misiones del Chaco occidental salteño: Esquina Grande, La Purísima Concepción del Bermejo, San Francisco de Las Conchas, San Miguel de Miraflores y Nueva Pompeya (esta última en la Gobernación del Chaco).<sup>4</sup>

El objetivo principal de este trabajo es el estudio de las misiones franciscanas como instrumento de penetración de la sociedad hispano-criolla en la frontera, como institución "civilizadora" que cumple, además de la evangelización, con otras funciones. Los logros en relación al cumplimiento de tales funciones nos permiten explicar el éxito o fracaso de la empresa misional.

---

2 Archivo Convento Franciscano Salta (ACFS). Libro Copiador de notas oficiales. Salta, octubre 30 de 1855.

3 Los franciscanos ya habían actuado en la zona cuando, tras la expulsión de los jesuitas, se hicieron cargo de sus reducciones, y establecieron Nuestra Señora de la Angustias de Zenta desde el Convento de Propaganda Fide de Tarija. Desaparecidas éstas tras la revolución de 1810, cesa la actuación de los misioneros (Pistoia, 1988)

4 Además del Colegio de San Diego, en Salta, los franciscanos fundaron el de San Lorenzo, en Santa Fe, y de La Merced, en Corrientes para atender las misiones del Chaco argentino.



En el caso particular que nos ocupa, todas estas misiones, salvo Nueva Pompeya, tendrán una muy corta duración.<sup>5</sup> Se evidencian muy débiles frente a factores externos adversos: la política ambigua del gobierno provincial, las disputas territoriales con las colonias de la zona, la abierta competencia por la mano de obra que representan los aborígenes reducidos, y, finalmente, las alteraciones climáticas que ponen fin a dos de ellas.

Para este estudio nos servimos de fuentes originadas por los mismos franciscanos, en especial los diarios donde los misioneros anotaban los acontecimientos cotidianos ocurridos en sus reducciones. Si bien la fuente es parcial desde el momento en que sólo refleja la óptica franciscana, es muy interesante por el hecho de estar librada de la censura de la Orden, ya que no se trataba de escritos destinados a ser publicados. Por ello nos pareció interesante contraponer este material a los textos de divulgación de la obra de Propaganda Fide y a otras fuentes relativas a la frontera chaqueña (testimonios etnográficos, militares, proyectos de colonización y navegación de los ríos, fuentes oficiales, etc.)

## La misión como ámbito civilizador

La misión es un ámbito de deculturación-aculturación de los indígenas. Sus funciones van más allá del adoctrinamiento religioso y se espera de ellas que inicien a sus catecúmenos en el proceso civilizador, entendido éste como el abandono de las prácticas culturales propias y la consiguiente adopción de las

---

5 Esquina Grande (1856-1860), desaparece tras la muerte de su fundador, Fray José Puigdengolas y debido a un conflicto por la posesión de las tierras en la que se asentaba. San Francisco de Las Conchas (1862-1864) es destruida por un ataque de los colonos de Rivadavia, también por una disputa territorial. La Purísima Concepción del Bermejo (1859-1875) y San Antonio (1868-1875) son arrasadas por un cambio de cauce del río Bermejo. San Miguel de Miraflores (1880-1890) se ve diezmada por una epidemia y posteriormente es abandonada por los indígenas; la única que logra subsistir es Nueva Pompeya, fundada en el año 1900.

de la sociedad europeo criolla. Es esta función de las misiones lo que explica que en pleno reinado del liberalismo y el laicismo, el gobierno nacional apoye y subvencione a los misioneros franciscanos.<sup>6</sup>

Fray Pedro María Pellichi, prefecto de Misiones, resume de esta manera la tarea civilizadora:

*"La experiencia nos enseña que para reducir a los salvajes, es necesario: primero, reunirlos en un pueblo, hacerlos hombres, acostumarlos a la agricultura, y al trabajo, para que tengan como vivir decentemente, y adelantando así la parte material, cultivar después su espíritu y su corazón, y volverlos verdaderamente cristianos."* (Pellichi, 1865: 18)<sup>7</sup>

### **Primero: "reunir a los salvajes en un pueblo" y "hacerlos hombres"**

Este programa, formulado por un franciscano en el siglo XIX, tiene sus raíces en el XVI, en el pensamiento del misionero jesuita José de Acosta. La idea de que hay que distinguir entre salvajes y bárbaros fue enunciada en su obra *De Procuranda Idorum Salute* (1588), mucho tiempo antes de que lo hiciera el evolucionismo. Mientras que incas y aztecas podían ser considerados bárbaros a evangelizar, otros, como los caribe, brasileños, chunchos, etc. eran vistos por el clérigo como *"hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos. Sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo"* (citado en Marzal, 1994:601).

---

6 Esa situación no fue exclusiva de nuestro país. En Perú aparece también esta aparente contradicción cuando, hacia 1845, en medio de un proceso de reformas liberales que tendían a reducir las atribuciones de la iglesia, se destina una subvención estatal a la actividad misionera (Cfr. García Jordán, 1991). Según la tesis de esta autora, para la clase dirigente de liberales anticlericales, los misioneros fueron el instrumento para afirmar una primera frontera en el oriente peruano.

7 *El subrayado es nuestro*

Por ello, el "hacerlos hombres" es tarea anterior a la de hacerlos cristianos. Esta "promoción humana" (Marzal, 1994: 685) es una función, según Acosta, específica de las reducciones. Este es también el punto de partida de Pellichi, quien no hace más que seguir, al respecto una tradición inaugurada por los primeros misioneros jesuitas en América.

Reducir a los indígenas en un pueblo, acostumbrarlos a la agricultura y al trabajo, según el propósito de Pellichi, implica en realidad adaptarlos a ritmos que nada tenían que ver con su tradicional forma de vida. En primer lugar se ve afectado el concepto de territorialidad; el sólo hecho de agruparlos en un pueblo compuesto de viviendas que tienen el sentido de residencias definitivas, conjuntamente con la idea de propiedad sobre una parcela de tierra, implica una manera totalmente distinta de concebir el espacio. Entre los wichí no existe la propiedad privada individual sobre la tierra, algo absolutamente innecesario desde el momento en que deambulan por un espacio más o menos delimitado por el contacto con otras parcialidades, en el que se asientan alternativamente, según la existencia de presas de caza, de pesca y de frutos del monte. Los conceptos de sedentarismo y de edificación definitiva les son absolutamente nuevos y no responden a su lógica económica.

Por ello, el espacio reducido de una misión, donde supuestamente debían practicarse las actividades de subsistencia, contradecía la experiencia de los wichís, habituados al control de un territorio mucho más amplio, que comprendía el área de pesca, el área de caza y el área de algarrobales. Esto muy rara vez es entendido por los misioneros, quienes ven en la salida a los montes, una prueba de que estos indígenas son holgazanes y sólo quieren vagar por los campos, sin trabajar.

**Segundo: "acostumbrarlos a la agricultura y al trabajo"**

### **La agricultura**

Debemos destacar el antagonismo inicial que existe en las misiones a raíz del propósito de los religiosos de adiestrar a

los indígenas en las actividades económicas del sedentarismo, en especial la agricultura, en un lugar como el Chaco, muy poco propicio para cultivar, y con un grupo que si bien manejaba la práctica de la horticultura, la tenía por actividad complementaria de la caza, la pesca y la recolección de frutos y raíces.

El cultivo del suelo era conocido por todos los pueblos chaqueños, pero se practicaba con mucho menor intensidad entre los "chaquenses típicos", de la familia lingüística matabo-mataguayo y guaycurú (Palavecino, 1941) que entre los de origen guaraní (chiriguano) o guaranizados (chané o guana). Entre los wichís, la horticultura es un complemento de la recolección de frutos y raíces. Los testimonios que narran las costumbres de aquellos que vivían fuera de las misiones señalan entre sus cultivos maíz, calabaza, zapallo, sandía, porotos, mandioca, melón y batata.

En la misión de Concepción del Bermejo, además de los cultivos nombrados, ya conocidos por los wichís, se siembra trigo y se hacen algunos intentos infructuosos con el arroz. Maíz y trigo constituyen, seguidos por la caña de azúcar, los productos más importantes. No hay demasiados datos sobre las cantidades cosechadas, pero podemos confirmar a través de los registros de compras y ventas de la misión, que la producción de arroz, trigo y maíz es insuficiente para cubrir las necesidades de Concepción del Bermejo, pues se deben adquirir de afuera, en general de Orán. De todos modos las cantidades compradas tampoco son demasiado grandes, salvo que se omitiera en muchas oportunidades su anotación.

Los sembradíos se hacen en rastrojos bajo el control de los misioneros; no hallamos indicios de que los indios reducidos tuvieran sus propias parcelas de cultivo,<sup>8</sup> como está compro-

---

8 La única mención que se hace sobre la existencia de parcelas de cultivo en poder de los indígenas aparece en el diario de Concepción del Bermejo de 1872, en el que el misionero consigna que se plantaron 25 rayas de caña dulce para los indios Francisquito y Pedro Achado, cerca de sus



bado en el caso de las misiones franciscanas dependientes del Colegio de Propaganda Fide de Tarija, en Bolivia (Langer, 1994). Recién en Nueva Pompeya parece haberse producido un cambio al respecto, en 1909 se registran 36 has. sembradas de maíz, mandioca y batata, más 10 has. sembradas por los neófitos en sus respectivos lotes.<sup>9</sup> La diferencia entre los casos de Tarija y de Salta se explica por dos razones: una mayor antigüedad de las misiones tarijeñas y las características del etnogrupo reducido. En el caso boliviano, la mayoría de las misiones a que hacemos referencia se instalan entre chiriguanos, que son agricultores, en cambio las del lado argentino-salteño están pobladas exclusivamente por wichís, cuyas prácticas agrícolas ocupaban un papel bastante marginal en su economía.

¿En qué medida la producción agrícola estaba destinada a satisfacer los requerimientos alimenticios de los indios reducidos?

La respuesta no es sencilla pues no hallamos testimonios directos de ello. Sin embargo hay algunos indicadores: los wichis "roban" el maíz del rastrojo con frecuencia, y la mano de obra utilizada en los cultivos es registrada en los diarios como peones a los que se les paga. Ambas cosas hacen pensar que las parcelas de tierras cultivadas y el producto de ellas no son percibidas como propiedad comunal, sino de los misioneros, quiénes las administran. Los indios acceden a estos productos como retribución de su trabajo (ya sea en tareas agrícolas u otras) o bien robándolo.

Por otra parte, si pasamos lista a los productos cultivados, veremos que varios integraban la dieta habitual de los wichis, pero muchos en realidad parecen destinados más que a los indios a satisfacer la dieta de un campesino italiano, como los

---

casas. En ambos casos se trata de caciques menores y más que la regla, parece ser una excepción.

9 ACFS. Informe de Fray P. Papini sobre Nueva Pompeya, 23 de febrero de 1909

almácigos de perejil, hinojo, achicoria, cebolla, coles, lechuga, ajo y nabos.

Una incipiente práctica de la agricultura en la misión no impidió que los wichis reducidos continuaran obteniendo en los montes una buena parte de sus necesidades. El misionero de Concepción del Bermejo anota en el mes de abril de 1870

*"Hace varios días que hemos quedado nada más que tres, yo, Fray Pascual y el carpintero (...) los indios casi todos salieron a buscar tasis<sup>10</sup> y pescados".<sup>11</sup>*

Y dos meses después

*"Casi toda la indiada fuese a la banda en busca de chaguar ..."<sup>12</sup>*

y demoraron ocho días afuera hasta hacer la provisión necesaria.

Los meses en los que abunda la pesca son también aprovechados por los wichís reducidos. En agosto de 1872 el cura registra en el diario

*"Tres días son los indios estos no han hecho más que acarrear pescados con los que han llenado los ranchos charqueándolos"<sup>13</sup>*

La mención de que los indios han charqueado el pescado

---

10 Tasi (Morrenia Adorata), es un arbusto de frutos comestibles.

11 ACFS. Diario de la Misión La Purísima Concepción del Bermejo, enero-abril de 1870.

12 ACFS. Diario de la Misión La Purísima Concepción del Bermejo. Mayo-septiembre de 1870. Chaguar es vocablo quechua que se utiliza para designar una bromeliácea, llamada también caraguatá, de la que los indígenas chaqueños obtienen fibras textiles. Pelleschi, (1897) anota que el vocablo que lo designa entre los maticos es "huié". Con las fibras del chaguar se hacen las redes para pescar y para transportar los frutos recogidos. Al respecto un estudio interesante es el de Von Koschitzky (1992).

13 ACFS. Libro diario de la Misión de La Purísima Concepción del Bermejo, año 1872.

se debe a una práctica de conservación usada por los wichís, que consiste en ahumarlo para luego guardarlo en los techos de las chozas, siguiendo de este modo las normas estipuladas por Ch'ilaj, el dueño del agua (Mashnshnek, 1974).

Pero la maduración de la algarroba entre noviembre y enero es el acontecimiento más esperado, además del valor alimenticio de este fruto, la fabricación de la bebida alcohólica (llamada aloja, o chicha de algarroba, o Hú-na, en matabo) tiene un sentido festivo y ceremonial entre los wichís. Tan es así que los mismos franciscanos procuran asegurar para la misión la existencia de algarroba y permiten el consumo de aloja.

## La ganadería

La ganadería es la actividad más desarrollada en el Chaco salteño, en especial la cría de ganado vacuno y caballar, y en menor medida ovino. Se trata de una ganadería extensiva que tiene como base de alimentación las ramas y frutos de los árboles, es lo que se llama "ganado ramoneador", y en tal sentido compete con los wichís por la misma fuente de alimentación. Aún en el presente siglo, los indígenas chaqueños se quejan de que los criollos pueblan el Chaco con ganado y no con hombres (Trincheró, 1992).

La mayoría de los testimonios de la época que describen la economía de los wichís otorgan una papel muy secundario a la cría de animales

*"La base económica de estos pueblos está en la pesca, la caza, la agricultura muy rudimentaria y, eventualmente, y de una manera muy accesoria y enteramente subordinada a los otros regímenes económicos, el pastoreo ..."* (Palavecino, 1928).

En general crían ovejas y cabras. Pelleschi (1897) aporta un dato curioso al afirmar que entre los "matabo" la cría de ovejas responde sólo a la necesidad de obtener lana, pues no se

usa su carne al temer que su ingestión les haga crecer la nariz roma como ellas.<sup>14</sup>

Sin embargo el contacto con las estancias de la frontera lleva a incorporar el ganado sobre todo a los circuitos de intercambio indígenas. El robo de vacas y caballos es uno de los temas tradicionales en la historia de la frontera. En nuestro caso su destino es la venta en Bolivia (Carlsen, 1871; Iturralde, 1911); otra parte para el consumo propio y otra para el intercambio con otros grupos indígenas. Al respecto, un testimonio de 1887 hace referencia a que los wichís de orillas del Bermejo roban caballos en las estancias de los criollos a fin de entregarlos a otra parcialidad wichí en calidad de pago por arriendo de los campos que ocupaban; a su vez estos caballos eran conducidos hasta el Pilcomayo y cambiados a los Tobas por ovejas y grasa de pescado.<sup>15</sup>

En síntesis, si bien la introducción en grandes escalas de ganado vacuno y caballar produce serias modificaciones en el ambiente natural chaqueño que afectan la economía de los indígenas, éstos lo adoptan como uno de sus recursos.

Teóricamente, en las misiones el ganado tiene un importante papel como factor de retención de los indígenas, a quienes se les asegura el consumo de carne vacuna. Sin embargo, las fuentes empleadas no confirman este postulado. En los diarios de La Purísima Concepción del Bermejo aparece un promedio algo menor de dos reses mensuales sacrificadas para consumo de la misión, lo que es muy poco si tenemos en cuenta que hacia 1871 hay en la misión 276 wichís reducidos. A pesar de la distancia temporal que media entre una y otra, la comparación con la reducción colonial de San Esteban de Miraflores, nos permite tener otro parámetro. En 1788 hay en

---

14 Sin pretender avalar la afirmación de Pelleschi, es necesario aclarar que es creencia común entre los wichis el que las propiedades de un animal pueden transferirse a los hombres al comerlo. Es probable que el autor haya recibido algún comentario en este sentido.

15 AHS. Vicente Arquati, Informe del Territorio del Chaco, 1887-88.



San Esteban de Miraflores 266 indígenas reducidos y las reses consumidas suman 136 (Teruel-Santamaría, 1994: 54), mientras que en Concepción del Bermejo la relación es de 276 indígenas y 18 cabezas de ganado sacrificadas para su consumo en el año 1871.

Tanto en el caso de los cultivos como del ganado, los principales destinatarios de la producción son los misioneros y el personal empleado, al que se le paga sus salarios en un 50% aproximadamente con ellos. Además, una buena parte del ganado se destina a la venta. Los indígenas reciben una pequeña parte de la producción, a título de pago por algún trabajo realizado o en carácter de "regalo", pero esencialmente viven de los mismos recursos con que lo hacían fuera de la misión.

## El trabajo

Los misioneros tienen serias dificultades para disciplinar a los wichis y canalizar su trabajo en la misión. En una fecha tan avanzada como 1913, el conversor de Nueva Pompeya escribe, al borde de la desesperación;

*"ya no se qué hacer con estos indios. Cuesta un triunfo el hacerlos trabajar ni para ellos mismos. No tienen más aspiración que la de comer sin que les cueste nada, estar echados todo el día e irse al monte (...) Como ve, mi situación como Prefecto de esta misión es crítica, a pesar de todos mis esfuerzos y empeños. Ojalá hubiese insistido en mi renuncia! Tal vez Dios me escuche y me alcance la gracia de quedar libre de este peso insoportable."*<sup>16</sup>

El fracaso de los misioneros en relación a este aspecto se debe a la incomprensión del sentido que tenía el trabajo para los indígenas reducidos, diferente del sentido redentor con el que lo investían los sectores "civilizadores". Para lo wichis se

---

16 ACFS. Carta de Rafael Gobelli a Iturralde. Nueva Pompeya, 8 de febrero de 1913. Caja Nueva Pompeya.

trataba de obtener alimentos y otros bienes, una vez satisfecha la necesidad se interrumpía el esfuerzo. La idea de trabajar para acumular bienes y progresar les resulta absolutamente ajena. Cuenta Iturralde que cuando los incitaba a cultivar más y mejor, los indígenas preguntaban: "*Para qué trabajando tanto? Cuando comiendo todo eso?*" (Iturralde, 1909: 16)

Los misioneros intentan que los wichís adquieran las herramientas necesarias para integrarse al "orden blanco" en la mejor posición posible, y por ello los alientan a aprender diferentes oficios, aunque tampoco logran demasiado al respecto. En la declaración de profesión del censo de 1871 de Concepción del Bermejo, sobre 70 oficios declarados en varones adultos, 48 dicen ser peones, 13 criadores y 2 carpinteros, uno sastre, un sombrerero y un albañil. En relación a las ocupaciones de las mujeres, el censista aclara que son "*hilar, tejer, beneficiar chaguar y hacer piola, coser y demás quehaceres domésticos.*"<sup>17</sup>

El trabajo que más atrae a los indígenas es el de las plantaciones de caña de azúcar. Todos los años, en los meses de marzo y abril, llegan a las misiones mayordomos de las haciendas azucareras en busca de indios. Estos mayordomos son enviados por Ledesma y San Lorenzo, haciendas cañeras y productoras de azúcar ubicadas en la provincia de Jujuy.

Si durante el período colonial el papel de la misión como proveedora de mano de obra para los establecimientos agropecuarios de la frontera fue muy claro (Teruel, 1994), en la etapa republicana las cosas son menos definidas. En los informes oficiales de los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Salta aparecen reiteradamente las protestas de los frailes en relación a las haciendas e ingenios que se llevan a los indios impidiendo la continuidad y coherencia de los trabajos en la misión. Sin embargo, en los diarios analizados no encontramos una oposición activa de los misioneros a la salida de los

---

17 ACFS. Censo de la Purísima Concepción del Bermejo, año 1871.

wichís cuando llegan los mayordomos, es más, a veces obran de mediadores entre indígenas no reducidos y los contratistas de mano de obra.

En realidad, ni los frailes, ni las misiones tienen nada que ganar con la salida de los indígenas a las haciendas e ingenios, al contrario, ello implica largas ausencias (entre seis y ocho meses) de una buena parte del núcleo reducido, y la ruptura del ritmo de la misión, además del abandono de todos los trabajos iniciados en ella. A esto le debemos sumar los reparos morales que suscita entre los misioneros el hacinamiento de trabajadores en las haciendas.

Sin embargo, la experiencia les había enseñado a los frailes que no podían oponerse con efectividad al trabajo de los indios en las agroindustrias, por dos razones: por los grandes intereses económicos e influencias políticas que se movían tras ello, y porque los mismos indígenas se escapaban si no se les permitía la salida. Entonces, es probable que optaran por mantener al menos cierto control sobre la contratación de los indios.<sup>18</sup>

Las haciendas ejercían algún atractivo por lo que ofrecían. Allí se podían obtener escopetas de caza y municiones, caballos, objetos de metal, telas, alcohol y comida segura todos los días en una época del año en que es más difícil en el Chaco procurar la subsistencia (la zafra se hace en invierno). Si bien las condiciones de trabajo eran muy duras y la paga muy magra, la asistencia a las haciendas e ingenios de azúcar fue una respuesta de los indígenas chaqueños frente a las modificacio-

---

18 En el reglamento de la misión de Nueva Pompeya se establece en su art. 23 que *"Cuando algún propietario, industrial u obrajero, quiera llevar indios de la misión para sus trabajos, los pedirá al Superior de ella, quien se los podrá mandar de entre los que aún no tienen chacras en propiedad, y voluntariamente quieran ir, conviniendo previamente el salario que les pagará, y reservándose el derecho de presenciar el pago por sí mismo o por intermedio de otra persona de su confianza, todo de acuerdo con las disposiciones vigentes sobre el trabajo de los indios."* Boletín de la Dirección General de Territorios Nacionales. Setiembre de 1914. T.I. pag.22.

nes que se producían en su hábitat a consecuencia del avance hispano-criollo sobre sus tierras.

Cierto grado de coerción, más cierto grado de adaptación a las nuevas condiciones de la frontera explican el trabajo de los indios en estos establecimientos. Por otra parte, los contactos interétnicos en las haciendas producen modificaciones más profundas que las misiones mismas. Tomemos el caso de Ignacito, mataco de Concepción, del que cuentan los misioneros que:

*"La continuada ida y vuelta a las haciendas acabaron de echarlo a perder (...) Varias veces acabándose la molienda solía establecerse por una corta temporada en la misión y volverse luego a la hacienda al primer aviso que le dieran (...) Con sus paisanos poco ya familiarizaba porque se estimaba algo más que todos ellos."*<sup>19</sup>

Las parcialidades que frecuentaban las haciendas adoptaban la vestimenta criolla más rápidamente que las que quedaban en la misión, y se habituaban también más rápidamente al manejo del dinero y del idioma castellano. Afirmar esto no implica hacer una apología de la hacienda-ingenio como elemento "civilizador", pues al lado de estos elementos hay otros de características muy negativas como el alcoholismo, el embrutecimiento producto de un trabajo para el que sólo se requiere la fuerza física y la resistencia, los abusos amparados en el desconocimiento de muchos códigos y la violencia generada en este cóctel de etnicidades que eran las haciendas e ingenios.

### Tercero: "cultivar su espíritu y su corazón"

La escuela es el ámbito donde se espera se generen, en el futuro, las modificaciones más importantes. Las esperanzas se centran en los niños y para ello se propone que tengan el régi-

---

19 ACFS. Libro diario de la misión. Año 1869. Cuaderno primero, Enero a Mayo, 1869.



men de internos, de manera que al estar separados de sus mayores pierdan sus "hábitos salvajes".<sup>20</sup>

Se consideraba de fundamental importancia el aprendizaje del idioma, que era mutuo, pues a la vez que los wichis aprendían el castellano, el conversor aprendía el idioma wichí.

El desconocimiento de la lengua por ambas partes dificultaba aún más la comprensión del "otro" y hacía casi imposible una tarea ya de por sí difícil. El empleo de intérpretes, si bien era una solución práctica, introducía un factor más de alteración del mensaje, produciendo, seguramente, muchos malos entendidos. Es también una de las razones que explican que los misioneros no pudieran percibir entre sus catecúmenos más que los rasgos culturales evidentes.<sup>21</sup>

El prefecto Joaquín Remedi es el único fraile del convento de Salta que emprende sistemáticamente el estudio de la lengua wichí. Comienza en 1865 y años después se convierte en una autoridad al respecto. El lingüista Lafone Quevedo mantiene correspondencia con él y en 1896 presenta y escribe la introducción de *Los indios matacos y su lengua*, de autoría del religioso.<sup>22</sup>

La enseñanza religiosa se llevaba a cabo a la par de la del idioma. Los testimonios no brindan demasiados datos sobre la percepción indígena de lo religioso, ni como asimilan y compatibilizan sus propias creencias con las del cristianismo. En realidad dejan entrever las limitaciones de los frailes en cuanto a la percepción de todo lo que atañe a la faz espiritual indígena, reduciendo todo a la oposición dios-demonio. Decía uno de los frailes, en carta a Pellichi, luego de sus primeros contactos con los wichís:

---

20 ACFS. Carpeta La Purísima. Diciembre de 1872.

21 Esto ya fue señalado por Saignes (1985) al analizar la producción etnográfica de los franciscanos del Colegio de Tarija.

22 La publicación aparece editada en el Boletín del Instituto Geográfico Argentino, XVII, del año 1896.

*"No tienen ninguna religión; sin embargo son supersticiosos; en sus reuniones y bailes llaman con gritos al demonio ..."*  
(Pellichi, 1861: 373)

Al igual que la distinción entre salvaje y bárbaro, la identificación de las religiones indígenas con cultos demoníacos era una tesis generalizada desde el siglo XVI. A medida que avanzó el siglo XVIII y las ideas de la Ilustración, hay un cambio en la valoración de las religiones indígenas, *"que ya no son cultos diabólicos, sino supersticiones debidas a distintas causas, una de las cuales puede ser el influjo del diablo"* (Marzal, 1994: 604).

Para los misioneros franciscanos del siglo XIX las cosas no habían cambiado demasiado, al estadio de salvajismo correspondía la superstición y no el concepto de religión, reservado para un escalón más alto en la evolución hacia la civilización. Además, estas "supersticiones" conservaban sus características demoníacas. Así, al negarles una religión propia y reducir sus creencias a una serie de supersticiones inconexas con su concepción del mundo, dificultan toda comunicación y reducen sus posibilidades de éxito en la catequización.

Para nombrar a Dios y al demonio, los conversores toman palabras del idioma wichí que suponen representan conceptos afines, sin percatarse de que el dualismo es una característica esencial en sus dioses, tal como es percibido por un estudioso de la lengua mataka en la misma época

*"Para estos indios Dios o el demonio es la misma cosa, y le dan el mismo nombre, que, como ya se ha dicho, es a'hot entre los maticos. Esta confusión los libra, al menos en lo que respecta al lenguaje, del vicio de la intolerancia, que tanto puede entre nosotros: así ellos llaman a nuestra iglesia tohuá-hotó'hi, que literalmente quiere decir "aquello que contiene a los a'hot, esto es, los a'hohi o dioses cristianos."* (Pelleschi, 1897: 97)

En el catecismo en matico, se traduce Dios como "jotojlais", lo más probable es que se trate de "ahatthlais", el

plural de "ahat" , o "a'hot", como lo llama el lingüista Pelleschi.

*"Ahatthlais son espíritus malos y buenos. Ahatthlais puede venir y conversar lo que hay y va haber. También podían venir varios para conversar. Ahatthlais vive dentro de la tierra. A veces anda por acá, anda por arriba o vuela como un pájaro. A veces viene de noche cuando uno esta durmiendo, algunos pueden cantar, viene en el sueño, canta en el sueño, después uno habla con ahat. Ahatthlais daba poder, tiene poder, a veces se transforma en casa, a veces parece igual que persona, a veces no aparece para nada."* (P. Gómez citado en Von Koschitzky, 1992: 91).

Así como es absolutamente equívoca y confusa la asimilación del concepto de "ahat" al del dios cristiano, también lo es la identificación de "Tokjwaj" con el demonio, tal como figura en el catecismo mencionado. Tokjwáj es un ahat, es un héroe mítico entre los wichís, y se caracteriza por su ambivalencia: es bisexual, es descrito como gordo, pero también como flaco, tonto y sabio, creativo y destructor (Von Koschitzky, 1992: 92).

En el pensamiento religioso wichí no hay ningún dios que represente exclusivamente el bien, ni tampoco otro que encarne exclusivamente el mal. Seguramente los wichís no compartían esta idea de los misioneros de atribuir a Tokjwáj sólo lo demoníaco y malo.

Una buena explicación y comprensión del catecismo era requisito previo para impartir el bautismo:

*"A excepción del caso de muerte no pueden los misioneros, particularmente en las circunstancias de inestabilidad, en que se hallan hasta ahora, ni deben bautizar a los infieles sino cuando sean ellos suficientemente instruidos, bien arraigados, constantemente probados, y haya fundamentos para creer que continuarán en la religión abrazada ..."* (Pellichi, 1865b: 18)

Pero, ¿cómo recibían los wichís el adoctrinamiento? A veces con indiferencia, lo que exasperaba a los sacerdotes:

*"Hice una plática a los indios, después de misa, sobre la venida del Mesías. Pero lo mismo predicar a los algarrobos que a estos indios, que no son otra cosa que troncos racionales ..."* <sup>23</sup>

Otras veces las palabras de los misioneros despiertan el asombro, el interés y una mayor consideración:

*"En las varias instrucciones que he tenido con los indios ladinos rezadores sobre varios artículos de nuestra santa religión, he conocido que estaban totalmente en ayunas; y más me he confirmado esta tarde explicándole la vida claustral y los tres votos (...) conociéndose en el exterior mas acatamiento y respeto hacia los P.P. Misioneros."* <sup>24</sup>

Pero en otras oportunidades el rechazo es absoluto, como les ocurrió a los frailes de San Miguel de Miraflores:

*"En los primeros cuatro meses diariamente el P. Daniel Michelin les enseñaba y explicaba el catecismo con una paciencia inquebrantable, recogiendo de sus trabajos nada mas que desaires y desprecio.*

*Habiéndoles yo reunido por repetidas veces para decirles el fin por el cual los padres misioneros perseveraban en vivir en medio de ellos enseñándoles y catequizándoles, la última vez se declararon abiertamente, diciendo que nada querían saber de cristianismo y nunca seguirían la intención de los padres, pues habían nacido indios y como tales querían morir."* <sup>25</sup>

Es interesante notar en este caso que la mayoría de los wichís reducidos en Miraflores habían vivido anteriormente en

---

23 ACFS. Diario La Purísima Concepción del Bermejo. Enero-abril de 1870.

24 ACFS. Ibid, Mayo-setiembre de 1870.

25 ACFS. Informe elevado por F. Nazareno Morosini, Prefecto de Misiones, al Comisario General de los Colegios de la República Argentina. Salta, abril 8 de 1891.



alguna de las otras misiones destruidas, es decir que no se trata de una resistencia inicial, sino de larga data.

El poco éxito en la catequización se refleja en los bautismos. En la misión de San Antonio, entre 1868 y mediados de 1875 se practicaron 83 bautismos, de los cuales 64 corresponden a indios de la misión y el resto a hijos de criollos vecinos, arrendatarios o empleados.<sup>26</sup>

Reduciendo el análisis a los bautismos de indígenas, aproximadamente la mitad de ellos (36 sobre 64), fueron impartidos en artículo de muerte, y los restantes fueron administrados a niños hijos de catecúmenos y neófitos, salvo dos casos en que los indígenas bautizados eran mayores. Si consideramos que durante todo el tiempo de existencia de la misión se logra bautizar por voluntad propia o de los progenitores, sólo a 26 personas, y que en la misma habían unos 268 wichis, se hacen evidentes los pocos los frutos del empeño de los frailes.

Los misioneros renegaban de la posibilidad de medir sus logros espirituales a través del número de bautismos, pero es una evidencia que no se puede descartar al momento de evaluar los resultados obtenidos.

Otra barrera difícil de superar para los misioneros es la del chamanismo y la vinculación de las prácticas curativas con las concepciones mágico-religiosas. Los frailes no pueden impedir las, pero intentan que no participen de ellas los neófitos:

*"Los brujos todos de esta misión se pintaron para botar la peste según acostumbran: la neófita Rosa acudió ella también, pero fue sacada vergonzosamente por los misioneros y fueron allí a reconvenirla y sacar a cuantos chicos bautizados habían sido llevados a esas diabluras y diabólica reunión."*<sup>27</sup>

---

26 ACFS. "Libro Nuevo en el que se escriben las partidas de bautismos que se administran en esta misión de San Antonio, el cual comienza a correr el veintisiete de Abril de mil ochocientos sesenta y ocho."

27 ACFS. *Diario La Purísima Concepción del Bermejo. Enero-mayo 1869.*

Episodios de este tipo aparecen registrados en los siete años de diarios de la misión. Los chamanes continúan con sus métodos tradicionales de curación que consisten en soplar sobre el enfermo y succionar, en ceremonias acompañadas de danzas y ritos purificatorios (Metraux, 1967).

La persistencia, a principios del siglo XX de tales prácticas curativas se refleja en el reglamento de la misión de Nueva Pompeya, en el que se hace necesario establecer que *"se prohíbe el ejercicio de la medicina a los curanderos, médicos o brujos, que explotan la ignorancia y superstición de los indios, así como llevar los enfermos al monte para ser curados por ellos."*<sup>28</sup>

También persisten los sistemas de justicia propios de los wichís, sin que se evidencie demasiada intervención por parte de los misioneros:

*"Por la noche los indios de Pedro Soyat hacían una bulla bárbara salvaje alrededor del indio con pelo de la cabeza de otro indio que murieron días pasados. El cacique Chislance por no querer pelear con nadie entregó el indio a Pedro Soyat y compañeros, para que se hicieran pago de una muerte que debía y de otras más que había hecho. Le ajustaron con siete flechazos; lo desollaron y se repartieron los despojos, y alrededor de estos emitían gritos salvajes."*<sup>29</sup>

En algunas oportunidades los frailes actuaban de mediadores entre los indígenas reducidos y los de afuera de la misión. Por ejemplo, en 1871 los wichis de San Antonio mataron al cacique de una parcialidad vecina, y el Prefecto, suponemos que para evitar la venganza de los indios de Casasola, tal el nombre de la víctima, los compensó con la entrega de un potro, una potranca y dos frazadas.<sup>30</sup>

---

28 Reglamente de la misión de Nueva Pompeya y San Francisco de Laishi ya citado. Art. 11.

29 ACFS. *Diario La Purísima Concepción del Bermejo. Junio a Diciembre 1869.*

30 ACFS. *Diario La Purísima Concepción del Bermejo, 1872.*

Más allá de esto, de la justicia individual o aquella que involucra a toda una parcialidad, no hemos encontrado referencias de que los indígenas recurrieran a las leyes escritas ni al sistema jurídico para ampararse y hacer valer sus derechos. Cuando hay algún reclamo o alegato en favor de los indios chaqueños es porque es iniciativa de alguna institución que opera de "protectora", caso de los misioneros o más adelante, de la Dirección General de Territorios Nacionales o del Departamento Nacional del Trabajo, sin que sepamos con certeza si el reclamo es compartido por los indígenas mismos. Tampoco se emplean las leyes vigentes para juzgar a los indígenas acusados de algún delito. Fuera de la misión, en los poblados criollos, el robo perpetrado por un indio se castiga con el fusilamiento; en la misión con el cepo o azotes.

## **Las relaciones con los actores de frontera externos a la misión**

Si la convivencia indígenas-misioneros es de por sí bastante complicada, más tensa es la relación con los otros actores de la frontera: los militares y autoridades civiles, los pobladores criollos y los indígenas no reducidos.

La lectura de los diarios franciscanos deja la impresión de que en la misión se vivía en continua zozobra, repetidos rumores de alzamientos ponen en vilo tanto a los misioneros como a los colonos.

Los misioneros atribuyen estos alzamientos a las provocaciones de los colonos y afirman que los cristianos del Chaco *"...van siempre hurgando el hormiguero, y después se quejan si son picados por él. Todavía la experiencia no los convence."*

En general, en todos estos rumores la versión es similar: el ataque no está dirigido a los misioneros sino a las otras poblaciones y colonias, y si los frailes no se interponen en el camino, nada les pasará. Es lo que sucede en esos años, ninguna de las misiones del Chaco salteño sufre ataques por parte de los in-

dios, en cambio se producen malones que atacan, en 1863 a Rivadavia, y en 1870, a puestos ganaderos de ambas márgenes del Bermejo.

La relación entre los misioneros y los indígenas no reducidos se basa en la negociación. Se acercan a "conversar" con los frailes y en esas oportunidades reciben tabaco, animales, ropa y alimentos. Estas visitas tienen a veces el propósito de solicitar la mediación de los religiosos en algún arreglo "con los cristianos", pero en otras oportunidades tienen un tono más intimidatorio, como ocurrió en el primer año de existencia de Nueva Pompeya. Allí los tobas de los caciques Matolí y Caballero "visitaron" armados siete veces la misión y producto de tales visitas se llevaron cuatro novillos, seis cabras, dos piezas de zaraza y varios vestidos y sombreros.<sup>31</sup>

Los frailes saben que no pueden negarse a entregar estos "regalos", pues son en cierta forma el tributo que los indígenas les cobran para garantizarles su amistad y dejarlos tranquilos en el lugar donde se asentaron.

El hecho de que los indígenas no asalten ni ataquen a las misiones no hace más que sumar motivos de desconfianza entre colonos y religiosos. Los primeros acusan a los frailes de amparar a los wichís en sus robos y correrías. Los franciscanos niegan ante las autoridades y en los informes oficiales que los indios reducidos roben, pero el reconocimiento explícito de ello lo encontramos en los diarios:

*"...está probado que los indios misioneros roban y entregan a los de afuera..."*<sup>32</sup>

La relación de los wichis de las misiones con las parcialidades no reducidas es bastante fluida. Además del testimonio

---

31 ACFS. Informe del prefecto de Misiones. B. Tambolleo, al Ministerio del Interior. Nueva Pompeya, Abril 20 de 1901.

32 ACFS. *Diario la Purísima Concepción del Bermejo*, Enero-abril de 1870.



anterior, otros nos hablan del intercambio de cañas entre los de afuera y adentro de la misión para fabricar flechas.<sup>33</sup> Todo parece indicar que las relaciones entre las distintas parcialidades no se han visto alteradas por el hecho de vivir o no en la misión.

Las relaciones más tensas son entre misioneros y pobladores criollos. Además de los robos perpetrados por los indios, dos motivos contribuyen a ello: una abierta competencia por el control de las tierras y de los indígenas. Los conflictos por la tierra desencadenan episodios de violencia que llevaron a la destrucción de San Francisco de Las Conchas, y luego al enfrentamiento en Concepción del Bermejo. En la misión de San Miguel de Miraflores surge el mismo tipo de problemas con los pobladores vecinos. Estos vecinos poderosos suelen ser funcionarios de gobierno, jefe Político de la Colonia Rivadavia, juez de Paz, jefe de Policía, lo que implica también un enfrentamiento entre el poder político y el religioso. Los franciscanos denotan muy poco aprecio por estos personajes, a los que consideran bandoleros que gobiernan a una plebe impiadosa y de la peor calaña.

Las relaciones con los militares son algo mejores que las que se mantienen con el poder civil, aunque existen algunos recelos y grandes diferencias en cuanto a la forma de concebir el proceso civilizador en el Chaco. El Comandante de Fronteras y luego Coronel, Napoleón Uriburu, tiene muy en claro la necesidad de cooperación entre religiosos y militares en la frontera, y así se lo expresa al Prefecto de Misiones Joaquín Remedi:

*"... nosotros los dos tenemos que ser amigos, aunque diferamos en pequeños detalles, estamos persiguiendo una idea a la que se sacrificarán otros intereses..."*<sup>34</sup>

Sin embargo ello no impide que exprese en un informe

---

33 ACFS. Ibid.

34 ACFS. Pueblo de Dragones, octubre 1 de 1872.

oficial una visión muy poco optimista respecto al accionar franciscano. Por su parte, los misioneros critican el exterminio de indígenas que llevaban a cabo las fuerzas armadas y se resisten a doblegarse ante la presión de éstas.

Así, la vida en la misión se desarrolla entre algunos momentos de tensiones y largos períodos de calma:

*“Esta vida monótona que pasan los misioneros, esos días que se parecen casi en todo a los días que Dios ha criado; que el sol salga todas las mañanas, por ejemplo, que haga más calor o más frío, que sea sereno o nublado, por lo mismo que los hombres están acostumbrados a ello no les llama la atención, o a lo menos muy poco. El hombre quiere además otra vida, que lo haga vivir, siente en sí otros instintos, anhela otras cosas, tiene otras tendencias, quiero decir una vida moral que es del todo distinta de la que se llama vida mecánica ...”*<sup>35</sup>

Los muchos días en que en los diarios de los misioneros sólo se registran los fenómenos climáticos, o alguna siembra o cosecha, dan una idea de la monotonía de la vida en la misión. Si los wichis logran conservar en buena parte su forma de vida anterior a la situación de reducidos, para estos italianos que habían decidido vestir el hábito de San Francisco, la vida en el Chaco se les hace por momentos intolerable, al punto de olvidar los rasgos que se suponen caracterizan a los misioneros, como la resignación y obediencia.

El que la vida en las misiones del Chaco se tornara una experiencia insoportable para los religiosos es, en definitiva, una prueba más de su fracaso. Desde el punto de vista de los wichís, es otra prueba de una eficaz resistencia pasiva.

---

35 ACFS. Diario la Purísima Concepción del Bermejo. Noviembre-diciembre de 1871.

## Balance

El balance del funcionamiento de las misiones franciscanas sobre el Bermejo debe diferenciar entre distintas situaciones

a- En relación al impacto en la frontera: inicialmente las misiones cumplen el rol de instrumento de penetración de la sociedad criolla en la cultura y territorio indígenas. En este sentido los frailes actúan como pioneros en la zona, aunque no logran sostener sus establecimientos.

Desde el punto de vista económico, la función que más exitosamente cumplen las misiones en la frontera es la relativa al disciplinamiento, control y concentración de mano de obra. A pesar de que los misioneros están en desacuerdo con la salida de los indígenas al trabajo en haciendas e ingenios azucareros, las presiones políticas y los intereses creados los pondrán en situación de intermediarios entre empleadores y braceros indígenas, y en centro de concentración y distribución de trabajadores.

Como establecimientos productivos en la frontera, no tienen la relevancia que alcanzaron las reducciones coloniales del Salado ni la de Zenta, en la misma zona. Las que más logran perdurar funcionan como expendedoras de ganado y revendedoras de productos adquiridos en otros centros, como Salta y Orán. El hecho de que no lleguen a funcionar como unidades productivas tiene que ver con que no logran canalizar a su favor el trabajo de los wichis reducidos.

En relación a los otros actores de la frontera, los misioneros obran de mediadores en las relaciones entre los pobladores criollos y los indígenas, tanto reducidos como no reducidos. Pero su presencia no llega a ser un factor de pacificación, al contrario, desata tensiones y hechos de violencia.

b- En relación a los indígenas reducidos y la función de institución "civilizadora": en este caso el balance de fuerzas se

inclina a favor de los wichís, y el saldo para los misioneros es muy pobre. Los wichis viven en las misiones pero continúan con sus prácticas religiosas, curativas, con sus viviendas tradicionales y, aunque ahora sedentarios, mantienen buena parte de sus hábitos de cazadores-recolectores.

La falta de una buena comunicación entre misioneros e indígenas, la poca comprensión de los frailes respecto del mundo wichí y la eficaz resistencia de éstos, que aceptan la protección de la misión pero no al costo de alterar demasiado sus rasgos culturales, son factores de peso al momento de evaluar el fracaso franciscano en el Chaco salteño.

Los escasos logros "materiales y espirituales" en relación a los indígenas son la verdadera causa de la inestabilidad de las misiones, y de que no pudieran resistir a los ataques de los pobladores vecinos o a las alternancias climáticas.



## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes inéditas, abreviaturas usadas

AHS. Archivo Histórico de la Provincia de Salta (Argentina)

ACFS. Archivo del Convento Franciscano de Salta.

### Fuentes editas citadas

(1871) Carlsen, Baldomero, *Informe sobre el país y frontera del Gran Chaco*. En *Folia Histórica del Nordeste*, 5, 1982.

(1881) Fontana, Luis Jorge, *El Gran Chaco*. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1977.

(1909) Iturralde, Pedro, (OFM), *Los indios Tobas y la misión de San Francisco de Laishí en la Gobernación de Formosa*. Informe presentado al Ministerio del Interior, Buenos Aires, 1909.

(1911) Iturralde, Pedro María (OFM), *Informe sobre la inspección a la misión de Nueva Pompeya*. En Teruel (selec), *Misioneros del Chaco occidental. Escritos de franciscanos del Chaco Salteño (1861-1914)*, CEIC. Universidad Nacional de Jujuy, 1995.

(1897) Pelleschi, Juan, "Los indios maticos y su lengua", *Boletín del Instituto Geográfico*, T XVIII, Buenos Aires, 1897.

(1861) Pellicchi, Pedro María (OFM), *Relación Histórica de las misiones del Chaco y de la Asociación Católica Civilizadora en favor de los indios infieles de la Confederación Argentina*. Génova, Imprenta de los Jóvenes Artesanos, 1862. Hay reedición en Teruel, Ana (selec), op. cit.

(1865) Pellicchi, Pedro María (OFM), *Vindicación y defensa hecha por el Padre Prefecto de las Misiones en el Gran Chaco a orillas del Bermejo*. Buenos Aires, Imprenta El Porvenir, 1865.

(1870) Remedi, Joaquín (OFM), *Memorial presentado al Presidente de la República Argentina, Domingo Faustino Sarmiento. Año 1870*. Publicado en Gobelli, Rafael (OFM), *Memoorias de mi Prefectura y apuntes sobre el Chaco*. Salta, Imprenta de Tula y Sanmillán, 1912. Hay reedición en Teruel, (selec), op. cit.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Langer, Erick, "Mission land tenure on the Southeastern Bolivian frontier 1845-1949", *The Americas*, L (3), 1994.

Langer, Erick, "Caciques y poder en las misiones franciscanas entre los chiriguano en la crisis de 1892", en *Siglo XIX*, Nro 15, enero-junio 1994. México, 1994.

García Jordán, Pilar, "Problemática de la incorporación de las selvas amazónicas a los Estados nacionales latinoamericanos, siglos XIX y XX. Algunas reflexiones sobre el caso peruano", en *Boletín Americanista*, año XXXII, Nro 41, 1991.

Marzal, Manuel M., *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Fondo Editorial, 1994. 2 tomos.

Mashnshnek, Celia O., "La economía de los mataco del Chaco argentino", en *Cuadernos Franciscanos* Nro 25, Salta, 1974.

Metraux, Alfred, "Estudios de etnografía chaquense", en *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Universidad Nacional de Cuyo, T.V. Año 1944.

Metraux, Alfred, *Religión y magias indígenas de América del Sur*. (1967) Madrid, Aguilar, 1973.

Palavecino, Enrique, "Observaciones etnográficas sobre las tribus aborígenes del Chaco occidental", en *Anales de la*

*Sociedad Argentina de Estudios Geográficos*, T.III, 1, Buenos Aires, 1928.

Palavecino, Enrique, "Investigaciones etnográficas y antropológicas en el Chaco salteño", *Revista del Museo de La Plata*, Nueva Serie, sección oficial, 1941.

Pistoia, Benito H. (OFM), *Los franciscanos en el Tucumán y en el Norte Argentino, 1566-1973*. Salta 1988.

Saignes, Thierry, *Ava y Karáí. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz, Hisbol, 1990.

Saignes, Thierry, "Chiriguanos, Jésuites et Franciscains: généalogie du regard missionnaire", en *Anthropologie et Missions en Amérique*, Paris, Editions du Cerf, 1985.

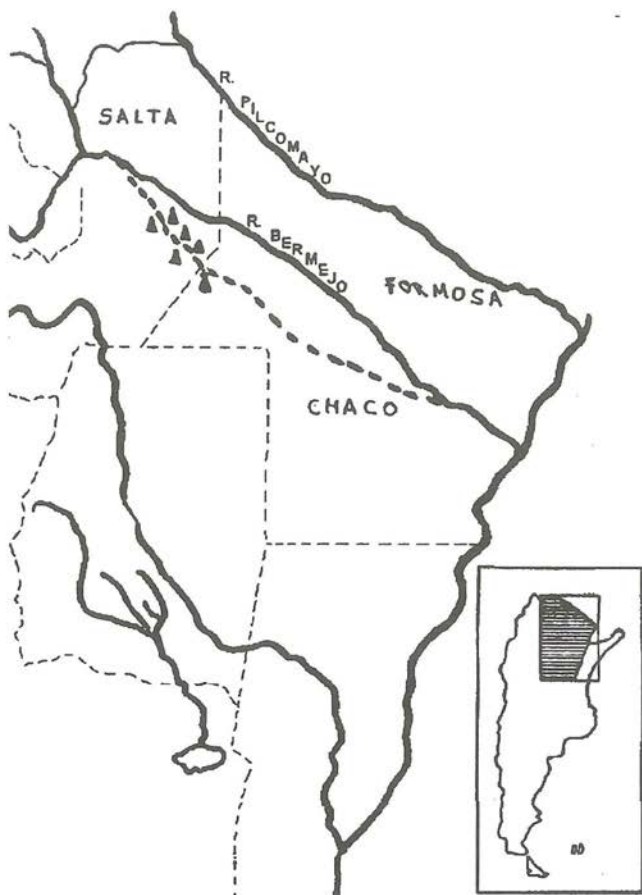
Sweet, David, "The Ibero American Frontier Mission in Native American History", en Langer, E. y Robert Jackson (eds), *The New Latin American Missions History*, University of Nebraska Press, 1995.

Teruel, Ana y Daniel Santamaría, "Fronteras y mercados: la economía de la misión de Miraflores en el Chaco salteño", en *Siglo XIX*, Nro 15, enero-junio 1994. México, 1994.

Teruel, Ana, "Zenta y San Ignacio de Los Tobas. El trabajo en dos misiones del Chaco Occidental a fines de la colonia.", en *Anuario IEHS* Nro 9, Tandil, 1994.

Trincherero, Hector H y otros, *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental (Salta y Formosa)*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992.

Von Koschitzky, Mónica, *Las telas de malla de los Wichí-mataco. Su elaboración, su función y una posible interpretación de los motivos*. Buenos Aires, Centro Editor de Etnología Americana, 1992.



## APÉNDICE

Misiones dependientes del colegio franciscano de Salta en la segunda mitad del siglo XIX

Nota: Los límites interprovinciales son los actuales.

Referencias: Antiguo cauce del río Bermejo Misiones del siglo XIX





# SOCIEDADES ANDINAS

Coordinadora: Miriam Salas



## Del "debate" de la perpetuidad a Taqui Oncoy y un movimiento comunero peruano

Thomas Abercrombie

A través de varios documentos provenientes del AGI Sevilla, ofrezco nuevos datos que alumbran la recepción indígena de los argumentos de Polo Ondegardo y Santo Tomás a cerca de la propuesta encomendera destinada a perpetuar y extender la institución de encomienda. Sugiero que la contraoferta hecha por los caciques a través del poder entregado a Las Casas, junto con otras respuestas ante jueces españoles, constituyeron pasos iniciales hacia el movimiento más radical conocido como Taqui Oncoy. Utilizo detallados testimonios recogidos en el Cuzco después de estallar disturbios promovidos por "el debate" de la perpetuidad, debido al cual fue procesado un traductor delegado por Santo Tomás por su "mala interpretación". A través de sus testimonios, mostraré que esa traducción, bien lascasiana, llevó a los caciques de toda la zona a un estado de desesperación. Sugiero además que la idea que los caciques captaron de la encomienda perpetua, aunque no exacta, era compartida de buena manera con la de los "soldados", mestizos, y otros no encomenderos de la época. Para ellos, la encomienda perpetua les rememoraba la institución española de señorío, de la que ya tenían una imagen negativa. Arguyo que el señorío, sin embargo, sirvió a los encomenderos de modelo en su propuesta de perpetuidad. La explicación de esta propuesta por Polo y Santo Tomás, entonces, suscitó una reacción inicial no solamente entre caciques, sino entre toda la gente "suelta y plebeya" de Cuzco, que respondió con una retórica antiseñorial de "libertad y comunidades", rememorando a la revolución comunera castellana de los años 1520-21. Luego demostraré que



la retórica de los caciques al momento de entender la propuesta de perpetuidad es consonante con la de los promotores del Taqui Oncoy. El amplio proyecto económico de caciques, el radical proyecto político-religioso de los activistas de Taqui Oncoy y el desesperado tono milenarista de ambos son dos lados de una misma moneda. Los encomenderos intentaban utilizar esta moneda, forjando del sudor indio, para comprar vasallos indios y terrenos señoriales, pero caída al suelo, la repercusión de su impacto advirtió a los indios el intento español de avasallarlos. También despertó en este momento la enemistad entre los estamentos sociales, que los demás españoles pensaban haber dejado en la península ibérica.

# Las sibilantes castellanas y quechuas en la *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*

José Alejandro Cárdenas Bunsen  
Pontificia Universidad Católica del Perú

## 1.- Introducción

La presente monografía persigue el propósito de reconstruir el sistema de sibilantes de los redactores de la *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*. Para el efecto, evaluaremos el texto sobre la base de una copia fotostática del original, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid bajo la signatura 3169 de la Sección manuscritos de América.

## 2.- Preliminares Metodológicos

El peso de las afirmaciones que se han de formular en el curso de las siguientes páginas descansa en los siguientes presupuestos de trabajo:

A.- El corpus está formado por todas las ocurrencias de grafemas sibilantes en posición inicial, interior o final tanto en el léxico castellano como en el quechua.

B.- Postularemos que en lexemas castellanos las diferencias gráficas entre los siguientes pares: <s> / <-ss->, <ç> / <z>, <x> / <j-i>, fijados con criterio fundamentalmente fonético por el canon alfonsí, representan diversos segmentos sibilantes, cuyas características intentaremos precisar. Estas convenciones ortológicas gozaron de una vitalidad que persis-

tió hasta mucho tiempo después de la pérdida de las oposiciones fonológicas que originalmente las motivaron.

C.- Para determinar si la representación grafémica en lexemas castellanos es consecuente con el canon alfonsí, interpretaremos cada caso según su etimología.

D.- Para el caso del quechua, la correspondiente interpretación estará basada en la coincidencia del lexema con los vocabularios de fray Domingo de Santo Tomás y de Diego Gonzales Holguín. Ambas fuentes tienen una ortografía notablemente sistemática, fijada con los criterios fonéticos de la época, que ofrecen bastante seguridad para deducir el segmento representado.

Por la naturaleza del corpus recogido, en gran parte formado por topónimos y antropónimos no consignados en ninguna de las fuentes mencionadas, acudiremos también a otros testimonios para evaluar la grafía. Si bien esto último nos enfrenta a un terreno sumamente heterogéneo e inseguro, es el único camino disponible para averiguar la consistencia de la documentación.

### 3.- El autor.

En la relación, don Juan de Santa Cruz Pachacuti se declara natural de "los pueblos de Santiago de Hanan Guayua y Hurin Guayua Canchi de Orcosuyu, entre Canas y Canchis" (f.1) y descendiente de los curacas principales de dicha provincia a quienes reconoce como los primeros en hacerse cristianos. Aparte de estas noticias proporcionadas por el mismo, no se tienen más datos biográficos suyos.

La relación fue escrita durante la primera mitad del siglo XVII hacia 1613, lo cual la hace contemporánea del *Primer nueva corónica y Buen Gobierno de don Felipe Guamán Poma de Ayala*.

#### 4.- La situación del castellano.

La ortografía castellana tiene sus orígenes en la ortografía latina, que, en el transcurso de los siglos, sufrió diversas modificaciones, especialmente para poder acomodarse a los nuevos sonidos ajenos al latín, pero propios de las nacientes lenguas romances.

En la tradición castellana, tras un periodo de amplísima vacilación ortográfica, la labor emprendida por el rey Alfonso X el Sabio y su grupo de colaboradores en la cancillería real, logró una relativa fijación ortográfica regulada principalmente con un criterio fonético.<sup>1</sup> En el terreno de las sibilantes dicho canon mostraba la siguiente configuración:

la fricativa apicoalveolar sorda /s̊/ se representó mediante <-ss-> en posición intervocálica; su correspondiente sonora /z̊/ con <-s-> en la misma posición.<sup>2</sup>

Para la africada dorsodental sorda /ʃ̊/ se utilizó <ç>; mientras que para su correlato sonoro /ʒ̊/ <z><sup>3</sup>.

Finalmente la fricativa dorsopalatal sorda /ç̊/ gastó el grafema <x> frente a los varios <j>, <i>, <g> representantes de la sonora correspondiente /ʒ̊/<sup>4</sup>.

Ciertamente aun luego de la fijación de este patrón, la ortografía no quedó regulada por criterios similares a los moder-

---

1 Cf. Cuervo (1948).

2 La apicoalveolar fricativa sorda /s̊/ procedía de la /s/ latina sorda en posición inicial, postconsonántica e implosiva, así como de otros contextos: asimilación y absorción del grupo -ns- (*mensa* > *mesa*, *ansa* > *asa*), del grupo -rs- *dorsum* > *dossum* > *suso*. En posición intervocálica, la /s/ latina se sonorizó /z̊/ como *rosa* y *preso*. En consecuencia, la distinción ortográfica <-s->/ <-ss-> solamente era pertinente en dicha posición (Vide Lapesa § 18, 53).

3 Sus orígenes están detalladamente descritos en Menéndez Pidal (1968, §. 342, 3a).

4 Menéndez Pidal (1968, § 35 bis 3).



nos. Hubo en toda época una importante dosis de inestabilidad atribuible a una gama más o menos extensa de motivaciones, entre otras, el mayor o menor dominio ortográfico del escribiente, su extracción dialectal, las sucesivas transformaciones operadas en este subsistema de la lengua, el tipo de texto.

Este sistema de seis sibilantes someramente esbozado arriba se empezó a resquebrajar en lo concerniente a la sonoridad en los principios del siglo XV<sup>5</sup>. Tras el ensordecimiento, la coincidencia entre /z̄/ - /s̄/, /ẑ/ - /ŝ/, /ż/ y /ṡ/ repercutió en confusiones ortográficas entre <-s-> - <-ss->, <z> - <ç> y <i, j> - <x>. Posteriormente en Sevilla y la costa atlántica andaluza, las africadas /ẑ/ y /ŝ/ perdieron su rasgo oclusivo y devinieron en dos segmentos fricativos variablemente articulados en la zona dental o interdental, que empezaron a superponerse al dominio de las apicoalveolares /z̄/ y /s̄/<sup>6</sup>. Estas últimas fueron eliminadas después en favor de las dorso dentales o interdentales, fenómeno conocido durante los siglos XVI y XVII como *çeçeo* o *zezeo*. De esta manera, los cuatro segmentos se redujeron en Andalucía a una única sibilante, cuyas variedades articulatorias puden reducirse fundamentalmente al punto dental o interdental. En cuanto a la pareja /ṡ/ - /ż/, una vez ensordecida, se velarizó durante el primer tercio del siglo XVII y desembocó en la actual /x/.

Como se sabe, el momento de descubrimiento de América coincidió con la etapa en que se producía este proceso acelerado de reducción en el sistema de sibilantes. A pesar de ello, la

---

5 Cf. Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, diversos párrafos (§723, 925 d). Algunos autores adelantan esta cronología hasta la segunda mitad del siglo XIV. Como todo cambio lingüístico, el ensordecimiento no se produjo simultáneamente en todas las regiones. Lo confirma el judeo español y las conservación de /z/ en el sur de Salamanca y el norte de Cáceres. Al respecto, vide Ariza (1994).

6 Es ocioso discutir si precedió el ensordecimiento o la desafricación, pues en algunas regiones se consolidó primero el ensordecimiento y en otras la desafricación (Ariza, *ibidem*).

ortografía, fijada por el canon alfonsí<sup>7</sup>, siguió manteniendo la distinción hasta siglos en los que ya no quedaban restos de las antiguas oposiciones.

En Hispanoamérica arraigó en todo el continente un sistema compuesto por una única sibilante. Tempranamente los documentos del español isleño indican un seseo bastante extendido, que sin embargo no excluye la posibilidad de hablantes que en etapas posteriores migraran de otras zonas de la península e impusieran sus hábitos articulatorios. De acuerdo con esto, en el conglomerado de variantes diatópicas y diastráticas que coexistían en América hubo hablantes que trajeron y/o conservaron la distinción articulatoria, cuyos restos aún pueden localizarse en pocos relictos léxicos<sup>8</sup>.

En el caso peruano la primera introducción significativa del español se produjo en 1532, etapa segunda en la formación del español americano<sup>9</sup>. Los documentos de la época muestran un uso de las grafías que dejan percibir un proceso extendido de ensordecimiento y de seseo. No obstante la competencia del escribiente en el dominio de la ortografía podía disfrazar sus usos reales, aunque lo más frecuente es que en una época de cambio, de poca fijación normativa, de contacto de lenguas, los usos ortográficos vacilantes sean delatores del sistema de base que servía al escriba en su hablar. Más aún en el caso de un bilingüe como Don Juan de Santa Cruz Pachacuti y Yamqui Salcamaygua.

Sibilantes Ápicoalveolares.

La oposición de la sibilante apicoalveolar fricativa sorda /

---

7 Sin embargo, esta ortografía no era del todo homogénea y, lo más probable, es que se restringiese a ciertos registros de la lengua. No obstante, el criterio fundamental para la fijación fue el fonético y por la extensión y prestigio del canon es el punto de referencia más seguro.

8 Cf. Caravedo (1992).

9 Sigo la periodificación propuesta por Guitarte (1978).

š/, representada por -ss- en posición intervocálica, con su correspondiente sonora /z/, representada por -s- en posición intervocálica, no existe en el habla de Santa Cruz Pachacuti. Las grafías muestran un estado consumado de ensordecimiento y una distribución ortográfica tan vacilante que los casos coincidentes con la ortografía esperable se deben interpretar como muestras de la fijación gráfica de la palabra y no como el testimonio de la vigencia de la oposición.<sup>10</sup>

El corpus total de grafías <-s-> y <-ss-> asciende a 153 ocurrencias.<sup>11</sup> De todas éstas, 52 (33,9%) grafías corresponden a <-s-> y 101 (66 %) a <-ss->. Además, de las 52 grafías sonoras <-s-> solo 18 (34,6%) ocupan el lugar esperable según el patrón alfonsí. Las otras 34 (65,3%) ocupan el lugar de <-ss->, de <ç> o de <z>.

En el caso de la grafía sorda <-ss->, 41 (40,5%) ocurrencias corresponden a lo esperable. Las 60 restantes ( 59,4%) ocupan el lugar de <-s-> o de <ç> o de <z>. Las cifras arrojan pues un estado avanzado de ensordecimiento y de seseo.

#### Alternancias.

Aparte es relevante anotar la alternancia de algunas representaciones con <-s-> y <-ss-> en ciertos contextos sumamente significativos. Es el caso del pretérito imperfecto del subjuntivo, cuya representación mantuvo fuertemente, hasta épocas muy posteriores a la pérdida de la oposición, la grafía original <-ss->, correspondiente a la representación latina del pluscuamperfecto del subjuntivo que posteriormente adoptó en romance el valor imperfecto. Pues bien, el cronista utiliza dicha forma verbal en 16 ocasiones de las cuales solo en 5 (31,2%) se

---

10 Podría tratarse también de una realización parcial de la oposición de tal manera que en algunos casos se mantuviese, pero la indistinción tan extendida en contextos de fuerte distinción ortográfica, como el pretérito imperfecto del subjuntivo por ejemplo, hace pensar en un estado total de indistinción.

11 Incluyo también las grafías seseosas en este computo.

adopta la representación <-ss->. El resto se representa mediante <-s->. Similar tratamiento recibe el sufijo culto superlativo -íssimo, empleado en 5 ocasiones correctamente y en 2 con representación <-s->. Hay además varios casos de alternancias gráficas como es el caso de bisibles(4) y bissiblemente (3v), o de cosas (1) y cossas (8, 11v). Los casos mencionados no dejan dudas sobre la completa pérdida de la sonoridad.

Sibilantes dorso-dentales.

La oposición de la sibilante dorso-dental africada sorda / $\hat{s}$ /, gráficamente <ç>, con la sonora correspondiente / $\hat{z}$ /, gráficamente <z>, también ha desaparecido del habla del cronista como lo prueba el análisis del corpus. Las representaciones de las sibilantes mencionadas ascienden a 242 de las cuales 45 (18,5%) están representadas con <z> y 197 (81,4%) con <ç>.

En lo que concierne a las formas representadas con <ç>, 150 (76,1%) corresponden a la grafía esperable, es decir, el resultado proveniente de los contextos consonánticos con yod TY o CY. Las 47 (23,8%) restantes corresponden a antiguas realizaciones sonoras o a confusiones con las apicoalveolares.

En cuanto a las representaciones de la africada sonora / $\hat{z}$ /, 42 (89,3%) corresponden a la ortografía esperable. El resto, (10,6%), corresponde a realizaciones sordas. De lo anterior se deducen tanto el completo ensordecimiento de la oposición como el buen dominio ortográfico del escriba.

Grafías seseosas.

Es posible que, habiéndose producido un estado avanzado de desafricación, el timbre resultante de la sibilante / $\underline{s}$ / fuese muy inestable como para distinguirse nítidamente del apical / $\overset{\circ}{s}$ / de manera tal que se reforzara el estado de seseo. Las grafías seseosas aparecen en ambos grupos de sibilantes. Por un lado aparece la <ç> o la <z> en el lugar de <-s-> o <-ss->; por otro lado, <s> o <-ss-> en el lugar de <ç> o <z>. Recogemos seguidamente algunos casos: anochesiendo(3v), desendiente (6), deçendencia (26), entonses (7), acresenta-



mientos (8), rayses (8v), disiendo (11v), desendientes (12), consierto (20v), resio (34), alcanssar (14), anochesse (14), envejesse (17v), trompessa (18v), granisso (21), calssar (20v), resio (42), promeça (1v), perçiguieron (1v), desçendiente (2), çer (2), desendencia (2v), caçi (4), hermoço (5), vezes (4), veses (9), çeñas (7), demaçadamente (11), meçes (23v), preçedios (23v).

Sibilantes dorso-palatales.

La oposición de la dorso-palatal fricativa sorda / $\text{ʃ}^{\text{v}}$ /, representada <x>, con su correspondiente sonora /z/, representada por <i ~ j ~ g>, presenta una situación diferente de las anteriores. De las 53 grafías que antiguamente representaron la oposición solo tres (5,66%) no se ciñen a lo esperable. Por algunas alternancias truxo (15) /trujeran ( 10-11), dexó (16v)/dejar, se deduce el ensordecimiento. En cuanto al punto de articulación la interpretación ofrece dos alternativas o se mantenía aún la palatalidad del segmento concernido / $\text{ʃ}^{\text{v}}$ / o estamos frente a un espejismo ortográfico.

## 5.- La situación del quechua

Hasta finales del siglo XVII, el quechua sureño tuvo dos segmentos sibilantes sordos: uno dorsal / $\text{ʃ}^{\text{d}}$ / y otro apical / $\text{ʃ}^{\text{a}}$ / consistentemente transcritos como <ç, c (e,i)> y <s, ss> en las fuentes clásicas de la colonia.

El cruce de información entre los datos filológicos, procedentes en su mayoría de los trabajos gramaticales de fray Domingo de Santo Tomás y de Diego González Holguín, y los dialectos actuales hacen posible reconstruir para el protoquechua una oposición entre \*/ $\text{ʃ}^{\text{a}}$ / y / $\text{ʃ}^{\text{d}}$ /. La actual sibilante palatal de los dialectos centro-norteños sería una innovación.<sup>12</sup>

---

12 Cf. Manheim ( 1986, Cap. VII), Landerman (1982) y Cerrón-Palomino (1987 y 1989). Este último investigador postuló en el trabajo de 1987 con

Antes de presentar el corpus comparado, debe advertirse que el material disponible para realizar el cotejo es heterogéneo. La composición de nuestro corpus es mayoritariamente un conjunto de topónimos y antropónimos ausentes de los repositorios lexicográficos clásicos. Hemos recurrido a otras fuentes escritas con la guía de la última edición de la *Relación de Antigüedades* (1995).

Citamos la fuente en los casos en que nos ha sido accesible; en otros utilizamos la ficha consignada en el índice de la última edición.<sup>13</sup>

## 6.- Conclusiones

1.- La sibilante castellana, como lo demuestran las confusiones gráficas, es única. Se trata sin duda de un segmento sordo, lo que se deduce también del uso que tienen las grafías en quechua. En cambio, no es absoluta la precisión sobre el punto de articulación. Posiblemente habría una cierta inestabilidad entre una articulación apical /s̺/ frente a otra dental o interdental /s̺/, que procedía de la desafricación de /s̺/.

2.- Respecto a las sibilantes quechuas, el testimonio gráfico tampoco permite una absoluta certeza. No es absolutamente sistemática la transcripción de la oposición /s̺/ apical versus /s̺/ dorsal. En la relación, los redactores transcriben consistentemente la oposición en un 75% de los casos, si admitimos como indicio la cuantificación y también la validez de la concordancia con otros testimonios de época. En razón de otras huellas gráficas, verbigracia duplicaciones consonánticas para representar segmentos glotalizados y aspirados, confusión r/l, proveniencia léxica, postularemos que el tipo predominante

---

las evidencias actuales una oposición /s̺/ - /s̺/. Tomando en cuenta los datos filológicos reformulé su posición por la citada en (1989).

13 Inclusive con tan valioso auxilio hemos llegado a enfrentarnos con algunos casos sin huella documental. Esperamos subsanar estas lagunas en un trabajo posterior.

del quechua de la relación es el sureño. Aceptada esta hipótesis, que requiere algunos refinamientos no culminados aún, podemos pensar que el timbre de las sibilantes serían los mencionados líneas arribas, es decir, apical y dorsal.

3.- La situación esbozada en el par de incisivos anteriores debe imaginarse en un contexto de fuerte interferencia surgida por el contacto lingüístico entre el quechua y el español. No cabe duda de que ambos redactores son bilingües, condición que se trasluce en diversos aspectos fonéticos y morfosintácticos del texto: vacilaciones vocálicas en sílaba tónica, ensordecimientos consonánticos, apariciones antietimológicas de clíticos ajenas a cualquier otro dialecto del español, etc.

Si bien no es posible hallar huellas directas de interferencia en el terreno de las sibilantes, no obsta considerar un tipo de interferencia indirecta que podría explicar la inseguridad gráfica de la escritura del texto y que podría haber tenido un correlato en la pronunciación virtual del mismo. Según lo anterior, podemos pensar que las sibilantes en lexemas castellanos fuesen en ocasiones articuladas con el punto de articulación quechua, sobre todo si pensamos que ambas lenguas contaban con un segmento apical sordo /s̠/. Esta situación podría haberse extendido también a las otras sibilantes /ʃ̠/ y /s̠/.

4.- En cuanto a la pareja final /s̠/ y /z̠/, no hay pruebas en la relación de que se hubiesen velarizado. Podemos afirmar, en cambio, que sí se habían ensordecido.

---

14 Las siglas abrevian lo siguiente :

PY= Pachacuti Yamque

ST= Domingo de Santo Tomás

GH= Gonzáles Holguín

LB= Ludovico Bertonio

AL =Otras fuentes.

Las otras siglas también provienen de esa edición.

## 7.- BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Amado

(1958) *De la pronunciación medieval a la moderna*, Madrid (Gredos).

Ariza, Manuel

(1994) "*De la llamada revolución fonológica del siglo de oro*" texto mimeografiado de la ponencia presentada al Congreso de Historia de la Lengua en Soria.

Bertonio, Ludovico

(1984) *Vocabulario de la lengua aymara*, Cochabamba (Ceres, Ifea, Musef).

Cerrón Palomino, Rodolfo.

(1987) *Lingüística Quechua*, Cuzco. Bartolomé de las Casas.

(1989a) "*Reconsideración del llamado quechua costeño*" en Cerrón Palomino y Enrique Ballón (editores), pp. 179-242.

Cerrón-Palomino, Rodolfo y Enrique Ballón Aguirre (editores)

(1989b) *Diglosia lingüo literaria y educación en el Perú. Homenaje a Alberto Escobar*, Lima (CONCYTEC - GTZ)

Corominas, Joan

(1954) *Diccionario crítico-etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid (Gredos).

Cuervo, Rufino José

(1948) *Disquisiciones sobre filología castellana*, Buenos Aires (El Ateneo).

González Holguín, Diego

(1989) *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*, Lima (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)



Guitarte, Guillermo

(1978) *Siete estudios sobre el Español de América*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Landerman, Peter.

(1982) *Las sibilantes castellanas, quechuas y aimaras en el siglo XVI: Un enigma tridimensional*. En Cerrón Palomino, Rodolfo (Comp.) *Aula Quechua*, pp 203-234.

Lapesa, Rafael

(1958) *Historia de la lengua española*, Madrid (Gredos)

Lope Blanch, Juan Manuel.

(1985) *El Habla de Diego de Ordaz*, México (Universidad Autónoma de México)

Manheim, Bruce

(1987) *The language of the Inka since the spanish conquest*. Chicago

Menéndez Pidal, Ramón.

(1968) *Manual de gramática histórica española*, Madrid (Espasa-Calpe).

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de

(1993) *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*. Edición de Pierre Duviols y César Itier, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

1995 *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, Lima, Fondo de Cultura Económica.

Rivarola, José Luis.

(1990) *La Formación Lingüística de Hispanoamérica*, Lima (P.U.C.P.).

Santo Tomás, Fray Domingo de

(1951) *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima

(Instituto de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

- (1995) *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú*, Cuzco (Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas").

## Relaciones entre negros e indios en el Valle de Chicama, 1565

Juan Castañeda Murga

La ponencia que presentamos está basada en un proceso judicial que se le siguió a tres negros por una serie de cargos como cimarronaje, robo y violaciones. La información vertida por los testigos en esta causa provee abundante información acerca de la sociedad indígena del valle de Chicama antes de la creación de las reducciones.

Podemos separar a los testigos en cuatro grupos: uno estaría formado por los indios residentes del pueblo de Yalpa, quienes en dos oportunidades sufrieron el robo de sus pertenencias. Un siguiente grupo formado por indios que vienen a Trujillo desde Zaña y Cajamarca respectivamente llevando ropa de tributo. El tercero estuvo formado por dos indias que fueron raptadas cuando van camino desde Trujillo al ingenio de Chicama. Y un último grupo fueron los españoles.

### “El Rancho del pueblo de Yalpa”

Yalpa era un asiento de indios que se ubicaba en la margen norte del valle de Chicama, cerca de Licapa (Zevallos 1993:83). En 1538 fueron encomendados a Francisco de Fuentes y Guzmán. A su muerte acaecida en 1558 pasaron a poder de su hijo Francisco de Fuentes, el mozo (Zevallos 1996: 149-152). Posteriormente, entre 1566 y 1568 los indios de la parcialidad de Yalpa fueron reducidos en el pueblo de San Salvador de Paiján. Considerando que la fecha del documento es anterior a

la creación de las reducciones, pensamos que Yalpa era un asiento prehispánico.

Poseían los Fuentes en Licapa un pequeño obraje y es probable que los indios de Yalpa laboraran allí como mitayos. Conociendo la habilidades tejedoras de sus pobladores, no es gratuito entonces que los negros Francisco y Gaspar hayan escogido este pueblo para asaltarlo.

El hecho ocurrió una noche de setiembre de 1565<sup>1</sup>. Los negros Francisco y Gaspar, armados de una lanza y espada respectivamente, incursionaron en Yalpa, realizaron su trabajo casa por casa llevándose mantas, piezas de ropa, dinero, lana hilada. Un testigo se queja de que le tomaron "*las chaquiras de su muger de gueso*". Asimismo de la casa de don Tomás, uno de los principales del pueblo, tomaron "*diez piezas de ropa*" y mataron a su madre. Todo lo requisado fue envuelto en dos fardos y huyeron hacia el río Chicama "*desde donde abian benydo*". Horas después, los indios se organizaron y salieron en persecución de los cimarrones y siguiendo sus huellas notaron que se dirigían hacia el río Chicama en dirección al mar<sup>2</sup>. Era de mañana cuando encontraron a los facinerosos descansando y les acompañaba otro cimarrón nombrado Antonio<sup>3</sup>. Tras una gresca, los indios terminaron huyendo sin poder recuperar nada.

---

1 En las informaciones tomadas a los indios de Yalpa, declararon que el 28 de noviembre de 1565 ocurrió un primer rancheo "*puede aber 2 meses poco más o menos...*" Posteriormente al mes volvieron a incursionar en el pueblo.

2 Juan Amyopomamo dice "*fueron por el rrastro yban rrastreando rrastro*". Otro declarante Baltazar Cosconamo afirma que "*fueron por el rrastro y pisadas de los negros*".

3 Era otro cimarrón de feo aspecto, le había sido cortadas la nariz y las orejas. Había estado en Nicaragua en donde su amo un español le había le cortó un pesazo de nariz la sohaso y comió. En el Perú fue esclavo del carretero Diego Pérez, del que se huyó en mayo o abril, y anduvo por las sierras de Cajamarca tomándole a los indios "*ciertas piezas de rropa*". Al ser capturado el corregidor de la villa de cajamarca, Don Pedro de los Ríos le condeno a recibir "*cien azotes y desorejado por los hurtos y daños que hacía a los indios*". Huyó nuevamente cuando era conducido de Cajamarca a Trujillo para ser entregado a su amo.



Al mes siguiente ocuparon nuevamente el pueblo, entraron en la casa de don Gonzalo, el cacique principal, quien en esos momentos no se encontraba allí, y tomaron toda su ropa<sup>4</sup>. Don Gonzalo, decidido a recuperar lo suyo, salió con sus indios armados de piedras y palos en busca de los ladrones<sup>5</sup>. Horas más tarde dieron con ellos y pelearon. Los negros, al verse desbordados por el número de indios y con heridas de leve consideración, huyeron llevando consigo sólo un ovillo de lana.

De lo expuesto anteriormente notamos dos elementos: tras el *primer rancheo*, Don Gonzalo no participa en la persecución de los negros, ninguno de los testigos lo menciona en esa acción ni tampoco destacan si su casa fue salteada. Al parecer, quien dirigió a los indios en aquella ocasión fue don Tomás. No se menciona que los indios fueran armados. Los informantes mencionan que, tras encontrarlos: *"arremetieron los dichos negros con las espadas de este tº y los demás yndios los cuales hecharon a huir porque. no los matasen y los negros amenazaron que los habían de matar y así de myedo se bolbieron a su tierra"*.

En la segunda incursión, el objetivo de los negros es la casa de don Gonzalo. En el año que sucedieron estos acontecimientos (1565) don Gonzalo estaba sujeto a don Francisco Nuxar, cacique principal de Licapa (Zevallos 1992 :160; Ramírez 1995: 250 y ss). En el documento que estudiamos a este indio se le menciona solamente como principal, sin especificar si se trataba de una primera persona o segunda persona de su parcialidad. Pensamos que fue primera persona de su parcialidad por las siguientes razones: En la primera incursión su casa es respetada. Pensamos que fue así por el prestigio que tenía frente a sus indios. No olvidemos que había sido él quien hacía

---

4 Refiriéndose a las cosas que le tomaron a don Gonzalo, los testigos refieren lo siguiente, don Tomás, indio principal: *"Todas sus mantas y camysas y jubones"*; Juan Amyoponamo: *"Tomaron toda su rropa"*; Gaspa Yslla Ep: *"Le hurtaron todo su hato y rropa"*.

5 *"Fueron tras los negros con palos y ondas y piedras"*, declaración de Juan Anyoponamo.

treinta años había matado al principal de los indios de Malabrigo por no sujetarse la cacique principal (Ramírez Op. Cit). El asalto exclusivo nos sugiere que los negros sabían que como principal tendría más ropa que los otros. Finalmente, pensamos que son su prestigio y su autoridad los que motivan a los indios a luchar decididamente contra los negros y recuperar sus cosas.

Ya Ramírez (Op. Cit., 253) ha sugerido que un señor es temido y respetado por su valor, liderazgo y que por ello podía conseguir el apoyo de otros señores mejorando así su estatus y poder.

### El salteamiento de indios viajeros

La ciudad de Trujillo fue cabeza de distrito de encomiendas y por ello acudían los indios arrieros llevando los objetos que tributaban, siendo lo principal de ello la ropa de tributo. Estos ocasionales viajeros fueron blanco preferido de los cimarrones. Alonso Tanta Chobán<sup>6</sup> fue uno de ellos. Venía desde Cajamarca junto con Catalina su mujer, quien llevada a costas seis piezas de ropa, y otra india llamada Ynés. Llegando al tambo de Aracena<sup>7</sup>, fueron asaltados por los negros. Alonso peleó con Francisco y terminó herido en el brazo. Intentaron llevarse también a Catalina, quien llorando imploraba: "*Que por amor de Dios no le tomase la ropa y que le daría su cuerpo*". Impresionado Francisco por esas palabras, la soltó, pero su compañero terminó abusando de ella. Debemos destacar que la zona donde se desarrollan estos acontecimientos, es decir entre Sausal y Cascas, fue a lo largo del virreinato refugio de cimarrones.

Otros afectados fueron indios de Chuspo, arrieros de doña

---

6 Era indio de Cajamarca, sujeto al principal de Guachatanta

7 Aracena estaba "*cuatro leguas arriba de Chicama*". "*En lo dizen cerca de cascas*", ART, Co, Pedimentos, Leg 280, exp. 3617.

Elena de Paz<sup>8</sup>, que venían desde el corregimiento de Zaña con cuatro carretas cargadas de cal y "*cuatro fardos de ropa grande y uno chiquyto*". Cuando llegaron a un pueblo llamado Senq Chupo (o Chupa) cerca de la desembocadura del río Chicama<sup>9</sup>, salieron los negros y les arrebataron dos fardos. El área, que en aquella época estaba rodeada bosque<sup>10</sup>, ofrecía el lugar propicio para escondite. En más de una ocasión allí mismo asaltaron a otros arrieros que venían de Jayanca o Tucume.

Otros lugares en donde asaltaban fue el tambo real de Chicama<sup>11</sup> y el camino que va del valle de Chicama a Huanchaco en un punto cerca del cerro Campana<sup>12</sup>.

Como vemos, existe una preferencia por el robo de ropa<sup>13</sup> a los indios. Ello se explica porque la ropa de tributo era de fácil salida. Zevallos (1973:112) ha señalado que la ropa de tribu-

---

8 Fue hija de Don Rodrigo de Paz encomendero de Tucume, estuvo casada con el Capitán Lope de Ayala, Encomendero de Chuspo (Zevallos 1996 : 268)

9 "*... paso con las dhas carretas al río Chicama salieron 2 negros junto a un pueblo de Yndios...*", declaración de Rodrigo, indio natural de Saña. "*...y en llegando al rrio de Chicama a un pueblo...*", declaración de Diego indio carretero, "*... les salieron al camino de la mar...*", testimonio de Alonso Muñoz. Otro testigo señala que los asaltaron : "*Llegando al rrio Chicama por la mar*"

10 Los indios de Chuspo casi fueron asaltados por segunda vez, sino es por "*el principal del pueblo (Seq Chupo ?) que se dize luys cata*" les alertó que un negro los esperaba escondido en el monte. Se detuvieron y uno de ello fue a avisar a Diego de la Cruz, un español con quienes cruzaron el río y el monte

11 Carmen Vivanco (1990 :39) destaca que los tambos raras veces fueron atacados, porque eran puntos de contacto y comercialización de objetos robados. Por la información recogida no descartamos que asaltaban a las personas que se detenían allí, como fue el caso de el yerno del alcalde de Trujillo, Don Diego de Olivares

12 Declaración de Roque de Acosta, mayordomo del ingenio de Chicama

13 Hemos pesquisado otros casos de bandolerismo durante el siglo XVI en el área de Trujillo y su sierra (la antigua provincia de Huamachuco) y entre los objetos robados, destaca la ropa ; en uno de los casos fue robado desde el mismo obraje (ART, Co. Ordinaria, Leg. 147, Exp. 08 ;ART, Co. Criminal, Leg. 237, Exp. 2168)

to fue un gran negocio para los mercaderes trujillanos, quienes compraban de los encomenderos por adelantado y al precio que querían. El gran mercado era la población indígena.

## Población indígena y ropa hurtada

El destino de la ropa robada a los indios era también para indios. Después de cada robo, Francisco y Gaspar acudían al pueblo de Chamalca (también aparece como Chamarca<sup>14</sup>, llevando la ropa y se la entregaban al principal don Juan<sup>15</sup>, quien les retribuía con alimentos. Una india testigo declaró que los negros no tenían ropa *"porque todo lo que hurtaban lo daban a los indios de chamalca y a los de la mar y a don ju prencipal y a su muger que andaba bestida el y su muger de rropa que los negros le habian dado y que todo lo que tomaban lo daban a los Yndios los quales le daban chicha y gallinas y otras comidas"*.

A partir de la cita anterior podríamos decir que se trata solamente de un toma y daca, pero en el documento existen elementos que nos llevan a considerar que los indígenas de Chamalcan no hacían sino repetir una práctica ancestral: la de establecer relaciones de intercambio pero acompañadas de obligaciones. Por ejemplo, la misma testigo refiere más adelante que *"tenyan mucha amistad con ellos especialmente con el dicho don Juan Yllo y su muger e yndios de Chamarca porquestos los yncubrian y daban de comer"* o por ejemplo que en cierta ocasión cuando llegaron a Chamalca encontraron a los indios bebiendo y bailando<sup>16</sup> y los negros participaron también de la fiesta. Esa

---

14 Este pueblo se ubicaba en la margen sur del valle de Chicama, parte baja. También existe un huaca que lleva este nombre y unos predios agrícolas pertenecientes a la cooperativa Cartavio

15 Don Juan y sus indios estaba sujeto a Pedro Mache, principal de la parcialidad de la mar. Con las reducciones se trasladaron a Santiago de Cao

16 Declaración de María, india natural de Huamachuco, ladina ; había sido secuestrada junto a su hermana Beatriz durante mes y medio hasta que los negros fueron capturados



vez nuestra declarante pidió a un indio de Chamalca: *"porque tres no prendeys agora a esos negros simarrones pues están sin armas y an dexado las espadas y el dicho yndio le dixo que no que heran sus compañeros"*.

Una vez repartida la ropa, los indios debían de llevarles comida ya preparada<sup>17</sup> a su escondite. María escuchó al indio que llevaba la comida que *"francisco hera su compañero mucho tiempo"*, y vio que Francisco le deba dos piezas para él y su mujer.

Realizaron intercambios con indios que vivían dispersos en los campos de estancias y haciendas. Por ejemplo, fueron al hato de Lorenzo de Ulloa<sup>18</sup>, en donde trabajaba un indio mitayo de los Guambos junto con su mujer como ovejeros *"y tenyan concertado que obiese chicha para beber y allí estaba una yndia yunga que no la conosce y allí bebieron y se holgaron y baylaron"*.

Aunque en menor cantidad, los negros aprendieron a usar vestimenta indígena, Francisco regaló a Ana<sup>19</sup> una faja de lana *"cama chumbi de prieto y blanco y parda"*; a Domingo<sup>20</sup> le regaló una pieza de ropa para él y otra para su mujer.

Un asunto que nos llama la atención es porque los negros escogieron a los indios del litoral para llevarles la ropa. Según otra fuente (Ramírez Op. Cit.) los indios pescadores de Chicama desde tiempos prehispánicos, aunque sujetos al señor del valle, fueron renuentes a servirles y guerreaban constantemente con los indios de tierra adentro. En los primeros años de

---

17 *"Les llevaba camotes, huevos y gallinas todo cocido y dello comyan tambien les llevaba chicha"*.

18 Fue encomendero de los Guambos

19 Negra esclava que laboraba como criada domestica en casa de Bartolomé Sánchez, vecino de la ciudad de Trujillo; testimonio de Ana; indígena de Huaylas que trabajaba en la misma casa

20 Negro esclavo de doña Ana Pizarro Vda. del Capitán Diego de Mora, estaba casado con Luisa, india natural de Casma que no hablaba español

la colonización los españoles ayudaron al cacique de Chicama a someter a los indios de Malabrigo. En 1565 los principales recordaban esas rivalidades llamando a los indios pescadores de "... siempre fueron bellacos y abcaes que aunque heran sujetos al cacicado de chicama que hera el señor de todo ello nunca le servían bien y sienpre heran balientes y mataban yndios ..." (ibid. p. 212).

Esta rivalidad latente aun en 1565, año en que los negros realizaban sus tratos con los indios pescadores, será usada por los negros en su favor. Los negros confiaban en que los indios pescadores no los descubrirían<sup>21</sup> porque era ropa hurtada de sus antiguos enemigos, cuyo principal reprimió con dureza a los pescadores de Malabrigo en años anteriores.

Podemos entonces concluir que los negros habían percibido los sistemas de intercambio que aun pervivían en la zona, así como la importancia de los tejidos en el proceso de intercambio entre los indios. Producto del trato diario los negros se aculturaron con costumbres andinas, como usar la vestimenta de los indios. A ello agregamos el aprendizaje de las lenguas indígenas. Líneas arriba hemos mencionado el caso de un negro cuya esposa era una india de Casma que no hablaba español. Otro caso es el de Gaspar, una testigo señaló<sup>22</sup> que no pudo entender lo que hablaban Gaspar y un indio de Chamalca porque lo hacían en la lengua yunga.

- 
- 21 Roque de Acosta, mayordomo de ingenio de Chicama, acompañó a otros dos españoles en la búsqueda de los cimarrones y fueron "a Chacalma y a la mar y a los pueblos questan por allí y el dicho cardenas [uno de los españoles] acotó a un yndio porq. No tenya q. Ver con los negros ni les compraba nada q. don J° principal de la mar ques de p° mache a que el tratava con ellos y los yncubrian".
- 22 Beatriz, india de Guaylas, ladina, quien estuvo secuestrada junto a María en manos de los negros

## BIBLIOGRAFÍA

Ramírez, Susan

- 1995 "De pescadores y agricultores: una historia local del valle de Chicama antes de 1565". En *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*. Tomo 24, N°2, pp. 245-279.

Vivanco, Carmen

- 1991 "Bandolerismo colonial peruano, 1760-1810. Caracterización de una respuesta popular y causas económicas". En *Bandoleros, abigeos y montoneros: criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII y XX*. Carlos Aguirre y Charles Walker (compiladores), pp. 26-56.

Zevallos Quiñones, Jorge

- 1973 "La ropa de tributo de las encomiendas trujillanas en el siglo XVI". En *Historia y Cultura* 7, pp. 107-127 .
- 1992 *Los cacicazgos de Trujillo*. Ediciones de la Fundación Pinillos .
- 1993 *Toponimia Chimú. Fuentes para el estudio de la Lengua Quingnam* Vol. I
- 1996 *Los Fundadores y Primeros Pobladores de Trujillo del Perú*, Vol. I, Ediciones de la Fundación Pinillos Goicochea.

## FUENTES:

- ART, Corregimiento, Causas ordinarias, Leg. 147, exp. 08  
ART, Corregimiento, Causas ordinarias, Leg. 145, exp. 57  
ART, Corregimiento, Causas criminales, Leg. 237, exp. 2168  
ART, Corregimiento, Peticiones, Leg. 237, exp. 3617

## Indios y negros en los barrios de Lima (Santa Ana, 1795-1820)

Jesús Antonio Cosamalón Aguilar  
*Pontificia Universidad Católica del Perú*<sup>1</sup>.

Uno de los más importantes historiadores peruanos de los últimos años publicó en 1984 una importante investigación <sup>2</sup>, en la cual intentó abordar las diferentes características sociales de la ciudad de Lima entre el final del gobierno colonial y la naciente República. Este trabajo pionero, metodológica y conceptualmente en el Perú, procuró acercarse a los rostros concretos de los sectores populares limeños. A pesar del intento renovador, que en general corresponde a la totalidad de la obra de Flores Galindo, las conclusiones del libro no fueron por ese camino. La "plebe" limeña, caracterizada por el autor, terminaba asumiendo el papel asignado por la élite de la época. Una plebe enfrentada entre sí bajo términos étnicos, violenta y con una escasa solidaridad interior<sup>3</sup>, dominada por la fragilidad de su base económica y la fragmentación de intereses.

El libro destaca los enfrentamientos entre negros e indios,

- 
- 1 Este ensayo resume varios aspectos de una investigación sobre los Matrimonios indígenas en la parroquia Santa Ana entre 1795 y 1820.
  - 2 Flores Galindo, Alberto. *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*, 2a. ed., Lima: Editorial Horizonte, 1991.
  - 3 Steve Stern, Christine Hünefeldt y Paul Gootenberg, en la discusión del texto sobre la plebe, demandaban una búsqueda más amplia sobre el tema. Criticaban sobre todo el pesimismo que se cernía sobre la plebe, como la ausencia de rasgos concretos de solidaridad, que consideraban, deberían existir. Véase *Revista Andina*, Vol. 2, N°1, Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", (en adelante RA), 1984, pp. 57-72.



quienes eran prácticamente "irreconciliables", como lo afirmaba el virrey O'Higgins<sup>4</sup>. La documentación, amplia por cierto, ratifica claramente la presencia de una tensión étnica entre estos dos sectores. Todo esto llevó a Flores Galindo a caracterizar una plebe sin indios: "vivir separados" era lo que determinaba, según el autor, la vida de los indígenas en Lima<sup>5</sup>.

¿Pero fue realmente así? ¿Es verdad que negros e indios eran irreconciliables? ¿Efectivamente los indios vivían separados de la plebe? Estas preguntas justifican una revisión de las fuentes del período<sup>6</sup>.

## 1. La búsqueda de indios y negros

Una de las formas de abordar estas preguntas es mostrar las diferentes relaciones que los indios establecían en la ciudad. No se trata de presentar ejemplos aislados, pues ello no nos permitiría concluir nada. Por ello, en este trabajo se analizan los matrimonios de los indios en la Parroquia Santa Ana<sup>7</sup>, buscando cuantificar la raza o casta de sus esposas. Después mostraremos el análisis sobre los testigos que estaban obligados a llevar los novios para certificar su soltería. En estos do-

---

4 Flores Galindo, Alberto, op. cit., p.133

5 Ibid., p.145-153

6 Es importante señalar que Harth-Terré, Emilio, en *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*. Lima: Juan Mejía Baca, 1973. 173 pp., mostró la existencia de esclavos negros en manos indígenas, no sólo de caciques sino de gente del común. Sin embargo presenta pocos datos sobre una vinculación afectiva entre los dos sectores. Destaca por ejemplo el caso de un terrateniente indio que compra una esclava negra y la libera para que sea su esposa (Ibid., p.23).

7 No tenemos el suficiente espacio para justificar la elección de la parroquia. Entre otras cosas los trabajos de Cárdenas Ayaipoma, Mario, sobre todo, "Demografía del pueblo de Santiago del Cercado" en *Revista del Archivo General de la Nación*, Segunda Epoca, N° 8, Lima, 1985, pp. 79-110, han determinado una caída de la población indígena del Cercado a principios del XIX. Junto con esto Santa Ana mantiene en todo el período un libro exclusivo para los indios, probablemente la única parroquia en este tiempo con esa característica.

cumentos, realmente notables, se expresan en no pocas ocasiones los motivos por los cuales se conocen con uno o ambos novios. Finalmente, trataremos de contextualizar esa información con datos de la vida social limeña. En ellos veremos como el barrio y sus elementos (la esquina, las chinganas y las pulperías) son de vital importancia para el encuentro de indios y negros.

## 2. Historia de una relación difícil

Conozcamos un poco más sobre las concepciones que desde la élite o el poder se tenían sobre el contacto entre indios y negros. Desde el siglo XVI se buscó evitar todo contacto posible entre los dos sectores. Las leyes de Indias fueron, en el papel, bastante explícitas al respecto. En 1563, 1581, 1589, 1600 y 1646, se prohibió que vivieran en los pueblos de indios, castas, negros y españoles, pues éstos enseñaban malas costumbres a los indios. La única excepción la constituían los hijos de indias, mestizos o sambaigos<sup>8</sup>, quienes por su naturaleza podían residir en los pueblos. Desde el inicio se trató de evitar que los negros abusasen de los indios<sup>9</sup>, prohibiendo incluso que se sirvieran de ellos<sup>10</sup>.

En cuanto al matrimonio, la Iglesia Católica respetó, por lo menos en términos teóricos, hasta la publicación de la *Pragmática Sanción* en 1776, la libertad de elección de los novios<sup>11</sup>.

---

8 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*. Madrid: Viuda de Joaquín Ibarra, 1791, T. II, p.212 y ss.

9 *Ibid.*, p.278

10 *Ibid.*, p.362

11 Rípodas Ardanaz, Daisy. *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977, p.259 y ss. Sin embargo recientemente Mannarelli, María Emma, *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima. Siglo XVII*. Lima: Flora Tristán, 1993, p.129 y 212-213, afirma que para la iglesia era inadmisibles admitir matrimonios entre desiguales, pues el control sobre la elección de la pareja es fundamental para la manutención del sistema. Por el contrario Seed, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México D.F.:

Sin embargo, nunca se vio con buenos ojos la unión entre indios y negros. En fechas tan tempranas como 1541 se ordenaba procurar que los negros se casasen con las negras<sup>12</sup>.

En el siglo XVIII la ciencia de la época determinó que la participación de hombre y mujer eran decisivas y no casuales en la raza del hijo<sup>13</sup>, por lo que la inquietud de controlar la mezcla racial no fue menor. Además, estaba claramente marcada por la preocupación política. En 1782, por ejemplo, Carrió de La Vandra<sup>14</sup> cuenta lo cerca que estuvieron los españoles de sufrir una noche trágica. Los indios de Cocharcas, la mayor parte procedentes de Huarochirí, "intentaban arruinar toda la ciudad de Lima y pasar a cuchillo a todos sus habitantes". Pretendían inundar la ciudad, cosa que se evitó gracias a que un negro "amigo de los principales cómplices de la conjuración", que los denunció. Los indios habían invitado, por intermedio del visitante, a los negros a que se les unieran. El convidado aceptó el encargo, comprometiéndose a convocar a los negros de las chacras vecinas. Y "recelando de que si venían otros indios más frescos le podían asesinar se despidió de los ebrios...voló a la casa del Cura de San Lázaro su amo" y reveló el plan a los españoles, como consecuencia de lo cual siguió una fuerte represión<sup>15</sup>.

---

Alianza Editorial, 1991, p. 184-185 y 151-154, sostiene que el aumento de las castas a partir de 1720 produjo un interés novedoso en el control del comportamiento sexual sobre la sociedad, control que Mannarelli reconoce careció Lima en el s. XVII (Mannarelli, María, op. cit., loc. cit.). Esto resulta coherente pensando que la ilustración procuró controlar el "amor" por "caprichoso" e "inestable" (Seed, Patricia, op. cit., loc. cit.). Además el desorden nacía de la mezcla, de la desaparición de las barreras entre "cualidades, sexos y condiciones"; como también se entendía que los males de la sociedad provenían del debilitamiento de las diferencias sociales. (Viqueira Albán, Juan Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, p.151 y 261)

12 *Recopilación de leyes...*, op., cit., p.362

13 Hünefeldt, Christine. *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo N° 24, 1988, p.17.

14 Carrió de La Vandra, Alonso. *Reforma del Perú*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1966, p.47-49.

15 Esta conspiración ha sido reseñada en base a diversa documentación por O'Phelan, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia*

Nos interesa menos la veracidad de los hechos que la intención con que se los presenta. Según Carrió de La Vandra, Lima se salvó gracias a la traición del negro a los indios; además, el mismo negro, siguiendo al texto, estaba receloso de los indios. Interesante argumento: indios y negros no pueden unirse políticamente contra los españoles pues guardan recelos mutuos. El gran temor de la élite de Lima siempre fue ese: la unión entre indios y negros. Esta significaría una terrible amenaza sobre el poder colonial. No sólo por los términos numéricos implicados, sino, más peligroso aún, por la quiebra del orden natural, del cual se deduce el buen gobierno<sup>16</sup>.

Hipólito Unanue lo ratifica claramente en 1806. En su clásica obra sobre el clima de Lima<sup>17</sup>, sobre la base de una anécdota que vale la pena reseñar, muestra este a veces no tan ocultotemor. Al hablar de las castas, el científico limeño nos cuenta que existe la posibilidad de que se produzcan monstruosidades fruto de ello:

*"En Londres hubo un hombre hijo de europeo y de una negra, que tenía en el lado derecho el pelo y color del padre, y en el izquierdo el de la madre; una línea dividía ambos por medio del cuerpó paralela a la del pecho a la de la espalda<sup>18</sup>".*

Esta suerte de dominó humano representa el peligro de romper los esquemas naturales; es decir si se casan dos personas de distinto grupo racial pueden producir deformidades en los hijos. Incluso las personas que se casen con los hijos de ellos pueden convertir su luna de miel en una pesadilla:

*"John Klark hijo de un negro rico y de una inglesa, de la cabeza*

---

1700-1783. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1988, p.111-116

16 Rípodas Ardanaz, Daisy, op., cit., p.26.

17 Unanue, Hipólito. "Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias" en sus *Obras científicas y literarias*. Barcelona: La Académica, 1914, T.I.

18 *Ibid.*, p.82.



*a la cintura era un hermoso inglés; de la cintura para los pies un feo africano. Casó con una bella señorita que ignoraba esta deformidad, y cuando llegó a descubrirla, murió de terror<sup>19</sup>".*

Entonces se puede concluir diciendo que la mezcla racial era peligrosa no sólo por quebrar el orden social, sino porque éste se fundamentaba en el orden natural, que exigía que cada quien conservara su lugar.

Es claro que la peor de todas las mixturas la constituyen los chinos<sup>20</sup>. El viajero Stevenson reconocía que el zambo y el chino eran los más peligrosos en la ciudad, sobre todo el primero que era "*cruel, vengativo e implacable; es muy feo, como si su alma fuera expresada en sus facciones; perezoso, estúpido y provocador<sup>21</sup>".*

Resaltemos que según el mismo Stevenson "*un gran número de robos y crímenes son cometidos por esta casta [zambos] y más que por el resto, excepto el chino<sup>22</sup>"*; es decir, acusaba a la mezcla de sangre india y negra como lo peor en la ciudad. Por todo ello el aumento de las castas era considerado peligroso, pues amenazaba la estabilidad del buen gobierno.

La Corona española estaba preocupada desde el siglo

---

19 Ibid., loc., cit.

20 Debemos aclarar que en dos de las fuentes consultadas, Stevenson, William Bennet. "Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú" en Nuñez, Estuardo (Ed.) *Relaciones de Viajeros*. Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima: CNSIDP, 1971, T., 27, Vol., 3°, p.158-159 y la "Descripción de Lima (siglo XVIII)" en *Revista Histórica*, Lima, 1941, p.331 (del último tercio del XVIII), el término zambo no se refiere a la mezcla indio-negro. En el caso de Stevenson zambo es la mezcla de negro con blanco o mulato con negro. En el caso de la "*Descripción ...*" zambo se refiere a la mezcla de mulata con negro. En lo que sí existe coincidencia es en llamar chinos a los hijos de la mezcla negro-indígena. Por último los registros parroquiales consultados ratifican tal concepción, por lo que creemos que chino es la mezcla racial de sangre india con negra.

21 Stevenson, William Bennet, op., cit., p.170-171.

22 Ibid., loc., cit.

XVIII por este aspecto. La *Pragmática Sanción*, publicada en América hacia 1778, tenía en principio la intención de evitar matrimonios desiguales entre los hijos de familia<sup>23</sup>. Sin embargo, en 1803 se incluyó a negros y castas en ella. Los hombres de "*cualquiera clase del estado que pertenezcan*" menores de 25 años y las mujeres menores de 23 necesitaban del permiso paterno para casarse. Los padres podían negarlo sin dar ninguna explicación, quedando a los novios únicamente el recurso ante la Audiencia para obtener la licencia<sup>24</sup>.

Se puede concluir afirmando que desde diversos ángulos la calificación moral y política de la mezcla racial entre indios y negros la calificaba de manera muy drástica, relegándola al último lugar de la sociedad, donde están los delincuentes que hacen peligrar el orden social.

### 3. Matrimonios entre indios y negros

En esta sección analizaremos los libros de matrimonios pertenecientes a la parroquia Santa Ana entre 1795 y 1820. Como se dijo al inicio, queremos determinar la raza de las esposas de los indios, razón por la cual la fuente sólo nos es útil hasta 1820, pues a mediados del año siguiente se elimina la condición "indio" de los registros, gracias a las medidas del libertador José de San Martín. Por otro lado, seguiremos únicamente a los indios hombres, pues ellos eran los que determinaban el lugar de inscripción de la partida de matrimonio.

En la tabla número 1<sup>25</sup> se muestra el total de hombres registrados, que suman 2,026. En primer lugar hemos separado los totales por grupos, que no necesariamente representan razas o castas. Los blancos agrupan a los españoles americanos o

---

23 El mejor análisis legal en Rípodas Ardanaz, Daisy, op. cit., y la mejor indagación sobre sus efectos reales en Seed, Patricia, op. cit.

24 Rípodas Ardanaz, Daisy, op. cit., p. 271 y ss.

25 Las tablas y mapa van al final del presente ensayo.

peninsulares, los don a los que usan ese título sin ninguna otra referencia. No son necesariamente blancos. Existen casos evidentes en que indios usan el "don"<sup>26</sup>. Por ello hemos preferido dejarlos en un conjunto aparte. Luego agrupamos a los negros en categorías de esclavos y libres, para finalmente colocar los registros que no consignan datos.

El interés se centra en los matrimonios de los 351 indios hombres. La tabla 2 muestra el grupo o casta de sus esposas. Las esposas indias definitivamente son la mayoría (74.36%), pero si agrupamos a las esposas de raza negra, libres y esclavas obtenemos que el 13.19% de los indios se casó con esposas de origen negro<sup>27</sup>. Esto significa aproximadamente que por lo menos 1 de cada 10 indios se casó con una esposa negra. ¿Es esto mucho o poco? Podemos intentar dar una respuesta.

Como se afirmó antes, el hombre determina el lugar de inscripción de la partida, por lo que revisando los libros de matrimonios de indios de San Lázaro 1817-1819 (únicas fechas

---

26 Un caso notable es Dn. Mariano Carranza, indio que incluso llega a ser regidor del Cabildo de Lima y que dejó 52,000 pesos de herencia en bienes. Véase Archivo General de la Nación (en adelante AGN) Protocolos Notariales, Faustino de Olaya N°551, 12-11-1817, f.400-403v, AAL, Libro de Bautismos de españoles y mestizos N° 12 f.382 6-06-1814, y Libro de matrimonios de indios y esclavos 25-04-1808.

27 No podemos discutir esto con amplitud pero debemos señalar que McCaa Robert, Schwartz Stuart B. y Grubessich, Arturo. "Race and class in Colonial Latin America: A critique" en *Comparative Studies in Society and History*, 21, London, 1979, criticando el trabajo de Chance y Taylor sobre Antequera (México) para 1792, señalan, con razón, que se debe de tener muy en cuenta el desequilibrio de sexos de una misma raza para analizar correctamente el mestizaje. Sin duda esto resulta fundamental para tener una idea clara de los matrimonios que se pueden esperar entre novios de la misma raza. Sin embargo, creemos que la limitación de McCaa, Schwartz y Grubessich está en dar demasiado peso a este dato para explicar el comportamiento de los indígenas. Véase también McCaa "Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90" en *Hispanic American Historical Review* (HAHR), Vol. 64, N° 3, Duke University Press, 1984, pp. 477-501 y Seed, Patricia. "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753" en HAHR, Vol. 62, N° 2, 1982, pp. 569-606.

que se conservan en el período que nos interesa), San Marcelo, San Sebastián y el Cercado (1795-1805), en las tablas 3, 4, 5 y 6, podemos comparar las cifras<sup>28</sup>. El promedio podría situarse alrededor del 20%, si sumamos todas las tasas, faltando analizar lo que ocurre en la Parroquia del Sagrario. Esta tasa muestra que, en la elección de pareja, indios y negras no se evitan mutuamente. Creemos que las variaciones entre parroquias pueden explicarse por una mayor o menor presencia indígena en cada espacio parroquial, como consecuencia, la experiencia diaria de convivencia con gente de color negro puede variar de un espacio a otro. Pero la tasa determinada no nos muestra las razones del contacto entre indios y negros, por ello nos acercaremos a los testigos de los matrimonios indígenas en Santa Ana.

#### 4. Amistades peligrosas: Historia de un encuentro

##### 4.1 Números y casos

De los 351 matrimonios de indios que tenemos registrados, hemos logrado ubicar 222 expedientes de matrimonios<sup>29</sup>. Esta cifra corresponde al 63% del total. Además se encontraron 68 expedientes correspondientes a la Parroquia de Santa Ana, los cuales no están registrados en el libro de matrimonios. Para los efectos de la presente investigación, consideramos la totalidad de testigos ubicados (808), sin tener en cuenta si teníamos registrado o no el matrimonio. La razón de este proceder se fundamenta en el interés de descubrir las relaciones sociales

---

28 Aunque la cantidad de matrimonios de indios registrados es menor en todas ellas, lo que nos interesa es la tendencia expresada. Obviamente esto sólo se puede concluir con un análisis exhaustivo de los registros de esas parroquias.

29 AAL, Expedientes de matrimonio, años 1795-1820. Existe un índice por años que incluye los nombres de los contrayentes. Los testigos eran preguntados por sus generales de ley, de allí que normalmente consignen nombre, raza, oficio y lugar de residencia; aunque no siempre coinciden todas las variables. Sobre las disposiciones legales para testigos de matrimonio véase Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios limenses (1551-1772)*. Lima, 1951, p. 124.



que traslucen los documentos de Santa Ana, más que analizar sólo las partidas de matrimonios registradas.

La tabla número 7 nos ofrece las razas de los testigos analizados. Del total que consigna raza (357) cabe afirmar algunas cosas. En primer lugar, el alto índice de testigos que consignan "don" ratifica la impresión de que muy probablemente los indios se encuentran registrados allí. En segundo lugar, existen 59 testigos de raza negra, entre esclavos y libres, lo que representa un 16.53 %, porcentaje mayor a los mestizos registrados. Sin duda esto podría explicarse por la presencia de matrimonios entre indios y negras. Es lógico pensar que si un indio se casa con una negra, muchos de los testigos asistentes pueden ser de raza negra, amigos de la novia<sup>30</sup>. Contrariamente a lo que se podría creer, en muchos de los casos en que testifican negros en matrimonio de indios y negras, los testigos declaran conocer no sólo a la novia negra, sino también al novio indio. Veamos algunos ejemplos.

Hay quienes genérica e imprecisamente afirman conocer a los novios hace muchos años. Así lo declaró Ygnacio Terán en 1795<sup>31</sup>. Dentro de ellos destacan quienes declaran conocer desde su niñez al novio indio, como Marcelino Perreño, negro libre y zapatero, quien "*conoce al contrayente desde pequeño*"<sup>32</sup>. También Antonio y José Chavarría, negros esclavos, quienes declaran haberse criado junto a Juan Urbarán, un indio próximo a casarse con la negra esclava Andrea Olagua. A Urbarán,

---

30 Sin duda este mismo criterio se puede emplear para explicar el 52,58% de testigos indios, pues si se casa un indio con una india es posible que la mayoría - no todos- los testigos sean indios.

31 En adelante, hasta una nueva referencia, todos los expedientes provienen del AAL, Expedientes matrimoniales (citaremos sólo los nombres de los contrayentes para ser breves) Tomás Sánchez-Martina Salazar, 1795.

32 José Gutiérrez-Natividad Malache, 1801. Otros casos similares en Estanislao Sánchez-Ygnacia Landauro, 1795; El padre de una mulata libre, también mulato libre "*conoce al contrayente desde que nació*", Juan Farro-Casimira Salazar, 1809.

el patrón de Antonio y José, don Juan Chavarría, lo trajo desde su tierra, motivo por el cual se conocen desde niños<sup>33</sup>.

La variedad nos indica que no estamos frente a una "fórmula", sino ante respuestas que pueden explicar (ciertamente no siempre de manera clara) las razones de la presencia de testigos negros en matrimonios de indios. Sin duda esto evidencia un encuentro entre indios y negros mucho más allá de lo evidenciado hasta hoy en la historiografía. La convivencia entre indios y negros existió a pesar de la violencia registrada. Es más, la violencia no tiene por qué negar la convivencia<sup>34</sup>, ambas constituyen las dos caras de una moneda, a veces excesivamente costosa, llamada vida cotidiana<sup>35</sup>. La violencia tiene muchos matices, desde la competencia por oficios, la rivalidad sexual, hasta la que surge, por ejemplo, fruto de la vida diaria.

Mucho más interesante resulta cuando podemos conocer algo sobre la forma en que se pueden encontrar de manera afectiva una negra y un indio. Una de las características del siglo XVIII es la progresiva inclusión de servidores indígenas en la ciudad de Lima<sup>36</sup>. Esto pudo provocar el encuentro de servidores negros e indios en la misma casa<sup>37</sup> y con ello, en algunos casos, la atracción mutua.

---

33 Juan Urbarán-Andrea Olagua, 1820.

34 Así lo afirma Stone, Lawrence: "los hábitos de violencia casual no son incompatibles con los hábitos de amistad y hospitalidad casual", *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 66.

35 Por ejemplo Stavig, Ward A. "Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis, Canas y Canchis en el siglo XVIII" en RA, Vol. III, N°2, 1985, ha estudiado el papel de las agresiones en el mundo rural peruano.

36 Puede verse para ello el testimonio de Carrió de La Vandra "rara casa hay que no tenga un cholo o chola" op. cit., p. 52.

37 Es posible que la condición de servidumbre sea pasajera. Es decir mientras se aprende un oficio "digno", se puede servir en la casa del maestro o incluso de un paisano. Así lo presenta el testimonio de Pedro Rueda, quién es sirviente y oficial de zapatero, Pedro Rueda-Petronila Vásquez, 1819.

Más aun, en la misma casa del amo pudo surgir el amor. Fermín Carvajal, indio, se casó con Rosa María Belsunce, china esclava. Llevó de testigos a José Benancio Apesteguía, esclavo, y Balentín Belsunce, pardo libre músico; ambos declararon conocer a los dos contrayentes e incluso el músico declaró haber conocido a Fermín en casa de la ama de ella, donde servía el novio. Entonces, probablemente Fermín conoció a su futura novia en el lugar de trabajo de ambos, en casa de doña Nicolasa Belsunce, ama de Rosa María.

Si esto no resulta convincente, podemos emplear un análisis más detallado. El cuadro número 8 analiza sólo los testigos que asistieron al matrimonio de un indio con india. Sorprendentemente, encontramos que el 9.09% de los testigos es de raza negra. Es decir, casi uno de cada diez testigos de matrimonio entre indio e india fue un negro. Nuevamente, la información cualitativa ratifica este dato. Veamos un ejemplo<sup>38</sup>: Miguel Herboso, zambo libre, cargador que vive en la calle de las Cruces, quien *"conoce a los contrayentes principalmente al hombre pues se ha criado con él"*<sup>39</sup>.

Evidentemente, a riesgo de ser reiterativo, los indios y los negros tenían mucho mayor contacto entre sí de lo que conocemos; la impresión generada se asemeja a un "iceberg social", pues es harto conocido que lo registrado en papeles de archivo, salvo excepciones, es siempre menor a la realidad. Es más, estamos ante indios que tuvieron que escoger entre dos y cuatro personas de sus amistades; esto indica que el número de conocidos de raza negra debió ser mayor.

#### 4.2 De vuelta al barrio: relaciones y solidaridad cotidiana

La documentación muestra claramente que las relaciones

---

38 Casos similares en: José de Los Reyes-Ysabel Ciudad, 1801; Vicente Campos-Rosa Lugo, 1812 (en donde incluso la amistad es de hace un año solamente).

39 Alfonso Moreno-Rosa Molina, 1811.

entre negros e indios eran más complejas de lo que creemos. Dentro de ello, la relación y vinculación con el espacio que se habitaba jugaba un papel muy importante para la identidad de las personas. Recordemos que Escobedo en 1785 había ordenado la ciudad en cuarteles y barrios, lo que significaba que cada persona vivía en un lugar preciso y casi matemáticamente delimitado. Pero la gente cuando se refiere al "barrio" no lo hace de manera abstracta y genérica. Difícilmente alguien se define como "*vecino del barrio 3º cuartel 1º*". Por el contrario, es usual encontrar expresiones como "*vecino del barrio de Cocharcas*" o similares. Para esto pueden haber contribuido las vinculaciones personales con los vecinos, contrariamente a lo que antes se había señalado, no pocas veces marcadas por la solidaridad<sup>40</sup>. Veamos los ejemplos.

El marido de una mujer llamada Evarista Castilla es "*capaz de ofender sin considerar el escándalo que ofrece a todos los individuos de aquel barrio*<sup>41</sup>". Ciertamente, no siempre los vecinos eran impasibles frente a la violencia. Lorenza Saavedra se salvó, según ella, de la muerte por la intervención de sus vecinos: su marido la había quemado con un tizón ardiente "*de suerte que si todo el vecindario de Cocharcas no estuvieran con cuidado para el menor rumor acudir a mi defensa, hace mucho tiempo hubiera logrado su depravado fin*<sup>42</sup>". Como testigos del hecho asistieron el capellán de la Iglesia de Cocharcas y un yerbatero, pardo libre, ambos de Cocharcas. Según ellos, todo el barrio sabía de los maltratos<sup>43</sup>.

---

40 Esto puede representar una novedad comparando con el s.XVII. Bernard Lavallé en "Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700) (La desavenencia conyugal como indicador social)" en RA, Vol. 4, N°2, Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1986, p. 437, ha mostrado, con una abundante documentación, como el vecindario, a pesar de oír y ver los múltiples maltratos entre los conyugues, no intervenía en el pleito, salvo como testigo posterior.

41 AAL, Litigios Matrimoniales, Leg 7 (7-8-1800) Evarista Castilla-José Barrera. Otro caso igual en Divorcios Leg 86 (1812) Manuela Benegas-Prudencio de La Rosa.

42 AAL Divorcios Leg 81 (1800) Lorenza Saavedra-Ambrosio Villarreal.

43 Ibid., loc. cit. Otro caso igual en AAL, Divorcios Leg 82 (1801) Feliciano Sanginés-Francisco Briones.



Estas situaciones límite provocaban la piadosa y justa intervención de los vecinos. En un caso a la mujer la salva "la piedad de las gentes que entraron a mis gritos"<sup>44</sup> o mucho más dramáticamente:

*"el vecindario fue el angel tutelar de mi defensa. Se convocó gente que sin mas conocimiento que el escándalo de mi marido, evitaron el lance ominoso de mi muerte[.]si mis clamores y llantos no hubieran provocado a lástima la vecindad que pasó a socorrerme dando empellones a las puertas cerradas.. [me hubiera matado]"<sup>45</sup>.*

A veces se juntaban dos motivos: barrio y trabajo. Un testigo declara que: "con el motivo de ser el declarante del varrio en donde vive el que lo presenta y así mismo ser de su propio ejercicio, frecuente continuamente la tienda de su habitación"<sup>46</sup>.

Muchas veces el barrio era testigo de los avatares de la vida conyugal. Por ejemplo, en el adulterio las quejas resaltan el hecho de que sea "notorio" en el barrio:

*"no contento de andar con ella en calesa por calles y plazas, ver toros unidos y entrar a las picanterías y tabernas del Hacho, ha tenido el arrojo hasta de llevarla a vivir al mismo barrio nuestro"<sup>47</sup>.*

También tenemos evidencia de la presencia de amistades generadas, entre los testigos de matrimonios de Santa Ana, por la vecindad entre indios y negros. Pablo Manrique, negro co-

---

44 AAL, Divorcios Leg 83, (1803) Mariana Palacios-Esteban Pobera.

45 AAL, Divorcios Leg 83 (1804) Ygnacia Pacheco-Ysidro Breña y Divorcios Leg 83 (1804) Melchora Gonzales-Pedro Rodríguez. Otra "lástima del vecindario" en Divorcios Leg 84 (1806) Joaquina Ruiz-Lucas Díaz.

46 AGN, Cabildos, Causas Criminales Leg 11, 1807.

47 AAL, Divorcios Leg 83 (1804) Francisca Ynostroza-Ysidro Godoy. También adulterio "notorio en el barrio" Divorcios Leg 84 (1804) Testigos de Manuela Sardo. En otro caso el barrio conoce del adulterio: "mi barrio" lo sabe. Divorcios leg 87 (1815) Pedro Sandoval- Martina Boza.

chero, conoce al indio Diego Grijalda, novio de Hermenegilda Quijaita, ambos indios. El motivo es "haber vivido en un mismo barrio". También es amigo de ella, a quien "visitaba todos los días" <sup>48</sup>.

Es evidente entonces que el barrio o vecindario servían de espacio de encuentro de indios y negros. Ser habitantes del mismo barrio e identificarse con él favorecían la amistad entre indios y negros, concebida desde el poder como una "amistad peligrosa", por el peligro que ocasionaba al régimen colonial.

#### 4.3 Los elementos del barrio: pulperías y chinganas.

Nota característica del último tercio del siglo XVIII son las reformas urbanas impuestas por el gobierno colonial<sup>49</sup>. Por la documentación generada gracias a ellas, podemos conocer algo de la vida de los barrios limeños. Destaca rápidamente la presencia de la chingana o pulpería y la esquina (es frecuente que coincidan las dos)<sup>50</sup>. Es en estos dos espacios concretos donde también se produce el encuentro de estas "amistades peligrosas" entre negros e indios. La pulpería de la esquina era no sólo un lugar de abastecimiento, se concebía como un lugar de asistencia, control y ayuda. Por ejemplo, desde las primera ordenanzas el intendente Jorge de Escobedo mandó, en 1785, que los pulperos se encargasen de iluminar las calles y pagar la numeración de las mismas<sup>51</sup>. Ciertamente los alcaldes y serenos

---

48 AAL, Expedientes matrimoniales, Diego Grijalda-Hermenegilda Quijaita, 1817.

49 Sin duda estas observaciones le deben mucho a Viqueira, Juan Pedro, op. cit., como a los trabajos de Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, entre ellos *Música y sociedad coloniales. Lima: 1680-1830*. Lima: Colmillo Blanco, 1989. 160 p. Véase también Brading, David A. "La ciudad en la América Borbónica: élite y masas" en Hardoy, Jorge E., Morse Richard M., y Schaedel, Richard P. *Ensayos histórico-sociales sobre la urbanización en América Latina*. Buenos Aires: SIALP, 1978, pp. 197-217.

50 Un padrón de las calles del Cuartel 3º, de los alrededores de Santa Ana, nos muestra que las calles están pobladas de pulperías y chinganas, AGN, Superior Gobierno, Leg. 32, C1050, (1808).

51 BNP, *División de Cuarteles y barrios*, op. cit.

estaban obligados a vigilar el orden, evitar el juego y controlar la presencia de vagos y "malentretidos" en estos locales:

Esta orden se repite al año siguiente en otra ordenanza que demanda a los alcaldes:

*"visitar las pulperias, cafes, bodegones y demas oficinas de esta clase para saber su manejo, personas que concurren y abusos, o excesos que puedan cometerse y averiguar los ociosos mendigos o mal entretenidos para que a cada uno se le de el destino correspondiente"*<sup>52</sup>.

Todos los asistentes al local deberían tener un "destino", lo que significa que quien no lo tuviera era considerado vago y por tanto sospechoso. En 1807 el virrey Abascal publicó un nuevo reglamento de serenos. Según él, la poca efectividad del servicio de vigilancia exigía modificaciones de las ordenanzas de Escobedo, pues era crecido el número de robos nocturnos<sup>53</sup>. En este reglamento se agregaron algunas cosas que nos interesan; por ejemplo, los pulperos se hacían responsables de la limpieza de las acequias. Pero, sobre todo, los serenos encargados de reprimir agregan a su función un nuevo servicio:

*"Estarán igualmente pronto los serenos en las horas de su servicio para ir a la botica... siempre que algun vecino se lo encargue ó para traerles otro auxilio de la pulpería, quando esto no sea por motivo de festexo u otro semejante, a dar la luz a las casas siempre que se lo pidan, y a despertar al que se lo prevenga"*<sup>54</sup>.

Este decimonónico "servicio social" a la comunidad ciertamente también quiere evitar la salida a la calle, en horas sospechosas, de los vecinos; pero es evidente que los serenos podían integrarse al barrio, con mayor razón cuando residían en

---

52 BNP, *Nuevo reglamento de policía (1786)*. X362/L73, artº 61.

53 BNP, *Reglamento de Serenos (1807)*. PB/068611.

54 *Ibid.*

él<sup>55</sup>. Este es el motivo por el cual hemos seguido la legislación sobre estos locales: terminan siendo parte imprescindible de la vida cotidiana y social del barrio. En algunos casos podemos observar algo de esto. Por ejemplo, los serenos podían ser colaboradores de mujeres interesadas en poner en la cárcel (evidentemente con justicia en muchos casos) a sus maridos. El caso de Mercedes lo presenta así. Su marido, después de arrancarle una "trenza de raíz, la cual conservo como monumento público de semejante tiranía", la "puteó en la calle" con "escándalo universal de vecindario", viéndose obligada a pedir ayuda a "los serenos de ese barrio"<sup>56</sup>. Los especialistas han destacado el papel de estos locales como espacios de encuentro informal cara a cara<sup>57</sup>; sin duda, esto se ratifica en el caso de Lima. Veamos sus características.

En primer lugar, muchas veces los encuentros son efímeros, aunque es cierto que debemos tener cuidado (muchos inculcados pueden estar ocultando los nombres de sus amistades) no es menos indicativo el hecho de que los jueces no parecen sorprenderse mucho de esto. En una oportunidad, dos inculcados de robo fueron a una chichería, donde se juntaron con dos cholos que no conocían, iniciando todos juntos una peregrinación por varias chicherías<sup>58</sup>. Esta actitud es parte de la

---

55 Si bien se exigía que los serenos y alcaldes residan en su barrio, la disposición no siempre se cumplió. Una queja presentada a *El Investigador*, T. II, N° 6, Lima, 6-09-1813, manifiesta que el alcalde no vive en su barrio y por eso no atiende a tiempo las urgencias de los vecinos. Incluso los vecinos denuncian que los alcaldes no hacen nada "alegando que no quieren malquistarse en el barrio en asunto que no les trae utilidad" (Ibid., N° 42, 12-10-1813). Las continuas denuncias de robos y otras fechorías motivaron una serie de protestas de los vecinos, e incluso disposiciones del Virrey Abascal para acabar con la crecida delincuencia (Ibid., T. III, N° 3, 3-11-1813).

56 AAL, Divorcios Leg 84 (1806) Mercedes Robles-José María de Monterola.

57 Gayol, Sandra. "Ámbitos de sociabilidad en Buenos Aires: despachos de bebidas y cafés, 1860-1900" en *Anuario del IEHS*. VIII Tabdil, 1993, p.258, n.3. Puede verse también Canal i Morell, Jordi. "El concepto de sociabilidad en la historiografía contemporánea (Fancia, Italia y España)" en *Siglo XIX. Revista de Historia, Segunda época*, N° 13, México D.F.: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1993, pp. 5-25.

58 AGN, Cabildos, Causas Criminales Leg 11, 1800.



vida cotidiana. Por ejemplo, un vendedor de pacaes fue invitado por varios mulatos a beber aguardiente en una callejón. Luego de embriagarlo, le robaron todo y lo dejaron desnudo por las calles. El desgraciado vendedor no conocía a ninguno de sus ocasionales y peligrosos "anfitriones"<sup>59</sup>.

En segundo lugar, es en las chinganas, las pulperías y otros espacios similares donde se conocen y transmiten las noticias. Así sucedió cuando asesinaron a Norberto Encalada, quien había mantenido trato ilícito con una india y cuya nueva compañía, el negro zapatero Diego "Charque" Machuca, le ajustó las cuentas del antiguo romance. En día de toros, en una de las tabernas de Acho, dio muerte a Encalada, "*cuya funesta noticia se estuvo ruxiendo de taverna en taverna*"<sup>60</sup>.

El encuentro en chinganas, pulperías y lugares similares entre indios y negros provoca una preocupación notable en la élite. Estas, en términos de la élite, guaridas de malhechores, donde se reunían gentes de baja condición y de distintas razas<sup>61</sup>, constituían un peligro para la disciplina de los sirvientes y esclavos. Las quejas sobre su comportamiento son continuas. Por ejemplo, Marcos Tagle pide que se cierre la chichería de la esquina pues los:

*"siervos abandonan mi servicio con perjuicio de mis intereses, atropellan el respeto de mi casa y nos exponen a insultos y tropelias, como las que experimentó mi esposa el día jueves, en que me fui a la chacara, por el indio N dueño de la esquina chcheria por sacar de esa casa de perdicion a tres criados míos que allí se congregan con el destino de jugar, embriagarse y otros desordenes anexos a estos vicios"*<sup>62</sup>.

---

59 Ibid.

60 Ibid., Leg 12, 1808.

61 AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg. 13, 1813.

62 AGN, Real Audiencia, Causas Civiles, Leg. 128, C1308 (1815). El juego era constantemente perseguido, entre otras cosas porque generaba enfrentamientos y hechos de sangre. Puede verse AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg. 13, 1812.

La ebriedad producía falta de respeto a la autoridad. Claramente, además de lo anterior, lo ratifica Andrés Soto, dueño del esclavo Agustín Villegas. Dice que él *"se embriaga continuamente para autorizarse a allanar la casa de mas respeto que halla"*<sup>63</sup>. Esto por que se concebía la ebriedad como un estado de pérdida de la razón<sup>64</sup>, de manera que podían a veces justificarse los crímenes por estar *"malo de la cabeza"*<sup>65</sup> a causa del aguardiente. El *"loco, el ebrio y el furioso no merecen el nombre de delincuente"*<sup>66</sup>; la ebriedad produce un estado similar al sueño, *"una especie de delirio o sueño permanente de la influencia de licor y como al dormido no se le imputan los actos en aquel estado de igual modo al que se halla en la miserable cituasion que se tiene expresada"*<sup>67</sup>. Se podría agregar, por lo tanto, que la "amistad peligrosa" entre indios y negros incluye la posibilidad de que ambos terminen perturben el orden, pues frecuentemente su encuentro implica consumo de bebidas alcohólicas.

## Conclusiones

El libro de Flores Galindo, varias veces mencionado, partía de la preocupación por explicar la "pasividad" de Lima en el período de la Independencia. Su explicación final descansaba en la fragilidad y la fragmentación de los intereses de las clases populares, divididas entre sí y con escasos lazos de solidaridad común. Dentro de este modelo, el enfrentamiento en-

---

63 AGN, RPJ, Tribunal de la Acordada, Leg.724, 1835. Se consideraba en términos generales que el alcohol destruía las inhibiciones que determinaban el orden en la sociedad (Taylor, William B. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 72 y 103-104). Véase también Scardaville, Michael C. "Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial México City" en HAHR, Vol. 60, N° 4, 1980, pp. 643-671 y Saignes, Thierry "Borracheras Andinas: ¿Porqué los indios ebrios hablan en español?" en RA, Vol. 7, N°1, 1989, pp.83-129.

64 AGN, Cabildo, Causas Criminales, Leg. 13, 1812.

65 Ibid., 1813.

66 Ibid, Leg. 11, 1800.

67 Ibid.

tre indios y negros era uno de los ejes. Sin embargo, hemos visto que el enfrentamiento no es la única cara de la moneda. Desde el poder se promovía el argumento de que indios y negros no se llevaban bien, incluso hasta hoy es creencia popular. No se ha elaborado un discurso del encuentro entre estos dos sectores, más bien ha perdurado la idea contraria. Tal vez esto tenga que ver con el temor a la plebe presente en Lima a finales de la colonia.

CUADRO N° 1

Hombres		%
Negros esclavos	412	20,34
Don	397	19,60
Indios	351	17,32
Negros libres	345	17,03
Blancos	208	10,27
Sin datos	179	8,84
Metizos	134	6,61
TOTAL	2026	100,00

CUADRO N° 2  
SANTA ANA 1795-1820

Matrimonios de indios		%
Indias	261	74,36
Negras libres	30	8,55
Esclavas	17	4,84
Mestizas	25	7,12
Sin datos y otros	18	5,13
TOTAL	351	100,00

CUADRO N° 3  
SAN MARCELO 1795-1820

Matrimonios de indios		%
Indias	26	41,27
Libres	17	26,98
Esclavas	11	17,46
Sin datos	5	7,94
Mestizas	4	6,35
TOTAL	63	100,00



CUADRO N° 4  
SAN LÁZARO 1817-1820

Matrimonios de indios		%
Indias	32	69,57
Mestizas	6	13,04
Libres	6	13,04
Esclavas	1	2,17
S/d.	1	2,17
TOTAL	46	100,00

CUADRO N° 5  
SAN SEBASTIÁN 1795-1820

Matrimonios de indios		%
Indias	49	58,33
Libres	19	22,62
Esclavas	8	9,52
Otros	5	5,95
Mestizas	3	3,57
TOTAL	84	100,00

CUADRO N° 6  
SANTIAGO DEL CERCADO 1795-1805

Matrimonios de indios		%
Indias	87	88,78
Mestizas	2	2,04
Libres	8	8.16
S/d.	1	1,02
TOTAL	98	100,00

CUADRO N° 7		
Razas de testigos		
		%
Indios	52	42,58
Don	122	34,17
Negros	59	16,53
Mestizos	22	6,16
Blanco	2	0,56
TOTAL	357	100,00

CUADRO N° 8

## Tetigos de matrimonios indio-india

		%
Indios	124	51,24
Don	78	32,23
Negros	22	9,09
Mestizos	16	6,61
Blancos	2	0,83
TOTAL	242	100

# Escudos, diferenciación y poder

María Mercedes Crespo  
*Universidad de Buenos Aires*

## Introducción

La presencia singular y recurrente de imágenes de escudos en pictografías y grabados, en metales y alfarería del noroeste argentino constituyó un enigma que incentivó a comprometer esfuerzos en la compleja tarea de intentar resolverlo. Dichas imágenes aparecen desde la Puna hasta la región valliserrana, ya desde el temprano y abundando en el tardío hasta el período incaico inclusive; además es de notar su reiterada presencia, de interés para este trabajo, en Guachipas - Pampa Grande, Carahuasi, Las Pirguas, Las Cuevas Pintadas, Ablomé, así como en el valle de Lerma o Salta y en área aledañas.

Muchos investigadores se han ocupado de las pictografías y grabados que irrumpen principalmente en las áreas indicadas<sup>1</sup> sin dejar de percibir, en su mayoría, la frecuencia de estas imágenes de los escudos, incluyendo *uncus* y otros ropajes, armas, etc.; en cuanto a discos de metal con dichas representaciones, en un extenso trabajo de investigación.<sup>2</sup> Otros investigado-

---

1 Ambrosetti, J., 1903; Boman, E., 1908; Quiroga, A., 1931; Aparicio, F., 1949; Lorandi, A., 1965; Maidana, O., 1968; Lanzone, L., 1979; Raffino, R., 1973; Krapovickas, P., 1961, 1978; González, A.R., 1971, 1973; Cigliano, E., 1971, 1973; Santoni, M., 1994/96; Aschero, C., 1994, 1995.

2 González, A.R., 1992.



res han reparado en las representaciones encontradas en la cerámica<sup>3</sup> incluyendo las investigaciones relativamente recientes sobre cerámica con forma de escudos, cuya relación con las representaciones citadas más arriba es evidente.

Han señalado algunos autores que las imágenes objeto de esta investigación son ciertamente escudos que fueron representados en el noroeste argentino, durante el tardío hasta la llegada de los incas inclusive, constituyendo el atributo fundamental de las figuras de guerreros a la vez que definen esa condición, hipótesis que no cuenta con suficiente fundamento. Al parecer, las referencias que existen en fuentes históricas y etnográficas como las descripciones que acompañan a algunas menciones de escudos demuestran que se alejan de las imágenes tratadas aquí<sup>4</sup>, cuyo uso habría sido emblemático y ceremonial. Por otra parte, no se conoce ningún hallazgo arqueológico en el noroeste argentino que corrobore su empleo, aunque en dos vasos del período medio aparecen guerreros portando escudos de piel de jaguar, pero tampoco éstos parecen guardar mucha similitud con las representaciones en cuestión.

La necesidad de alcanzar posibles respuestas fundadas a los planteamientos que surgieron llevó a situar la investigación en el marco interdisciplinario que obligó a asumir la no fácil correlación e interpretación de la información etnohistórica,<sup>5</sup> arqueológica,<sup>6</sup> etnográfica, etc. que sin duda tienen un papel

---

3 Ambrosetti, J., 1903; Bruschi, C., 1913; Bregante, O., 1926; Miranda, F., 1946; Weber, R., 1969; Kriskauský, N., en González, A. R., 1992.

4 Cobo, B., 1653, 1964, también citado por Boman, E., 1908; Guamán Poma de Ayala, 1613, 1988; Fernández de Oviedo y Valdés, G., 1535, 1851; representaciones en cerámicas incaicas, etc.

5 Se consideró que la etnohistoria puede dialogar con la antropología, arqueología, etnografía etc. ya que sus aportes al conocimiento de las sociedades prehispánicas guardan relación con sus propias investigaciones, que no están en realidad circunscriptas a la última década de la existencia del estado incaico.

6 No se trata de la incorporación de métodos por parte de la arqueología de otras disciplinas como la etnohistoria.

importante en la recuperación de los contextos originarios; estimando necesario, a la vez, el aporte de la antropología en cuanto a la interpretación de los significados simbólicos.

## Funciones de las imágenes

Ciertamente las imágenes de los escudos, *uncus*, otros ropajes, etc., que aparecen en escenas y/o aislados, con la permanencia o el cambio que involucraron, habrían cumplido originariamente, a través de su organización discursiva y coherencia semántica,<sup>7</sup> diversas funciones:

### 1. La emblemática o heráldica como identificadora:

1.1. De entidades o de grupos que tuvieron el control de ciertas áreas en el noroeste, con sus contactos, alianzas y/o conflictos. En un primer momento, los factores ecológicos y luego los sociales y políticos durante el tardío hasta los incas, junto al ritual-ceremonial jugaron su rol, resultando con seguridad fundamentales en el desarrollo de las entidades culturales.

Está comprobado que desde un momento temprano empezó a consolidarse este proceso de integración regional llevado a cabo entre los distintos grupos de las entidades culturales santamarianas y Belén de las regiones valliserranas, puneñas y las mismas altiplánicas, en el noroeste argentino durante el tardío. Ello involucró a los llegados a través de las selvas chaqueñas o de la región selvática, lo que dio por resultado diferentes entidades que cumplieron su propio proceso de desarrollo, con una dinámica propia, en las nombradas regiones, debiendo jugar un rol importante la adaptación ecológica.

---

7 Se entendió que lo estético carece de autonomía y se resuelve en la misma naturaleza semiótica de las representaciones; criterio adoptado por muchos autores.

En ese ámbito geográfico y desde tiempos tempranos, se debió asistir al intercambio dinámico de las comunidades agropastoriles del noroeste, que habría funcionado integrado al amplio sistema de los Andes centro-meridionales que abarcó la Puna, como la costa del Pacífico y las tierras bajas<sup>8</sup>. A través de este sistema de intercambio y complementación instalado, circularon la cerámica, los textiles, los alimentos, entre otros productos, y los alucinógenos, como el cebil,<sup>9</sup> que la zona selvática de la provincia de Salta podía proveer copiosamente. Esta circunstancia permitió además que circularan entre los distintos grupos ideas y creencias religiosas, las que tuvieron cierta permanencia. Quedaron como evidencias las pictografías, cerámicas, piezas de metal y otros restos que se distribuyen en el área nombrada más arriba y en el noroeste argentino. En muchos de esos vestigios del tardío y en otros del incaico, aparecen las imágenes de escudos, haciéndose frecuentes en Guachipas<sup>10</sup>-Pampa Grande, Carahuasi, Las Pirguas, Las Cuevas Pintadas, Ablomé, Río Pablo, etc.- en el valle de Lerma o Salta, muy cercanas a la citada zona selvática, especialmente hacia el tardío, alcanzando lugares más alejados, en particular los valles de Yocavil y Hualfín<sup>11</sup>. Se trata, por otra parte, de imágenes sin-

---

8 Browman, O., 1978; Nuñez Atencio, 1979, 1987.

9 Ha quedado testificado que en el noroeste, el uso de la *vilca*, *wilca* o cebil en el contexto ceremonial, desde el precerámico; se habrían utilizado con frecuencia conchas de gasterópodos terrestres para almacenar el polvo. En San Pedro de Atacama se hallaron en tumbas restos de esos moluscos, que seguramente fueron llevados desde el lugar de origen las zonas boscosas subtropicales, lugar donde además crece el cebil; es de notar el uso de otros recipientes (González, A.R., 1983).

10 De acuerdo al estado actual de la investigación la mayoría de estos topónimos tienen sus raíces en las lenguas aymara o quechua, no pudiéndose determinar si tienen vinculación con la lengua cacana, poco conocida aún, pero considerada de uso frecuente en el área diaguita; resulta de interés este estudio, ya que dichos topónimos remiten en algunos casos a la nominación o a ciertas características de los grupos étnicos, a sus posibles actividades, etc.

11 La distribución de pictografías y grabados con imágenes de escudos, especialmente en el tardío, es la siguiente: a) en Guachipas y sur del valle de Lerma o Salta: Carahuasi, Río Pablo, Las Pirguas, El Lajar, Las Cuevas Pintadas, etc.; en el tardío e incaico: b) en la Puna argentina: Rinconada, Chulín o Inca Cueva, Yavi, Antofagasta de la Sierra, Tastil,



gulares con perceptibles similitudes que, junto a la información que pudo proveer el contexto, se manifestaron como los indicadores válidos para inferir efectos del predominio cultural en esas regiones. Además, las circunstancias señaladas más arriba hacen que no resulte extraño que se haya podido reconocer en las citadas representaciones simbólicas una filiación con las del temprano y medio, lo que las remonta seguramente a Tiwanaku<sup>12</sup>.

Así, la posibilidad de inferencia que ofrece la lectura de las producciones materiales con sus afinidades, localizadas en determinadas regiones, fue aprovechada, aun cuando se consideró que a sus resultados no pueden reducirse al desenvolvimiento cultural de los grupos<sup>13</sup>. Se entiende por otra parte que los supuestos que se desprendieron sólo pueden alcanzar fundamento con aportes como los etnohistóricos y etnográficos.

Para la comprensión de la problemática abordada, que involucra las estrategias para asegurar la supervivencia que llevaron a cabo los grupos que actuaron en el noroeste, fue una necesidad situar la investigación en tiempos históricos; los documentos que orientan sobre el conocimiento de la realidad de esos grupos, escasos y mediatizados por los cronistas, proveen algunas posibles nominaciones y permiten cierto entendimiento de los procesos sociales en los que intervinieron, no obstante son apreciados en cuanto a los fines del trabajo. Quizás sólo aquellos documentos que se refieren a la época colonial, en

---

etc. ; en el tardío: c) valles Calchaquíes en el sector sur principalmente y d) valle de Hualfín: Loconte y otras. Siguiendo con las representaciones en la metalurgia, durante el tardío e incaico: valle de Lerma y valles Calchaquíes, en la Puna y en Chile. En cuanto a las representaciones de escudos en cerámicas en el tardío y el incaico a) en el valle de Lerma o Salta y en los valles Calchaquíes y cerámicas con forma de escudos b) Guachipas: Pampa Grande, norte de Tucumán y valle de Lerma o Salta.

12 C. Aschero (1995/96); González, A.R. (1992) y M. Santoni (1995/96).

13 Hodder, I., 1988.



tiempos cercanos a la conquista, pueden mostrar con relativa claridad dichos procesos<sup>14</sup>.

Justificación de algunos supuestos:

1) Antes de la conquista, grupos cuyo hábitat original fue el Chaco o las florestas tropicales, en distintos momentos, habrían asolado o destruido a grupos sedentarios de los valles andinos y al pie de la montaña. Los vestigios dejados permitirían sostener que dichas invasiones, probablemente de lules c.1000, habrían impedido que las entidades culturales Candelaria y Ciénaga, asentadas en el norte y centro de Tucumán, en Guachipas - Pampa Grande y Las Pirguas - continuaran su desarrollo.<sup>15</sup>

2) No resulta tarea fácil identificar las unidades étnicas o grupos de poder que habrían dominado el valle de Lerma o Salta cuyas tierras fértiles generaron, seguramente, frecuentes disputas; los vestigios hallados, especialmente cerámicas con forma de escudos que comparten rasgos con la diaguita: de los quilmes y amaichas entre otras, como así también, con algunas de la región santiagueña, quizás puedan sugerir ciertos comportamientos culturales similares a grupos diversos<sup>16</sup>. Aún no

---

14 Se partió del estudio crítico de las primeras sistematizaciones realizadas para el noroeste argentino (Outes-Brusch y el mismo Levene que efectúa una compilación de varios autores: Vignati, Palavecino, Aparicio y otros); pasando por los aportes de Canals Frau (1953) hasta las investigaciones actuales (González y Pérez, 1976). Finalmente los aportes etnohistóricos de los últimos años: (Lorandi, A.M. y M.M.Ottonello, 1988) y otros (Lorandi, A.M. en colaboración con Bunster y Boixadós, 1988, etc.).

15 O.Heredia realizó importantes investigaciones sobre el contexto y la cronología de la cultura Candelaria, en el sector meridional de las selvas occidentales (1949/ 1974). En Las Pirguas (González, A.R., 1972; Baldini, M. y E.Baffi, 1994).

16 El panorama étnico de la región santiagueña es muy complejo; habría sido habitado entre otros grupos, por los tonocotés, parcialidad sedentaria portadora de rasgos culturales amazónicos, que en su momento debió recibir presiones de los lules (Lorandi, A.M., 1987).

se cuenta con la información necesaria para desentrañar vínculos entre los grupos, con los posibles desplazamientos y adjudicarles su territorialidad<sup>17</sup>.

Casi en ese mismo momento emerge en Pampa Grande - Las Pirguas y en el valle de Lerma la entidad cultural santamariana, con prácticas semejantes a los amazónicos y a las parcialidades calchaquíes; poco tiempo después los lules posiblemente habrían desplazado a estos grupos santamarianos. Los vestigios dejados por estos grupos santamarianos son también urnas para niños con forma de escudo, pero con rasgos que las diferencian de las nombradas más arriba<sup>18</sup>. Quizás grupos nominados frecuentemente en las investigaciones como Lerma, y que aparecen interactuando con éstos fueron tal vez lules sedentarios, a quienes los relatos de la conquista los distinguen como tales. En el valle de Lerma o Salta el proceso habría sido parecido, con la diferencia de que los grupos santamarianos resistieron presiones y pudieron continuar su proceso de desarrollo, aún durante el dominio incaico, circunstancia que supone cierta convivencia pacífica con la mediación de algún tipo de alianza<sup>19</sup>.

Por otra parte, quizás los lules habrían actuado de freno cuando tuvo lugar la penetración incaica. Por eso, seguramen-

- 
- 17 Se consultaron las investigaciones ya realizadas. Se revisaron los documentos de Archivo de Indias para la Historia del Tucumán (P.Larruy t.I y II, 1923) y relatos de cronistas de los siglos XVI al XVIII. Es de interés señalar que en el acta de la fundación de la ciudad de Salta (Cornejo, A. y M.Vergara, 1938) se designa al valle con este nombre que al parecer era estable, usado desde tiempos anteriores; algunos investigadores están de acuerdo en adjudicarlo a tribus o grupos que habitaron el valle.
  - 18 Esta cerámica comprende dos modalidades a) bifrontes dispersas por todo el valle de Lerma o Salta y b) con una sola cara halladas en Pampa Grande principalmente y en el valle de Lerma o Salta.
  - 19 Los fechados para el valle de Salta (Tajamar II, L.P.540 ±AP; 1410 ±50) corresponden a un piso de ocupación inferior a los vestigios santamarianos encontrados, desprendiéndose que estos grupos habrían seguido su proceso de desarrollo aún durante la ocupación incaica (González, A.R., 1989).

te, al momento de la conquista española, el valle que había estado en poder de los incas fue encontrado despoblado<sup>20</sup> o con una escasa población que sólo alcanzaba a mil quinientas personas<sup>21</sup>.

3) Los incas, que tuvieron su etapa de esplendor, también en el noroeste impusieron sus sistema económico al que no estuvo ajeno el valle de Salta, de fértiles tierras que destinaron al maíz, un cultivo estatal. Son numerosos los vestigios incaicos encontrados allí: Campo de Pucará, los asentamientos de San Lorenzo, El Presidio, La Viña y el de Osma, entre otros<sup>22</sup>, siendo el más relevante el de Chivilme<sup>23</sup>, sin antecedentes locales. Su construcción ciertamente obedeció a la política expansiva incaica; con funciones similares a Payogasta, Cortaderas e Incahuasi, sitios con categoría de tambos principales. Debió funcionar integrado a éstos, favorecida por una posición estratégica<sup>24</sup> que le permitía una comunicación dinámica a través de las quebradas: del Toro, conocido como "camino del Perú", de Las Conchas, que lo unía con el sur del valle Calchaquí, y de Escoipe, una de las entradas más importantes hacia el último valle. Por otra parte, es interesante indicar que al parecer existió la prolongación de la ruta incaica de Humahuaca que pasando por el valle de Lerma llegaba hasta Pampa Grande, circunstancia que fundamentaría la hipótesis de la presencia de los incas en Guachipas.

Chivilme fue multiétnico,<sup>25</sup> de ello han quedado eviden-

---

20 Bibar, J., 1558, 1957.

21 Sotelo de Narváez, P., 1585, 1885.

22 Realizaron trabajos recuperando vestigios incaicos: Boman, E., Fock, N., Serrano, A., Raffino, R., etc.

23 Mulvany, E., 1986.

24 Según algunas opiniones seguramente discutibles, estos sitios como Payogasta e Incahuasi fueron centros administrativos; pero al parecer Chivilme, aún teniendo una posición estratégica, no habría cumplido funciones tan complejas.

25 Si duda, los incas utilizaron los mismos modos de producción implantados en otros lugares de los Andes, intercambio y redistribución, analizados por diversos autores siguiendo a los cronistas (Wachtell, N., 1973;



cias; así, siguiendo las acostumbradas estrategias estatales incaicas, algunos grupos que habitaban el valle de Salta fueron reemplazados por *mitmaq*; pero otros, como ciertos grupos santamarianos de los que han quedado vestigios, a los que ya se hizo referencia más arriba, seguramente permanecieron en el lugar. Se aclara que se omiten otros grupos del complejo panorama étnico, como los posibles enclaves pulares en el valle de Salta, pues no estarían directamente vinculados con la temática.

Por otra parte, queda quizás sugerida la pertenencia a grupos o su territorialidad, en las representaciones de hombres-escudo que decoran cerámicas del centro y sur de los valles calchaquíes, identificadores de entidades, de grupos o signos reveladores del resultado de posibles alianzas que habrían tenido lugar en medio de pugnas interétnicas originadas por la competencia de los recursos o las mismas pugnas políticas. También sugieren esa pertenencia a grupos los discos de metal decorados con escudos, de uso defensivo o ceremonial. Se advierten indicadores similares en pictografías y grabados.

1.2 Las citadas imágenes de los escudos como representación de un orden estructural social y político, ritual y religioso y de sus estrategias; de la posible relación que en algunos casos debieron tener estas imágenes con los status y roles desempeñados en esas sociedades, de su sentido y significado.

Se consideró que la disposición de los materiales, emplazamientos poblacionales, cementerios, etc. constituyen la vía de acceso a un orden estructural,<sup>26</sup> a una vida social regulada por

---

Murra, J., 1975, 1983; Pease, F., 1992, entre otros trabajos). En cuanto a los documentos históricos específicos para el valle de Lerma o Salta, sólo permiten presumir que fuera explotado por grupos de *mitimaes* transferidos de otros lugares. Restos cerámicos hallados de la Q<sup>a</sup> de Humahuaca y de los valles Calchaquíes en áreas aledañas a Chivilme, no obstante no haberse realizado el análisis de las pastas cerámicas, corroboraría dicha presencia.

26 Se procuró seguir un paradigma alternativo incorporando modelos de tipo postestructuralista donde la cultura material entendida como acción



una jerarquía, los jefes locales, curacas o sacerdotes guerreros, que debió guardar su distancia social y jugó sus estrategias de poder. Las investigaciones de principios de siglo, en Pampa Grande, no obstante las dificultades que pudieron presentar para el análisis, resultaron pertinentes al tipo de estudio a que se las sometió. Así, pudo percibirse la existencia de estructuras sociales y religiosas preincaicas, de los estatus y roles desempeñados, de posibles controles impuestos, alianzas o tributos<sup>27</sup>. Estas contribuciones son importantes, dada la permanencia temporal de dichas estructuras.

Las fuentes etnohistóricas sólo testificaron ciertas prácticas sociales y ceremoniales que conciernen a estructuras sociales o religiosas<sup>28</sup>. Consecuentemente, no se abordan con claridad desde aquéllas, pero se entiende que responden con variantes a mismo patrón andino.

Cabe agregar que la asociación de las imágenes de hombres-escudo en las producciones señaladas (pictografías, cerámicas, discos de metal, escudos o pectorales, con las de cabezas cercenadas conocidas como "trofeos" en hachas, morteros, discos, tantanes, etc.) sumada al uso también de tabletas o recipientes para alucinógenos, incluyendo espacios rituales como "mochaderos" y los mismos destinados a los asentamientos poblacionales, constituyó un amplio contexto que sugiere, por una parte, una actividad guerrera, que implicó alianzas o conflictos interétnicos y, por otra, una ritual-sacrificatoria, en estrecha relación. El contexto arqueológico corrobora la unidad

---

y práctica social cobra sentido en relación a las estructuras sociales; no faltando la contribución postprocesualista cuyo énfasis radica en la dimensión simbólica (Llamazares, A.M. y R.Slavutsky, 1990).

27 En trabajo de tesis (1992/95).

28 Para el tema de los rituales se consultaron: Techo, Lozano, Barzana, etc. En cuanto al sacrificio de párvulos: Molina, Betanzos, Polo de Ondegardo, Guamán Poma de Ayala, etc.; encontrándose en estas fuentes información sobre los que se realizaban en el Perú; en cuanto a la referencia de sacrificios en el noroeste, no parecen hallarse en los textos etnohistóricos. Sobre las prácticas rituales ( ponencia: Congreso de Etnohistoria, 1993/94).

entre las estrategias del poder social-político y ritual-ceremonial que le son propias, sugerida por las fuentes históricas<sup>29</sup>; por otro lado, de las investigaciones etnográficas también se desprende dicha unidad.<sup>30</sup>

En pictografías como la de Carahuasi<sup>31</sup> no faltan los personajes, protagonistas activos que aparecen con status diferenciados observables,<sup>32</sup> algunos como portadores de escudos que guardan similitud con los que se presentan en otras pictografías y grabado, en la metalurgia y en la cerámica, otros con túnicas largas *uncus*, ponchos o "camisones" hasta los tobillos. En otros personajes, los atributos de poder o mando quizás del curaca o aquellos que con hachas y cabezas cercenadas<sup>33</sup> que testifican un culto que debió involucrar sacrificios humanos, "mochaderos", santuarios, etc. desde el temprano, como ya se ha observado siguiendo la investigación etnohistórica y etnográfica corroborada por la arqueología, forman una práctica que perdura hasta la conquista. En las Cuevas Pintadas<sup>34</sup> aparecen grupos que tienen similitudes con las de Carahuasi, como también en la Pirguas, Río Pablo, etc. de Guachipas, en

---

29 Para Martínez Cereceda, J.L. (1995) enfocando un momento histórico bastante reciente, la unidad reside en la autoridad entendida como un campo semántico del que participan especialistas políticos y religiosos, reconociendo por otra parte, que es delicado plantear tal separación no siempre admitida por otros autores.

30 Merlino, R. y M. Rabey (1979) y otras investigaciones que se realizan actualmente en Yavi (Jujuy) dirigidas por H. Trincherro, sostienen también las mismas hipótesis.

31 Ambrosetti, J., 1895.

32 Estas manifestaciones rituales parecen mostrar una organización tal que pone en duda que corresponda al de una tribu oficiados por shamanes, parecería más bien corresponder a sociedades con clase sacerdotal y cuyo sistema político es el de reino o Imperio.

33 Las cabezas cercenadas son un motivo frecuente en los discos de metal del tardío; se cuenta con algunos con estas imágenes, procedentes de Pampa Grande, Loconte, Quilmes, La Paya, etc. (González, 1992).

34 Recientemente se han realizado nuevos relevamientos en el cerro Las Cuevas Pintadas (Cigliano, E.M., 1971/73; M. Santoni y A. Xamena, 1994/96, inéd.); un alero denominado Ambrosetti tiene representaciones que guardan cierta similitud con algunos grupos de Carahuasi, Río Pablo, El Churcal y quizás con otros de áreas más alejadas.

áreas aledañas y otras más alejadas como Loconte en Hualfín y en pictografías más complejas como en Rinconada en la Puna jujeña, posiblemente de la época incaica<sup>35</sup>.

En cuanto a los discos y placas de metal ornamentados con escudos<sup>36</sup>, cuyo uso y función habrían servido de arma defensiva o ceremonial, también supuestamente informan acerca de la existencia del status sacerdotal y/o guerrero, religioso y/o militar.

2. Estas imágenes habrían jugado un papel significativo en la simbología del poder, determinante de creencias de grupos sociales, de su visión del mundo, de actitudes y sentimientos, preferencias, valoraciones y compromisos.

En pictografías como la de Carahuasi, tal vez cercanas al período imperial, respondiendo a las necesidades del contexto social, quedaron sugeridas con bastante claridad esas estrategias del poder político, guerrero y con seguridad religioso.

Así, se habrían servido de una sintaxis que, respetando la relación de analogía y una estructura visual o encuadre del tipo objetivo<sup>37</sup>, hizo posible la interpretación en esas sociedades. Tales condiciones se perciben en Carahuasi y en otras representaciones también -escenas de conjunto- como Rinconada,

---

35 Martínez Cereceda siguiendo fuentes de los S.XVI y XVII, analiza prácticas rituales propias de los curacas: de investidura con sacrificios de animales y de desplazamiento realizados al comienzo y fin de las siembras y cosechas; pasando de oficiantes a objeto y centro del ritual. Sin duda, el conocimiento de estas prácticas teniendo en cuenta las transformaciones sufridas permiten entender las de otros lugares de los Andes.

36 Discos o placas con guerreros que se duplican, sugieren una vida social y ceremonial, donde prevaleció la dualidad como concepción organizativa, regulada por el control ejercido por curacas o jefes desde el interior del grupo étnico. Los principios de oposición y complementariedad, como la misma dualidad habrían regido la sociedad preinca e inca (Wachtel, N., 1973; Rostworowsky, M., 1983; Regalado, L., 1993, 1996 entre otros).

37 En Panosky, I. (1973) es tratada la perspectiva o encuadre como forma simbólica.

Chulín o quizás la de Loconte, que evidentemente tienen la función de comunicar contenidos sociales, políticos, mítico-religiosos que debían preservar y a la vez persuadir acerca de la efectividad de las prácticas guerreras o ceremoniales para asegurar la supervivencia de los grupos. Dicha función implicaba, con seguridad, la intención de producir a la vez ruptura y consenso.

Sin duda, tanto Las Pirguas como Las Cuevas Pintadas y aún la de Loconte, que no constituyen escenas de conjunto tan estructuradas y completas como las de Carahuasi, que son relativamente tempranas, habrían cumplido también funciones simbólicas significativas en su momento. Las mismas representaciones aisladas, sean en piezas cerámicas o en metales, no habrían quedado fuera de este contexto de significación.

## Consideraciones finales

Las imágenes de escudos que proliferan en el tardío supuestamente habrían respondido a exigencias funcionales de carácter social, político-ritual y/o religiosa; hipótesis que alcanza una innegable coherencia, aún cuando los trabajos etnohistóricos y etnográficos no cuenten con la información necesaria y tampoco los arqueológicos puedan validarlos.

Así, es posible afirmar que cumplieron estas funciones:

1. La emblemática o heráldica percibida en las propias imágenes de escudos, *uncus*, otros ropajes, etc., en su organización discursiva, ajustada a códigos culturales y sujetos a permanencia y/o cambio, como identificadora:

- 1.1) de entidades o de grupos cuyo dominio se habría extendido por algunas áreas, con posibles contactos y alianzas originando conflictos y disputas por la posesión de recursos, con los consiguientes desplazamientos, etc.; en ese proceso fueron decisivos, en un primer momento, los factores ecológicos y luego los políticos en el tardío hasta el incaico.



1.2) de los status que tuvieron esos personajes, jefes políticos y/o sacerdotes o curacas que desempeñaron roles protagónicos en esas prácticas político-rituales o ceremoniales, necesarias para asegurar la supervivencia de los grupos, quedando sugerida una estructura social y política y sus funciones propias.

Finalmente:

2. Las imágenes tuvieron su papel significativo en la representación de las estrategias y en la simbología del poder social y/o religioso cuya unidad es manifiesta, en los propios contextos históricos; su simbolismo debió actuar manteniendo y preservando ideas y creencias acerca de la efectividad de ciertas prácticas sociales y ceremoniales.

Estas imágenes, hoy desprendidas de sus funciones originarias, conservan sus valores metafóricos y simbólicos y cumplen de esta manera el destino del arte, al que le está permitido integrar las significaciones extraestéticas que se intentó recuperar en este trabajo a través de la investigación de los contextos que las generaron.



*Disco de metal, Valle de Salta.  
Colección Francisco Hirsch. Buenos Aires.  
Tomado de González, 1992.*

## BIBLIOGRAFÍA

- Ambrosetti, J.,  
"Las grutas pintadas y petroglifos de la Provincia de Salta". *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. Buenos Aires. 1895.
- "Exploraciones arqueológicas en la Pampa Grande. Facultad de Filosofía y Letras". Universidad de Buenos Aires. *Publicaciones de la Sección Antropología*. N°1. 1906.
- Aparicio, F.,  
"La gruta pintada de El Lajar". *Relaciones de la Sección de Antropología Argentina*. T.IV. Buenos Aires. 1944.
- Arriaga, P. J. de,  
*Extirpación de la idolatría en el Perú. 1621*. Ed. y notas de M.I. Balducci. CONICET. 1984.
- Aschero, C.,  
"Arte rupestre en asentamientos precerámicos de la Puna argentina". Comunicación. *Jornadas de Prehistoria*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 1995.
- y M.M. Podesta,  
"El arte rupestre en los asentamientos precerámicos de la Puna argentina". *Runa*. Instituto de Ciencias Antropológicas. Vol. XVI. 1986.
- Barthes, R.,  
*La aventura semiológica*. Paidós. Barcelona. 1990.
- Bertonio, L.,  
*Vocabulario de la lengua aymara. 1612*. La Paz. 1984.
- Betanzos, J.,  
*Suma y narración de los Incas. 1557*. Atlas, Madrid. 1987.
- Bibar, G. de,  
*Crónica y relación copiosa de los Reynos de Chile hecha*

por... 1558. Transcripción paleográfica del Prof. I.A.Leonard. Fondo histórico y bibliográfico J.T.Medina. Santiago de Chile. 1957.

Boman, E.,  
*Antiquités de la région andine de la République Argentine et du désert d'Atacama*. París. 1908.

Browman. D. L.,  
"Toward the development of the Tiahuanaco State".  
*Advances in Andean Archaeology*. Mouton Publisher.The Hague. 1978.

Canals Frau, S.,  
"Los aborígenes del valle de Salta en el siglo XVI". En  
*Instituto de Etnografía Americana*. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. 1942.

Cieza de León, P.,  
*La crónica del Perú*. 1553. Espasa Calpe. Madrid. España. 1962.

Cigliano, E. M.,  
"El arte rupestre de Inca Cueva y sus problemas cronológicos". Resúmenes del 2º *Simposium Am. de Arte*. Huánuco, Perú. 1967.

— "El cerro Cuevas Pintadas de Guachipas". *La Prensa*. 2ª Sección. 23 de julio de 1972. Buenos Aires.

Cobo, B.,  
*Historia del Nuevo Mundo*. 1653. B.A.E. T. I y II. Madrid. España. 1964.

Colombres, Acha, J. y T. Escobar,  
*Hacia una teoría Americana del arte*. Del Sol. 1991.

Cornejo, A. Y M. A. Vergara,  
*Documentos para la historia de Salta en el siglo XVI*. Mercedes de Tierras y Solares. 1583-1589. Ed. Oficial, Salta, Imprenta San Martín. 1938.



Crespo, M. M.,

"El enterramiento de párvulos en urnas: una práctica ritual en tiempos prehispánicos". *Actas del III Congreso Internacional de Etnohistoria*. Santiago. Chile. 1993/94.

Duviols, P.,

"La Capacocha. Mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica. Su pape en la política integracionista y en la economía distributiva del Tawantinsuyo". *Allpanchis*. 1976.

Fernández de Oviedo, G.,

*Historia General y Natural de las Indias*. 1535.1851. Madrid.

Geertz, C.,

*La interpretación de las culturas*. Gedisa. México. 1987.

Gonzalez,, A .R.,

"Las placas metálicas de los Andes del Sur. Contribución al estudio de las religiones precolombinas". *Ava - Materialien, Ban*, 46. Kava - Verlag Philip von Zabern - Mainz am Rhein, 1992.

— Las Pirguas.,1972 Cont. por M.Baldini,1994.

— y J.A. Pérez, *Argentina Indígena*. Víspera de la Conquista. Paidós. Buenos Aires. 1972.

González Holguin, D.,

*Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quechua o del Inca*. 1608. Instituto Nacional de Historia de San Marcos. Lima. 1952.

Guaman Poma de Ayala, F.,

*Primera Nueva Crónica y Buen Gobierno*. 1613. Siglo XI. México. 1988.

- Hodder, I.,  
*Interpretación en arqueología. Corrientes actuales. Crítica.*  
 Barcelona. 1988.
- Krapovickas, P.,  
 "Noticias sobre el arte rupestre de Yavi. Pcia. de Jujuy,  
 Argentina". *Anales de Arqueología y Etnología*, XVI. 1961.
- Lanzzone de, L. A.,  
 "Excavaciones arqueológicas en el Pucará de  
 Rinconada. Pcia. de Jujuy, Argentina". *Antiquitas* 2. Bue-  
 nos Aires. 1979.
- "Petroglifos y pictografías de Rinconada". *Miscelánea de  
 arte rupestre. Arte Americano N°1.* Barcelona. 1979.
- Lorandi, A.M. y M. M. Ottonello,  
*Introducción a la arqueología y Etnología.* EUDEBA. Bue-  
 nos Aires. 1987.
- Llamazares, A.M. y R. Slavutsky,  
*Paradigmas estilísticos en perspectiva histórica: del  
 normativismo culturalista a las alternativas postsistémicas.*  
 Publicación de la Facultad de Filosofía. y Letras. 1990.
- Martínez Cereceda, J.,  
*Autoridades de los Andes, los atributos del Señor.* Pontificia  
 Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 1995.
- Medinacelli, X. Y S. Aarze,  
*Imágenes y presagios.* Biblioteca andina. Hisbol. La Paz.  
 Bolovia. 1991.
- Mulvany, E.,  
 "Nuevas evidencias de la ocupación incaica en el valle  
 de Lerma". *Runa. Instituto de Ciencias Antropológicas.* Fa-  
 cultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Ai-  
 res. 1986.
- Menghin, O. y J.C.Laguzzi,  
 "Excavaciones en Ampascachi". *Anales de Arqueología y*

*Etnología*. Universidad Nacional de Cuyo. T.XXII.  
Mendoza .1969.

Merlino, R. y M.Rabey,  
"El ciclo agrario-ritual en la Puna argentina". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. V.XII. Buenos AIRES. 1978.

Murra, J.,  
*Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima. 1975.

Nuñez Atencio, L.,  
"Tráfico de metales en el área centro-sur andina, factores y expectativas". *Cuadernos INA*.12. Buenos Aires.

— "Geoglifos y tráfico de caravanas en el desierto chileno".  
*Publicación*. San Pedro de Atacama.1976.

Panosky, I., *La perspectiva como forma simbólica*. Tusquets. Barcelona. 1973.

Pease, F.,  
*El pensamiento mítico*. Antología. Lima. 1982.

— *Curacas, Reciprocidad y Riqueza*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. 1992.

Quiroga, A.,  
"Folklore calchaquí". *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. Buenos Aires.1897.

Polo de Ondegardo, J.,  
*Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*. 1584. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Imprenta y Librería Sanmartín. Lima, 1918.

- Raffino, R.A.,  
*Inca. Arqueología, historia y urbanismo del altiplano andino.* Buenos Aires. 1993.
- Regalado de Hurtado, L.,  
*Sucesión Incaica.* Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.. 1993. 1996.
- Reyes Cajardo, C.,  
*Apuntes históricos sobre San Carlos del valle de Salta.* Peuser. Buenos Aires.1938.
- Santoni, M.  
*et al, Espacios Sagrados y pinturas rupestres en Guachipas, Salta. Argentina.* 1995/96. Informe. inédito.
- Rostworowski, M.,  
*Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima. 1983.
- Schuster, F.,  
*Las Ciencias Sociales: facticidad y confrontación.* CEAL. 1992.
- Sotelo de Narváez, P.,  
*Relación de la Provincia de Tucumán que dio...vecino de aquellas provincias al muy ilustre Licenciado Cepeda Presidente de esta Real Audiencia de La Plata. 1583.* Relaciones geográficas de Indias. Madrid.1885.
- Tarrago, M.,  
*Sociedad y sistema de asentamiento en Yocavil. INA 12.* Buenos Aires. 1987.
- Watchel, N.,  
*Sociedad e ideología.*Lima.1973.
- Williams, R.,  
*Cultura. Sociología de la comunicación y del arte.*Paidós. Barcelona.1981.



# Mórrope, una cultura en el desierto de la costa norte del Perú

José Gómez Cumpa

Mónica Amaya Cueva

*Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo*

## Introducción

La costa norte peruana es un espacio poco estudiado desde el punto de vista histórico. En los últimos años se está estudiando, desde la arqueología, el florecimiento de la cultura Sicán, cuyas expresiones monumentales más importantes se ubican en Sipán, Batangrande y Túcume, y que se desarrolló entre los años 700 a 1350 D.C. Sin embargo, la costa norte no ha sido testigo solamente del florecimiento de esta importante cultura regional. Al norte y al sur de el espacio Sicán o Lambayeque, se desarrolló un archipiélago cultural de reinos y señoríos que interactuaron ampliamente a través de migraciones que han quedado registradas como leyendas o mitos recogidos en diversos documentos coloniales y en la tradición oral.

Por otro lado, se ha enfatizado mucho el carácter agrícola de los pueblos y culturas de la costa norte. Sin embargo, Mórrope tradicionalmente ha sido un pueblo del desierto, dedicado a la pesca y al comercio de sal y pescado: la agricultura no ha sido nunca un eje de su actividad económica. Aún actualmente, a pesar de los estereotipos existentes por ser una comunidad campesina, tampoco tiene hegemonía esta actividad, siendo más bien minera (yeso y sal), y una reserva de fuerza de trabajo agrícola para la región.

Por estas razones, creemos que es importante estudiar las condiciones en las cuales se ha desarrollado una cultura muy

peculiar en el desierto norteño, donde las condiciones de vida son radicalmente distintas de aquella de los valles de Lambayeque y la Leche, sedes del señorío Sicán o Lambayeque, de los cuales Mórrope fue un pueblo tributario, pero marginal, como lo fue también en la época colonial. Esta singular cultura sobrevivió a la dominación de las culturas sicán, chimú, inca, española, y actualmente la republicana. Sin embargo, el impacto de la modernidad, a través de las comunicaciones, está haciendo desaparecer rasgos muy importantes de esta cultura, especialmente en las dos últimas generaciones.

En esta ponencia intentamos una visión global del proceso histórico de Mórrope. Iniciamos con un primer apartado el análisis de los aspectos ecológicos, muy importantes para entender el proceso histórico cultural de este desarrollo cultural. Luego, continuamos con la evolución demográfica, para lo cual recurrimos a los diversos testimonios documentales que nos han sido accesibles; lamentablemente, no hemos podido estudiar los libros parroquiales, ahora en proceso de restauración por el Concejo Distrital de Mórrope. El siguiente apartado corresponde a los aspectos de historia social propiamente dicha, usando del mismo modo las fuentes accesibles de los archivos de Lambayeque, Trujillo y Lima, aunque hay que reconocer que se trata de una exploración preliminar. Culminamos con un apartado en que se resumen apreciaciones sobre los aspectos propiamente culturales de Mórrope. Reconocemos el carácter preliminar de uno de los apartados de esta ponencia. Sin embargo, consideramos que ya representan un nivel de avance en la comprensión de una problemática sumamente compleja.

## 1. Configuración espacial y ecología

Mórrope está ubicado en la costa<sup>1</sup> norte del Departamento

---

1 La costa (antes llamada los "llanos" por los cronistas españoles, está formada principalmente por arenales o desiertos, y valles. Los arenales son, generalmente tierra muerta; los valles tierra muy fecunda. Mientras

de Lambayeque, perteneciendo a éste como distrito. Forma parte del desierto de Sechura, que en conjunto tiene 14,000 kilómetros cuadrados de extensión. Este desierto es parte del desierto occidental más grande del mundo (desde Atacama, hasta la parte septentrional de la costa peruana: 3,700 kilómetros) (Petersen 1975).

Mórrope está ubicado en el Departamento de Lambayeque, en la parte baja de los valles Chancay y La Leche, a unos 36 kilómetros de la ciudad de Chiclayo, en la ruta de la llamada Carretera Panamericana nueva, entre las ciudades de Lambayeque y Piura (ruta Bayóvar). En el Mapa 1, se ofrece una visión resumida del componente forestal de Lambayeque, en que puede ubicarse al distrito de Mórrope. La extensión territorial de Mórrope es de 1,041.66 kilómetros cuadrados, representando el 11.1% de la superficie de la provincia de Lambayeque y el 7.2% de la superficie del departamento de Lambayeque (ver Mapa 2).

Como en el resto de la costa norte lambayecana, se da una extrema aridez. Sólo se pueden identificar variaciones climáticas alrededor de la temperatura: estación cálida-seca con temperaturas sofocantes hasta 29 °C y 31°C (octubre a mayo), y la media estación que llega a bajar hasta 16°C (junio a setiembre), con los extremos más fríos de julio a agosto. Este elemento es muy importante para el calendario agrícola y la vida cotidiana de los morropanos, que así ordenan sus cultivos, de acuerdo con dos bloques: cultivos de "verano" y de "invierno". A despecho de la imagen que puede sugerir al mundo urbano una comunidad campesina como Mórrope, en este caso se trata de una comunidad con características especiales, lo que puede evidenciarse si tenemos en cuenta algunos indicadores, como son los referidos a las características ambientales.

---

que para los ejes de las culturas costeñas el personaje principal es el valle, para Mórrope tradicionalmente han sido el desierto y el mar, los elementos ambientales más importantes, por lo menos hasta la época colonial.

En Mórrope el hombre se ha adaptado con muchas dificultades a un medio sumamente pobre de recursos inmediatamente explotables (Collin-Delavaud 1984: 271).

En este territorio de Mórrope, existen varias formaciones o ambientes naturales de los identificados por Koepcke: vegetación escasa o nula (desierto), vegetación discontinua (semidesierto, terrenos cultivados) y bosques secos (Koepcke 1953).

La escasa área agrícola de Mórrope es regada actualmente por el norte por el río La Leche, a través del canal San Isidro. También recibe aguas del Chancay a través del Taimi (desde los años 1920), por el canal Túcume, que riega los subsectores de Mórrope y Sasape. En la parte sur recibe agua del Chancay, a través de los canales San José y San Romualdo, en el subsector Lambayeque. También utiliza aguas subterráneas, aunque con niveles tecnológicos atrasados. Es de indicar que la presencia de estos canales sólo beneficia a reducidas extensiones de tierras, siendo la inmensa mayoría sin riego.

No existe un estudio ecológico o de suelos sobre nuestra área de estudios. Sin embargo, existe una clasificación convencional de los tipos de uso del suelo, según la cual sólo el 1.87% de los suelos son de uso agrícola, con un total de 8,069 hectáreas. La mayor extensión del territorio comunal es de tierras eriazas, con 244,150 hectáreas., dando un 56.62% del total. El área forestal es de 193,158 hectáreas, con el 28.75%; mientras que el área minera es de 55,057 hectáreas, representando el 12.76%.

El área forestal corresponde al 28.75% del total del territorio comunal. Existe un *Mapa e Inventario Forestal de Lambayeque* (Gonzales, et al 1993), sin embargo, este importante estudio sólo hace una evaluación a nivel global departamental, pero no nos proporciona la clasificación forestal detallada a nivel de distrito, lo cual nos impide diferenciar los tipos de bosque existentes en Mórrope, así como comparar con los datos que nos proporciona el estudio realizado por la comunidad campe-



sina San Pedro de Mórrope. Sin embargo, podemos decir que predomina el bosque seco ralo de llanura y en establecimiento (regeneración natural por el Fenómeno del Niño de 1983, especialmente). Weberbauer (1929) y Koepke (1953) elaboran una clasificación atingentes a la vegetación y Onern (1982) elabora una clasificación moderna de las tierras del Perú, en la que se señala para Lambayeque que un 19.66% de cultivo, 16.01% de áreas de pastos, 4% de producción forestal y 60.33% de protección, con un total de 1'373,690 hectáreas. Asimismo, este estudio indica que las cuencas de Motupe-La Leche (donde se halla Mórrope) tienen un total de 388,200 hectáreas, de las cuales serían de producción forestal el 7.32%, de protección el 55.59%, de pastos el 24.93%, y de cultivos en limpio del orden del 12.16%. En cuanto a intercuenas de Olmos-Motupe-La Leche, señala este estudio que el 8.8% corresponde a pastos, y el 91.3% corresponde a áreas de protección.

Vale la pena, por su relevancia para la ecología y la historia de la costa norte, hacer una breve referencia sobre el Fenómeno de El Niño. Al parecer, gran parte de la cronología del norte del Perú está muy vinculada a la recurrencia de este fenómeno cíclico natural. El Fenómeno de El Niño es la razón de todas las crecidas más extremas, debido a la alta pluviosidad que produce ese fenómeno oceánico-meteorológico. La recurrencia del Fenómeno de El Niño no se da con una periodicidad, orientación, ni intensidad uniformes. Ello da como consecuencia que en las cuencas de la costa norte del Perú se den diferentes efectos ante este Fenómeno, cualquiera sea su intensidad. La presencia de la Corriente de El Niño nos proporciona un elemento importante para la explicación de desplazamientos de la población, ya que la ausencia de esta corriente y un desecamiento progresivo de los oasis costeros provocan abandono de pueblos de la costa (Caviedes y Waylen 1987:18-19). Nosotros apuntaríamos adicionalmente que, probablemente, este fenómeno se halla presente en migraciones, quizá tan importantes como las de Naymlap o las de los antiguos morropanos.

Para el caso de Lambayeque, diversos testimonios arqueo-

lógicos y de la tradición oral señalan la importancia del Fenómeno de El Niño en la formación de los núcleos poblacionales: la leyenda de Naymlap y los desplazamientos de los ejes de control urbano de Batán Grande a Túcume parecen estar asociados con el Fenómeno de El Niño: asimismo, en el caso de Mórrope, la llegada original al área de Mórrope desde el sitio de Félam parece estar asociada a estas perturbaciones ecológicas.

Por otro lado, la recurrencia cíclica del Fenómeno de El Niño ha permitido la existencia de los bosques secos, característica de las áreas intercuencas, donde no existe agua superficial más que en épocas de las grandes avenidas por lluvias abundantes en la sierra, o por las lluvias abundantes que son expresión más acusada de este fenómeno ecológico.

Es decir, hay varios elementos asociados con las características ambientales de nuestra área de estudio: predominancia del desierto, matizado por bosques secos, climatología caracterizada por la sequedad extrema y temperaturas medias entre 21° C y 23° C (Petersen 1975:136). Por otro lado, hay un elemento cultural nuevo, evidente en los últimos dos siglos, especialmente, aunque ya se presentaba en la época colonial: La enorme depredación de los bosques secos, y en general la reconversión ecológica que ha significado los cambios de los cultivos y sistemas tradicionales de agricultura, que se vienen dando desde la instalación colonial en general en Lambayeque. Por ejemplo, a comienzos de este siglo, se explicaba la decadencia de la producción apícola de Lambayeque habida entre 1894 y 1908, por la reducción de árboles melíferos, fenómeno vinculado a la expansión de los cultivos de caña de azúcar y arroz (Palacios 1908:80). En la actualidad, prácticamente ya se ha eliminado virtualmente los bosques densos, antiguamente existentes en las enormes áreas de Mórrope.

Carlos J. Bachmann en 1921 señalaba que en la entonces hacienda Sasape, uno de los negocios principales era la leña de algarrobo (Bachmann 1921: 196); asimismo, Ricardo Miranda, en su clásica monografía, mencionaba que hacia 1925 si bien

existían amplios bosques de algarrobales, se cortaba leña en gran cantidad (Miranda 1927: 219) lo que cubría la demanda de las máquinas a vapor de las redes ferroviarias y los vapores que traficaban por los puertos de Lambayeque, desde mediados del siglo XIX, con la introducción de esta novedad tecnológica en Lambayeque.

En 1935 Augusto León y Rómulo Paredes indicaban que en el departamento de Lambayeque apenas existían "*como flores de recuerdo, y a manera de muestrario, algunos pequeños algarrobales*" (Cf. León y Paredes 1935: 196-203). Los recursos naturales son fuente tradicional de alimentos. Por ejemplo, desde la época prehispánica se utilizaba el fruto del algarrobo (vainas), de las que se hacía harina, pan y una especie de mazamorra llamada yupisin (Gonzales de Cuenca 1976: 151).

Como señala el ecólogo Antonio Bragg-Egg, el hombre ha actuado negativamente sobre su medio ambiente en estos espacios, con la tala de los bosques, lo que ha ocasionado la expansión de los desiertos, que redundan negativamente en las condiciones y en la calidad de vida de los morropanos. Hay que tener en cuenta que el avance de la desertificación no es sólo la tala de árboles para tráfico de leña y carbón, sino también por las malas prácticas agrícolas y de riego, así como el excesivo número y mal manejo del ganado vacuno, equino y caprino. Todo ello ha provocado la extinción de la flora y fauna nativas (Bragg-Egg 1977:232-3).

En este sentido, la desertificación es un proceso que se viene dando aceleradamente no sólo en Mórrope, sino en todo el departamento de Lambayeque. Este proceso puede definirse como de una degradación en gran escala, que involucra cambios en los ecosistemas, desde una mayor a una menor productividad y estabilidad. En este proceso, las condiciones ambientales desérticas se extienden fuera de los límites de los desiertos, o se intensifican en sus dominios, como resultado de una interacción compleja entre plantas, animales, terreno y clima. Este proceso tiene lugar no sólo en regiones áridas y semiáridas, sino también en sus márgenes subhúmedos, es de-



cir, en las denominadas áreas agrícolas y forestales por el impacto combinado de las actividades humanas y las sequías que constituyen un fenómeno recurrente en estas áreas. En este sentido, en Mórrope, según los testimonios de los viejos habitantes, se da una fuerte reducción del "monte" en el último siglo: en la actualidad sólo hay algunos bosquetes aislados entre los caseríos, y la expansión artificial y vana de las áreas agrícolas no han traído sino ampliación de las áreas de bosques ralos y nuevas áreas eriazas. Es de señalar que la desertificación, a través de la brusca disminución de la productividad del ecosistema, afecta en forma grave y a veces con caracteres de catástrofe a las poblaciones que de él dependen y que en muchos casos viven de bajo del mínimo para subsistir incluso en años mejores (Cf. Naciones Unidas 1978 y Schneider 1980: 24).

El área denominada "eriaza", en el estudio de la comunidad campesina de Mórrope, cubre la inmensa mayoría de su territorio. Es un desierto árido, cargado de sales que le impiden tener potencialidades productivas agrícolas y provocan un excesivo calor. Cuando eventualmente hay agua por las lluvias, ésta se pierde aunque crezcan los ríos, por la fuerte evaporación debido al excesivo calor. Hay dos tipos de desiertos en Mórrope: de arena, hacia el lado sur-oeste; y de arcilla, yeso y sal hacia el centro-oeste y nor-oeste.

En los desiertos de arena hay cierta cobertura vegetal, dada la presencia de agua (aunque escasa). La vegetación que se presenta es de algarrobo, sapote, huarango, bichayo; y una fauna de ratones, lagartijas, escorpiones, zorros y zorrinos.

Mientras tanto, el desierto de arcilla, yeso y sal, presenta muy poca vegetación, formada por la presencia del mar, ocasionalmente, cuando inunda el desierto, y que al evaporarse deja capas de sal (Bragg-Egg 1977: 202 y ss.).

Las minas de yeso y las minas de sal se encuentran contiguas en 55,057 hectáreas de yacimientos mineros no metálicos ubicados a 35 kilómetros del pueblo de Mórrope. El yeso se presenta intercalado con calizas, pizarras rojas, areniscas, arci-



lla, potasa, azufre y sal de gema. Se dice que el mineral de yeso es de excelente calidad, con un alto grado de pureza (entre el 98.27% y 99.46%). Ya que su explotación se realiza sin uso técnico, se desperdicia grandes volúmenes. El potencial de recursos yeseros es de 70 millones de toneladas métricas. Asimismo, las minas de sal significan fuente de trabajo y de recursos para los habitantes de Mórrope.

## 2. Una larga transición demográfica

Los datos demográficos más antiguos con que contamos son los del padre Justo Modesto Ruvíños y Andrade, quien menciona que en el año 1125 se dio una primigenia migración desde Félam, a la zona de Pacora-Mórrope de una población de pescadores- salineros insertados en un flujo comercial entre el norte (actual Piura) con los reinos costeros de Lambayeque. Esta primera migración se debió probablemente a los efectos de la Corriente El Niño y coincide con otras migraciones fundacionales como las de Pacatnamú y de Naymlap (Cf. Calancha y Cabello).

El mismo Ruvíños nos proporciona datos de la población de Mórrope y Pacora en el año 1536 de 697 y 1,839 personas respectivamente, conforme a un censo hecho por el cura Josef Antonio de Araujo. Catorce años después, según una numeración hecha por el cura Diego de Avendaño, en 1548, habían 1930 personas en Mórrope y 914 en Pacora. Vemos que casi se triplicó en este periodo la población de Mórrope y se redujo a la mitad la de Pacora. La causa es, según la explicación del mismo Ruvíños, que las dos parcialidades más grandes de Pacora se trasladaron a Mórrope por desavenencias religiosas. Asimismo, a mediados del siglo XVI hubo un traslado importante de población de Eten, que estaban "*mal contentas con su cacique*" (Ruvíños 1936: 298-300).

Otra información de interés demográfico y cultural es el de la presencia, al parecer clandestina, de los "*...yndios serranos,*

*que eran los maestros incorregibles de [las] supersticiones y brujerías...".*

Estos brujos (quizá sacerdotes de los antiguos cultos de la región) fueron desterrados a perpetuidad del curato de Mórrope y Pacora por el cura Lucas Manuel Centeno, en noviembre de 1586; pero el virrey Marqués de Salinas, a su paso por esta región, anuló el decreto del cura Salinas y "*dio licencia para que los serranos volviesen a residir entre los yndios yungas...*" (Ruvíños 1936: 303-4)

Estas breves informaciones nos permiten atisbar, en pequeño, algunas características de la movilidad de los grupos étnicos de esta región, la enorme complejidad de los intercambios culturales desde antiguo en este espacio, así como el interés de la administración colonial de ordenarla, con fines de control religioso y tributario.

En la visita de Gregorio Gonzales de Cuenca (1566-1567), se dio la reestructuración definitiva de los poblados indígenas de Lambayeque. En los diversos documentos de la visita, como en peticiones y mandatos generados alrededor de ella, observamos frecuentes decisiones alrededor de tributación, ocupaciones y desplazamientos de centros poblados indígenas, generalmente a solicitud de los principales o mandones locales, para asegurar el control religioso y tributario de la población.

No tenemos datos precisos de los efectos de la catástrofe demográfica del siglo XVI en Mórrope. Faltaría hacer un estudio de los documentos que quedan de los archivos parroquiales para tener una idea de la evolución demográfica colonial. La impresión que tenemos es que hubo una relativa estabilidad de la población de Mórrope en el largo plazo. La dureza de las condiciones de vida en el desierto, la escasez de agua sempiterna y las exigencias tributarias coloniales no eran condiciones precisamente favorables para el crecimiento poblacional en el período colonial.

CUADRO N° 1  
POBLACIÓN DE LOS PUEBLOS DE MÓRROPE,  
JAYANCA, LAMBAYEQUE Y CHICLAYO, AÑO 1772

Castas	Mórrope	Jayanca	Lambayeque	Chiclayo
Eclesiásticos	1	3	32	2
Religiosos	0	0	3	9
Españoles	4	89	1512	408
Indios	1317	313	4902	4244
Mixtos	67	0	2025	883
Pardos	0	84	1664	635
Negros	13	716	886	0
Totales	1402	1155	12024	6181

FUENTE: Elaborado de "Estado que demuestra el número de abitantes del Obispado de Truxillo del Perú con distinción de castas formado por su actual Obispo". Trujillo, 1772.

En los años setenta del siglo XVIII, con la visita del obispo Martínez Compañón, disponemos de información básica de la situación de la población en el norte. Hacia 1772, Mórrope tenía una composición étnica casi exclusivamente indígena, a excepción del cura y cuatro españoles, probablemente vinculados a éste. Asimismo se observa una muy reducida proporción de población mixta. Todo ello difiere mucho de los otros pueblos vecinos, como Jayanca, muy reducido demográficamente, con una reducida población correspondiente a casi la mitad de la de Mórrope, después de haber sido en la época prehispánica un núcleo poblacional y político muy importante. Asimismo, llama la atención el escaso volumen de población negra, frente a los grandes volúmenes y proporciones en los distritos vecinos; en tanto, en Mórrope es sólo el 0.9%, en Jayanca los negros representan el 11.7% de la población total y en Lambayeque los negros vienen a ser el 7.4% de la población total. Mientras que Chiclayo, pueblo eminentemente indígena, no presenta población negra esclava, pero sí notables volúmenes de población mestiza (mixta) y mulata (parda), en 14.3% y

10.3%, respectivamente. Todo lo cual da una configuración social y racial muy particular y diferenciada a cada uno de los pueblos mencionados (ver el cuadro anterior).

Desde este censo del siglo XVIII hasta el censo de 1876, observamos notables cambios en la configuración de la población, especialmente en lo que respecta al crecimiento de la población indígena que casi se duplica, fenómeno que se da también en las otras castas o razas, como puede apreciarse en el cuadro siguiente.

CUADRO N° 2  
POBLACIÓN DE MÓRROPE POR RAZAS, 1772 Y 1876

<i>Raza</i>	1,772	1,876
Blancos	5	12
Indios	1,317	2,229
Mixtos	67	157
Pardos	0	0
Negros	13	37
Chinos	0	0
Total	1,402	4,908

FUENTES: Cuadro anterior y Censo de 1876.

Sobre los aspectos metodológicos de la clasificación urbano-rural, así como las categorías raciales (en realidad categorías sociales, según George Kubler) había, en la época colonial, docenas de categorías social-raciales. El problema respecto a los censos es que hay que saber interpretarlos. Es necesario comprender qué quieren decir los términos empleados, y sus significados, que según Kubler son muy variables. En la época colonial y en el siglo XIX, la definición de indio es la del recaudador de impuestos, ya que estamos hablando de un indio tributario, sustentador de gran parte de los ingresos fiscales (Kubler 1952). En el caso de Mórrope, el incremento de la población indígena implica crecimiento de población tributaria.



En cualquier caso, es evidente la recuperación muy importante de la población en Mórrope en el siglo XIX: se multiplica a más del 300 por ciento en un siglo.

Desde el censo de 1876, ya contamos con información más o menos sistemática sobre el crecimiento de la población. A partir del análisis de los resultados censales de 1876, 1940, 1961, 1972, 1981 y 1993, podemos tener una visión del crecimiento de la población en Mórrope a nivel urbano, rural y total.

La información censal nos ofrece desde 1940 un fuerte incremento de la población en todas las áreas, a pesar de que es mucho más significativo en la zona rural. En el período 1876 a 1940, sin embargo, se da una relativa estabilidad, aunque hay algo notable: la mayoría de población estaba calificada como urbana. El incremento de la población rural es un fenómeno del siglo XX.

Por otro lado, observamos que, en relación con la provincia de Lambayeque, la tasa de crecimiento de Mórrope ha tenido un incremento sostenido desde 1876 a 1972: 0.59% anual entre 1876 a 1940; 2.0% entre 1940 a 1961; 3.15% entre 1972 a 1981 y 3.53% entre 1981 a 1993. La tasa de crecimiento intercensal entre 1940 a 1993 es de 2.31% anual, bastante alta, si tenemos en cuenta que a nivel nacional en el mismo período es de 2.09%. Esto contradice la tendencia observada en la provincia de Lambayeque, donde la tasa de crecimiento promedio anual en el período 1940-1993 fue de 1.61%.

Por otro lado, en el lapso 1876 a 1993, observamos que ha habido comportamientos diferenciados de la población, ya sea por sector urbano o rural, o por sexo, en las tasas de crecimiento. La información censal nos permite observar tasas diferenciadas de crecimiento por los diferentes periodos intercensales, por residencia y sexo. Así, en el periodo 1876-1940 se dio un decrecimiento de la población urbana del orden de casi el -2% promedio anual. Lo que también se puede observar en este gráfico es que en el periodo de 1961-1972 y de 1972-1981, las tasas de crecimiento del sector urbano son bastante elevadas.

En el periodo de 1981-1993 el crecimiento para todos los sectores indicados es casi parejo, con diferencias mínimas, en favor del sector urbano, lo que indica un mayor crecimiento relativo de la ciudad.

Si analizamos los datos absolutos, apreciaremos otro aspecto de la dinámica poblacional que vale la pena comentar. En términos absolutos, la población rural supera largamente a la urbana en el período 1940-1993, evidenciándose además un enérgico crecimiento entre los distintos censos en el período indicado.

Para una comparación más fina de la dinámica de la población de Mórrope, veamos los incrementos por sexo y residencia. Tomando como año base a la población de 1940, en el período de 1940 a 1993 (53 años), la población, en general, se ha cuadruplicado (creció en 416%). Este crecimiento ha incidido más en la población urbana (505%). En el sector rural, que creció al 401% entre 1940 a 1993, los hombres mostraron un menor crecimiento que las mujeres (397% frente al 404% de las últimas) en el período aludido.

Pasemos ahora al análisis de los cambios poblacionales ocurridos entre 1876 y 1993, años para los que contamos con datos censales. Haciendo el análisis demográfico<sup>2</sup> de los censos de 1876 y 1993, que cubren un lapso de más de un siglo (117 años), podremos ver a largo plazo las tendencias de la población por grupos etáreos y sexo.

En el cuadro número 3, correspondiente al censo de Mórrope en 1876, notamos que hay altos índices de masculinidad en algunos estratos: de 10 a 14 años y de 15 a 19 años de edad; asimismo, los grupos etáreos de 40 a 44 y 50 a 54, reduciéndose muy significativamente el número de mujeres desde

---

2 Hemos usado el Paquete de Análisis Demográfico (PANDEM), producido por CELADE, para el procesamiento de los datos censales de Mórrope en 1876 y 1993.

CUADRO N° 3  
POBLACIÓN DE MÓRROPE. ESTRUCTURA POR SEXO Y  
EADAES, 1876 (TOTAL)

Grupos Etareos	Ambos Sexos		Hombres		Mujeres		Indice de
	Poblac.	%	Poblac.	%	Poblac.	%	Masculi.
Total	4908	100,00	2435	100,00	2473	100,00	98,46
0-4	931	18,97	452	18,56	479	19,37	94,36
5-9	656	13,27	358	14,70	298	12,05	120,13
10-14	574	11,70	319	13,10	255	10,31	125,10
15-19	366	7,46	166	6,82	200	8,09	83,00
20-24	505	10,29	233	9,57	272	11,00	86,66
25-29	342	6,97	153	6,28	189	7,64	80,95
30-34	319	6,50	142	5,83	177	7,16	80,23
35-39	295	6,01	124	5,05	171	6,91	72,51
40-44	287	5,85	157	6,45	130	5,26	120,77
45-49	213	4,34	99	4,07	114	4,61	86,84
50-54	179	3,65	113	4,64	66	2,67	171,21
55-59	78	1,59	38	1,56	40	1,62	95,00
60-64	57	1,16	25	1,03	32	1,29	78,13
65 A+	106	2,16	56	2,30	50	2,01	112,00
GRANDES GRUPOS DE EDAD:							
0-14	2161	44,03	1129	46,37	1032	41,73	109,40
15-64	2641	53,81	1250	51,33	1391	56,25	89,86
65 A+	106	2,16	56	2,30	50	2,02	112,00

los 65 años en adelante, lo cual indica claramente esperanzas de vida más bajas de las mujeres respecto de los hombres en los mencionados grupos etáreos. Por lo demás se trata de una pirámide acampanada de base ancha, con brechas en algunos grupos etáreos, que probablemente indicarían presencia de epidemias, especialmente en el grupo etáreo de 15 a 19 años. Otra característica observable en la pirámide, en relación con nuestro comentario del índice de masculinidad, es la menor proporción de mujeres en casi todos los grupos etáreos.

La situación cambia en 1993, 117 años después, en que observamos que la pirámide es más homogénea (ver cuadro Número 4), notándose que no existen brechas, sino el decrecimiento "normal" de una población en que existen todavía altas tasas de natalidad y se han reducido las tasas de mortalidad. Existe por tanto altos porcentajes de población joven. Por otro lado, las diferencias entre población masculina y femenina representados en el índice de masculinidad expresan, en general, una mayor proporción de población femenina.

Sin embargo, la esperanza de vida de las mujeres es menor, ya que en el grupo de 65 a más años el índice de masculinidad sube abruptamente a 121.43.

El procesamiento de la información demográfica de los censos de 1876 y 1993 nos permite obtener algunos indicadores cuyo análisis es importante. En el cuadro siguiente (ver cuadro número 5) vemos las edades media y mediana de la población de Mórrope en 1876 y 1993. Las edades medias, como corresponde a este promedio aritmético, tienen escasa variación, aunque tienden a bajar ligeramente hacia los 22 años de promedio. Donde se nota una mayor variación es en la edad mediana, es decir, la edad que divide en dos mitades al total de la población, que ha bajado sensiblemente. La edad mediana de la población total ha bajado de 19.003 a 16.554 años en promedio entre 1876 a 1993. Esto indica que el 50% de la población se concentra en los grupos etáreos hasta 19 años en 1876, y hasta 16.5 años en 1993. Es de observar que la población rural feme-



CUADRO N° 4  
POBLACIÓN DE MÓRROPE. ESTRUCTURA POR SEXO Y  
EIDADES, 1993 (TOTAL)

Grupos Etaeos	Ambos Sexos		Hombres		Mujeres		Indice de
	Poblac.	%	Poblac.	%	Poblac.	%	Masculi.
Total	29902	100,00	15031	100,00	14871	100,00	101,08
0-4	5010	16,75	2580	17,16	2430	16,34	106,17
5-9	4839	16,18	2487	16,55	2352	15,82	105,74
10-14	4080	13,64	2069	13,76	2011	13,52	102,88
15-19	3289	11,00	1669	11,10	1620	10,89	103,02
20-24	2646	8,85	1239	8,24	1407	9,46	88,06
25-29	1816	6,07	874	5,81	942	6,33	92,78
30-34	1720	5,75	855	5,69	865	5,82	98,84
35-39	1446	4,84	685	4,56	761	5,12	90,01
40-44	1067	3,57	529	3,52	538	3,62	98,33
45-49	835	2,79	411	2,73	242	2,85	95,93
50-54	765	2,56	358	2,38	407	2,74	87,96
55-59	676	2,26	346	2,30	330	2,22	104,85
60-64	584	1,95	320	2,13	264	1,78	121,21
65- A+	1129	3,78	609	4,05	520	3,50	117,12
GRANDES GRUPOS DE EDAD:							
0-14	13299	46,58	7136	47,48	6793	45,68	105,05
15-64	14844	49,64	7286	48,47	7558	50,82	96,40
65 A+	1129	3,78	609	4,05	520	3,50	117,12

nina tiene una edad mediana algo mayor: la edad de 16.794 divide en dos mitades la población rural femenina.

CUADRO N° 5  
 EDADES MEDIA Y MEDIANA DE LA POBLACIÓN DE  
 MORRÓPE SEGÚN SEXO Y RESIDENCIA, 1876, 1993

Indicador/año	Total		Hombres		Mujeres		Muj. Rural
	1876	1993	1876	1993	1876	1993	1993
Edad Media	22,518	22,429	22,419	22,387	22,616	22,471	22,282
Edad Mediana	19,003	16,554	17,666	16,137	20,083	16,983	16,794

Otro indicador demográfico importante para comparar los cambios entre 1876 y 1993 es la relación de dependencia (ver cuadro número 6). Hay un incremento significativo en la relación de dependencia: pasa de 0.858 a 1.014 en la población total, siendo algo mayor en la población rural (1.032). Ello indica que la mejora relativa de las condiciones de vida está produciendo un mayor número de población dependiente (de 0 a 14 y de 65 a más años) en relación con la población económicamente activa (15 a 64 años). Otro cambio destacable es el porcentaje de mujeres de 15 a 49 años, que ha bajado, dado que la esperanza de vida de las mujeres ha subido en forma significativa, así como también ha crecido la población menor de 15 años: si en 1876 las mujeres de 15 a 49 años representaban el 50% de la población femenina, en 1993 sólo representaban en 44% del total, siendo ligeramente menor en las mujeres rurales. Por otro lado, la relación niños/mujeres también ha variado en los diferentes grupos etáreos, como puede verse en el mismo cuadro número 4. El cambio más significativo es en las relaciones de los grupos de mayor edad: la relación de niños de 5 a 9 años sobre mujeres de 20 a 49 años se ha incrementado de 62.298 en 1876 a 98.015 en 1993, lo cual es más notable en el sector rural de 1993, pues llega a 99.231. Ello indica un crecimiento importante de la población infantil y una mayor tasa de fecundidad, así como de sobrevivencia de las mujeres fértiles.

Este mismo fenómeno es observable en la RNM 10-14/25-54, como puede notarse en le mismo cuadro. Influyen, seguramente, la mejora de las condiciones generales de vida que permiten mayores sobrevivencias de la población infantil y de las mujeres madres, por los grandes cambios en las ciencias de la salud, que han permitido mejorar estos indicadores, aunque los otros indicadores de calidad de vida se mantengan.

CUADRO N° 6  
INDICADORES DEMOGRÁFICOS DE LA POBLACIÓN DE  
MÓRROPE, 1876 Y 1993

Año:	1876	1993	
Indicador	Total	Total	Rural
Relación de Dependencia	0,858	1,014	1,032
% Mujeres de 15 a 49 años	50,667	44,093	43,940
<b>RELACIÓN DE NIÑOS/MUJERES POR GRUPOS DE EDAD:</b>			
0-4 / 15-44	81,738	81,689	83,173
5-9 / 20-49	62,298	98,015	99,231
10-14 / 25-54	67,769	103,632	107,246

Un resultado interesante del análisis de estos dos censos con más de un siglo de por medio (entre 1876 a 1993), es que en ese lapso se ha ampliado mucho la población rural, pues se han incrementado tanto el volumen de la población rural como el número de caseríos. Así, en 1876 habían sólo siete caseríos con una población de 1422 habitantes, que representaban el 29%, mientras que en 1993 se censaron 45 caseríos y anexos con un total de 24581, representando el 82% de la población total. En Mórrope actual es más importante y significativa la población clasificada como urbana. Aunque es discutible, indudablemente, el carácter urbano del pueblo de Mórrope de 1876.

Es una evidencia el gran crecimiento de la población morropana, como hemos visto más arriba, crecimiento que se

da a través de la expansión de los caseríos. Esto da como resultado que la densidad poblacional ha subido de 4.7 a 28.71 habitantes por kilómetro cuadrado, lo cual es bastante alto, si tomamos en cuenta que la tierra agrícola es bastante reducida, como hemos visto más arriba. Si tomamos en cuenta el dato de población en relación con las tierras de aptitud agrícola (que suman 8,069 hectáreas). Así, la densidad poblacional sobre área agrícola ha pasado entre 1876 a 1993 de 0.61 a 3.71 habitantes por hectárea, lo cual debe verse en relación con la escasa implementación y desarrollo tecnológico, que no ha cambiado mayormente en el lapso mencionado, aparte de cierta relativa mejora en el sistema de riego en la última década.

### 3. Leyenda e historia de Mórrope

No existe una historia de Mórrope, aparte de algunos artículos escritos por entusiastas estudiosos locales, con escasa documentación. Tiene mucho que ver con esto el descuido en la conservación de los archivos locales: los libros parroquiales son de muy difícil acceso y han resistido a un intento de exoliación, estando actualmente en proceso de restauración. Los antiguos archivos municipales se han perdido, por lo que para reconstruir la historia de Mórrope debemos recurrir a los archivos de Lambayeque, Trujillo y Lima<sup>3</sup>. Por lo tanto, en esta parte trataremos de organizar las informaciones dispersas de que disponemos, tanto de fuentes primarias como secundarias, tratando de encontrar un sentido y una caracterización histórica de largo plazo a Mórrope, lo cual es importante desde nuestra perspectiva, dada la íntima relación entre lo sociocultural y la historia.

El lambayecano Justo Modesto Ruvíños y Andrade, cura

---

3 Es de mencionar, sin embargo, un breve y sugestivo artículo de Víctor Peralta, que trata de reconstruir los conflictos de Mórrope con los pueblos vecinos por el agua y la tierra en los siglos XVII y XVIII (Cf. Peralta 1986)



de Pacora y Mórrope en la época del obispo de Trujillo Baltasar Jayme Martínez Compañón y Bujanda, hizo una monografía de su curato, que si bien no llegó a concluir, nos proporciona valiosas informaciones para comprender la tradición e historia morropana (Ruviños 1776).

### El origen prehispánico de Mórrope: Félam, la iguana y el agua

El asentamiento original de los actuales morropanos habría sido Félam, un sitio árido, ubicado entre Sechura y el actual Mórrope. Ruviños recoge la versión de que alrededor del año 1125 existía una relación comercial entre los señoríos andinos y costeños con la zona de Paita. Félam sería así un sitio intermedio, o pascana de la "gentilidad", que por el comercio e intercambio frecuentes se fue ampliando, congregándose algunas familias. Durante el período de Inca Yupanqui, habría sobrevenido en Félam una epidemia que los obligó a emigrar a la zona de Pacora.

En este punto Ruviños inserta una tradición sobre el origen del actual Mórrope. Relata que tres pequeños, que se encontraban al ocaso jugando a dos leguas hacia el oriente de Pacora (donde estaban asentadas las familias de Félam), perseguían a una iguana, que a poca distancia entró en una brecha de la tierra. Al buscarla en la profundidad encontraron un elemento muy importante para la vida de esta gente del desierto: el agua, de lo que avisaron a sus padres.

Los pobladores formaron una iguana del propio barro que sacaron al excavar el pozo, dándole el carácter de deidad beneficiadora y dios de las aguas; pusieron al ídolo en un adoratorio, negando a la luna, y, en signo de gratitud, sacrificaron solemnemente las vidas de los tres inocentes.

Pusieron por nombre a este pozo "Murrup", que significa en lengua muchik "iguana", palabra que después se pronunciaría como Mórrope por los españoles. Así, el pueblo cambió de nombre de Félam al de Mórrope, llevando sus familias hacia el

lugar donde encontraron el agua. Desde entonces se pobló esta zona. Es más, indica Ruvíños que desde 1125 Manco Cápac hizo poblar todas estas tierras, seguramente queriendo indicar la incorporación de este espacio al territorio del reino de Lambayeque o de los mochicas, en el cual seguramente cumplía algunas funciones dentro de la organización socioeconómica y política (Cf. Espinoza 1975 y Ramírez 1981). En cualquier caso, el período de esta migración original de los morropanos lo ubicaríamos en el período llamado Sicán Tardío, entre los años 1050 y 1350 d.C. (Cf. Shimada 1985), en pleno funcionamiento del complejo urbano de Túcume como núcleo político del señorío de Lambayeque o Sicán. Hay discrepancias sobre la ubicación del antiguo curacazgo de Jayanca del cual dependía Mórrope. Algunas referencias nos hacen ubicarlo entre Salas y el actual Jayanca, espacio que coincide con las ruinas de Apurlé (Cf. Trimborn 1961).

Es interesante también relacionar la tradición narrada por Ruvíños con el mito de Naymlap, que recoge el cura Miguel Cavello de Valboa, a fines del siglo XVI. Según esta tradición, hacia el año 1200 se dio una migración del norte de un Señor étnico llamado Naymlap, que aparentemente conquistó a la sociedad regional existente, insertándose en la tradición de la cultura Sicán o Lambayeque. Pues bien, el origen de Mórrope es situado en este período.

La leyenda narrada por Miguel Caello de Valboa, recogida en 1586, es tomada también por el cura Ruvíños, en Mórrope en 1782, en forma independiente, lo cual es evidente por ciertas discrepancias resultantes seguramente. Es necesario indicar que a la llegada de Naymlap (o Ñamla, según Ruvíños), ya existía un florecimiento cultural importante en Lambayeque, evidenciado en la existencia, ya madura, de la cultura Sicán o Lambayeque (Shimada 1985: 125 y ss.). Es probable que esta migración de Naymlap, así como de los morropanos originales, esté asociada al Fenómeno del Niño, que habría creado fuertes perturbaciones ecológicas y biológicas en esta región. Shimada, basándose en Paul Kosok, ubica la migración de

Naymlap alrededor del año 1025, con la construcción de los templos del complejo Chotuna-Chornancap.

Paul Kosok asocia la expansión de la dinastía de Naymlap con la construcción del canal Taimi, que habría sido construido por los nietos de Naymlap que fueron a Jayanca y Túcume. Además afirma que en el momento de su llegada se percibía una cierta apariencia de unidad en el valle de Lambayeque y se explica la expansión hacia el norte y hacia el sur por los grandes canales, como el de Taymi, hacia el río La Leche, y el de Pacherras Saltur, hacia el Zaña (Kosok 1965). Así pues, el norte ofrecía un periodo de espléndido florecimiento. La presencia de la dinastía de Naymlap no hizo que ello se truncó, sino, al contrario, colaboró en el impulso de estas obras, pues se trataba de gentes emprendedoras, pacíficas y dinámicas. De acuerdo con una hipótesis sugerida por Izumi Shimada, Naymlap procedería del centro de oráculos de Pachacámac, y su principal significado cultural e histórico fue la de ser un líder carismático que revivió la cultura Sicán, permitiendo el florecimiento del llamado Sicán - Medio (Shimada 1985:128).

Asimismo, debemos relacionar la leyenda de Naymlap con la evidencia arqueológica que justamente es parte de la tradición morropana. En el límite sur-oeste de Mórrope se encuentran las ruinas de Chonancap, en el límite con el actual distrito San José, antigua caleta de pescadores de origen sechurano. Al sur de Mórrope, en los límites con Lambayeque, se encuentran también unos extensos paredones que tal vez representen cierta frontera cultural. Esta apreciación coincide con la que señala un estudioso local (Villamonte 1988).

Las entonces fortalezas, convertidas, posteriormente, en la época de los incas, en huacas o lugares místicos, que fueron objeto de veneración, de temor y respeto, por los mochicas del murrup, permanecen como verdaderas irrefutables de aquella grandeza milenaria. Así tenemos que la fortalezas de Chornancap y Chotuna, ubicadas al sur-oeste del poblado de Mórrope, sirven ambas de línea divisora entre las comunidades



de campesinos de la caleta de San José y San Pedro de Mórrope.

Villamonte hace un inventario de huacas en Mórrope. Señala la huaca de El Mirador, Huaca Agujereada, en un cascajal despoblado, junto al camino real que unía Quito con el Cuzco, construido posiblemente en la época del Tahuantinsuyo. Estos monumentos se ubican entre el límite de Mórrope y Lambayeque. Al norte se ubica la Huaca Solecape o Paredones, denominada también Huaca Viva, porque por las noches su observación es clara. A 15 kilómetros al noroeste se encuentra la huaca de Barro, en el límite de Mochumí y Ferreñafe. Entre los límites de la comunidad de San Pablo de Pacora y Mórrope se ubican las huacas de Pupilán y la Huaca de Bandera. Otro monumento importante es el Encanto de Casagrande, según Zacarías Villamonte una ciudadela, construida en pleno desierto en el común de naturales del Murrup.

De acuerdo con la tradición recogida por el cura Ruvíños, Pacora fue fundado al mismo tiempo que Mórrope, aunque atribuye la creación al curaca Culloc-Cápac por orden de Manco Cápac. En el breve período de la dominación incaica Pacora fue el asiento y cabeza del cacicazgo y Mórrope una guaranga o anexo.

La cronología de la narración de Ruvíños es confusa, dado que él recogió la información de indígenas que habían conservado la información como tradición oral más de dos siglos después de la conquista. Hay que imaginarnos las dificultades de comunicación del cura Ruvíños, que no era entendido en las lenguas locales, pero que recoge de todos modos la tradición oral. Haciendo una interpretación libre de la narración de Ruvíños, entendemos que Culloc fue el primer curaca o gobernante de Mórrope. Después de varias generaciones, durante el gobierno del nieto o descendiente de éste, llamado Lluco, se dio la conquista de una etnia cajamarquina por una expedición venida desde Cajamarca, al mando de Yupac-Soli, siendo desterrado el curaca Lluco a Cuzco. Los nietos de Yupac-Soli fueron los caciques de Pacora y Mórrope a la llegada de los espa-



ñoles: Cusu-Soli, y Caxu-Soli. La hija de Caxu-Soli se casó con un tal Santisteban. Hacia la época de la conquista, la población de Mórrope había crecido mucho, por lo que, a la muerte de su padre, se divide en dos cacicazgos, reconociéndose a la hija de Caxu-Soli como la heredera.

Así, encontramos que la tradición oral morropana recogida por el cura de Pacora y Mórrope, Justo Modesto Ruvíños y Andrade, nos resume una gran complejidad étnica y migratoria en este espacio cultural. Es más, articula la leyenda del origen de Mórrope con la leyenda de Ñamla (o Naymlap, según la versión recogida independientemente por Miguel Cabello de Valboa dos siglos antes de Ruvíños). En cualquier caso, entendemos, después de los trabajos de Walter Alva, Izumi Shimada y Alfredo Narváez en Sipán, Batán Grande y Túcume, que ha existido una gran complejidad en la organización socioeconómica del espacio lambayecano, del cual, aunque en forma marginal, participaba Mórrope. Asimismo, comprendemos ahora que, en el largo plazo, la historia precolonial de Mórrope no es tan larga como la de los núcleos de la cultura Sicán, que tienen una historia de ocupación del espacio lambayecano desde por los menos el año 450. Por lo menos así lo indica la cronología de Batán Grande propuesta por Y. Shimada, que ubica evidencias de Mochica Tardío hacia los 450 a 700 D.C.

Sin embargo, Mórrope surge en este milenio, probablemente en la segunda centuria, al decir del cura Ruvíños.

En el período inmediatamente anterior a la conquista, después de la dominación chimú y durante la breve época inca, Mórrope era parte del curacazgo de Jayanca. Este curacazgo, a inicios de la colonia, estaba formado por los pueblos de indios de Jayanca, Mórrope, Pacora y Papo, organizados en las encomiendas de Jayanca y de Pacora. Esto nos da una idea de la organización prehispánica tardía (Ramírez 1981: 286-7). Era un curacazgo básicamente agricultor, pero dentro de él Mórrope aportaba a la economía del señorío a través de sus especialistas salineros, pesqueros y artesanos.

Cuando Sebastián de la Gama hizo una visita al curacazgo de Jayanca, en 1540, encontró que comprendía cuatro curacazgos subordinados o menores (Pacora, Maxu, Chamacol y Salapa). Además tenía siete señores subalternos y poseía dos huarancas: una del cacique Minimixas, con siete pachacas, y otra del señor Facollapa, con cuatro. Precisamente una de las más poderosas pachaquías estaba integrada por pescadores que ocupaban el pueblo número 136, compuesta por cincuenta trabajadores y con más de doscientas personas en total, incluyendo hijos y mujeres. Estaba localizada a orillas del mar (probablemente uno de los "poblezuelos" del antiguo Mórrope). Su curaca, llamado Millamisan, estaba considerado como una gran principal, a quien siempre lo conducían y trasladaban a cualquier parte en hamaca. El poder de este curaca emanaba del comercio del pescado salado a base del trueque, con lo cual obtenía oro, plata, coca y otros productos valiosos<sup>1</sup>.

Como en el resto de la provincia de Trujillo, el oidor de las Audiencia de Lima, doctor Gregorio Gonzales de Cuenca, es el funcionario que ordena el traslado de los indios de Mórrope. En efecto, en el juicio de residencia de Gonzales de Cuenca, dentro de los documentos anexos de la visita que realizara al norte del Perú entre 1566 y 1567, aparece una ordenanza del oidor en que resuelve un pedido de Diego Muchoni, principal de los indios pescadores de Túcume, sobre la reubicación de los indios pescadores que eran sus tributarios. Con ocasión de la visita, según sus palabras:

*"...adjudiqué por suyo un mandón llamado Pacho con todos sus indios que están en el pueblo de Muerrepe ..."*

Estos indios no reconocían ni obedecían a Diego Muchoni, el cual informaba a Gonzales Cuenca que no querían ir a misa,

---

1 Según Waldemar Espinoza (1975: 258) era un «ayllu-pachaca» especializado en la pesca solamente: no sabían hacer ninguna otra cosa, eran pescadores y comerciantes. Hay que entender la interpretación de Espinoza en este sentido en su contexto. La discusión sobre la existencia del ayllu en la costa norte es posterior (Cf. Ramírez 1981, Netherly ).

*"...donde está poblado, antes se están en el dicho pueblo de Muerrepe. Y que él quería que los dichos indios se pasasen al pueblo de Colchuc, donde están muy bien y serán industriados y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica".*

Como resultado de este pedido, Gonzales de Cuenca, con fecha 21 de noviembre de 1566, en el Monasterio de Chiclayo, da un mandato a García de Vargas, coregidor del repartimiento de Túcume, de que

*"... el dicho principal Pacho y todos sus indios questan poblados en el dicho pueblo de Muerrepe se pasen a vivir y poblar al dicho pueblo de Colchuc, donde el dicho don Diego Muchuni está poblado y los compela para que ansi lo cumpla, quemando las casas que tuviera en el dicho pueblo de Muerrepe. Y no consintiréis que los dichos indios ni alguno dellos se ausenten del dicho pueblo de Colchuc. Y si ausentaren los haréis recoger allí. Mando a Lorenzo Zamudio, encomendero del dicho repartimiento de Túcume, y al dicho don Diego Muchuni, tengan particular cuidado en la dicha poblacion se conserue. Y ansimismo vos mando proveáis que el dicho principal Pacha y sus indios obedezcan, acaten y respeten al dicho don Diego Muchuni en todos los casos y cosas que los indios deuen y suelen respetar a sus caciques y principales compeliéndoles y apremiándoles a que ansí lo cumplan y cantigádoslos si ansí lo hicieren..."*

### La organización socioeconómica de Mórrope

Según Susan Ramírez, en la costa norte, en el área central de un curacazgo, la población vivía dispersa o diseminada. Algunas veces cerca a sus terrenos o cerca a los recursos naturales donde trabajaban. Esto ocurrió, a excepción de Jayanca, en que la mayoría de la población estuvo ubicada en el valle.

En 1540, la visita de Sebastián de la Gama encontró que los súbditos del curaca de Jayanca comprendían 250 "pueblos" ubicados en el radio de dos leguas. La población vivió en ranchos y pueblos que generalmente tuvieron más casas y mora-



das que indios de visitación. En 1536 Francisco Pizarro repartió y dividió a los indios. Por ejemplo, a los de Túcume entre Juan Roldán y Juan de Osorno. En el norte las primeras reducciones sistemáticas de las cuales se tiene conocimiento fueron ordenadas en 1566. Por ejemplo, redujo cientos de "pueblos" (o case-ríos) dispersos de Jayanca en tres pueblos o reducciones indígenas a la usanza española. Sin embargo, se sabe que similares concentraciones de indios y reducciones se habían realizado antes de 1566 (Ramírez 1986: 28).

El curaca controlaba la tierra y el agua de irrigación de su "provincia" o "valle". Por el control de los recursos naturales los grupos étnicos mantenían guerras, y quien ganaba pasaba a ser superior del otro. Así, se establecieron fronteras étnicas. Por ejemplo los de Canchachalá controlaban el agua y por lo tanto recibían el tributo de los grupos étnicos de las partes bajas del valle La Leche, como puede verse en una tradición recogida por Augusto León (1938). Obviamente, Mórrope tenía menos derechos y más problemas por su lejanía de las fuentes de agua, sólo le llegaban los excedentes.

Otra característica del sistema socioeconómico de este curacazgo costeño era que había una especie de "impuestos", tributación o arrendamiento de la tierra y el agua. En el mundo prehispánico tenía más poder quien tenía el acceso al control del agua. por ello es que Jayanca controlaba el conjunto del valle y fue la sede del curacazgo, al cual pertenecía Mórrope.

Había una organización social muy rígida, con divisiones muy claras entre los sectores dominantes y los dominados. Una manifestación de la importancia de un curaca era poseer hamaqueros para llevar sus literas. Cuando más encumbrado era un señor, disponía de un mayor número de ellos (Cieza 1553). Posteriormente Cuenca prohibió el empleo de hamaqueros, restringiendo los privilegios de los curacas (Rostworowski 1976: 122). Otra distinción de los curacas era el disponer de tabernas de chicha, donde daban de beber libremente chicha a sus súbditos, no sólo en su lugar de residencia, sino a lo largo



de los caminos. Esto fue prohibido también por el Oidor Gonzales de Cuenca, con lo que se disminuyó el prestigio de los señores ante el común de indios, ya que se rompía así este mecanismo de redistribución que sustentaba en gran parte el poder del curaca.

En el mismo Juicio de Residencia de Gonzales de Cuenca, en los documentos conexos a la Visita realizada a la provincia de Trujillo en 1566-7, -cuya Visita y Juicio de Residencia conservados en el Archivo General de Indias de Sevilla, es fuente invaluable para estudiar la sociedad prehispánica y la formación del sistema colonial en la costa norte- encontramos referencias muy interesantes sobre la especialización laboral de la parcialidad o gremio de "salineros" de Túcume, que consideramos hipotéticamente equivalentes a los antiguos morropanos. Se incluye un reclamo de Pedro Narmoc, principal de Túcume, quien indicaba que:

*"...su trato y granjería es hacer sal y vendella, de que me sustento, y no tengo tierras en que sembrar. Y el maíz que yo y veinte e un indios que son de mi ayllu nos está repartido // lo que queremos pagar en sal, por cuanto no tenemos, como dicho es, donde sembrar ni coger el dicho maíz..."*

asimismo pide a Gonzales de Cuenca dé su mandato

*"...para que libremente pueda ir a vender los dichos mis indios sal por todos los repartimientos, sin que nadie me ponga impedimento."*

A lo cual accede Gonzales de Cuenca, según mandato fechado en Trujillo el 12 de agosto de 1567:

*"Que libremente puedan estos indios recatar sal por todos los repartimientos sin que persona alguna se lo impida".*

Del mismo modo, habían especialistas pescadores, como manifestaba el Diego Muchuni, quien informaba a Gonzales de Cuenca que

*"... los indios de mi parcialidad son pescadores y tienen rescate con los indios de los repartimientos comarcanos, vendiendo el dicho pescado por maíz y algodón e otras cosas. E mucho indios les toman el dicho pescado y no les pagan lo que vale..."*

Este principal pedía al Oidor Gonzales de Cuenca que les dejen vender libremente el producto de su trabajo, y que se les pague, pedidos que fueron aceptados en un mandato firmado en Trujillo, el 12 de agosto de 1567.

En un pedido posterior, el principal Diego Moayoni, dice que:

*"...yo y mis indios somos pescadores y nuestra granjería y de donde procede el tributo de la ropa que damos a nuestro encomendero es y procede del pescado que vendemos. Y ansí para nuestra comida como pravel dicho tributo, porque nunca tenemos por costumbre de hacer chacaras porque no tenemos tierras ni aguas para ellas, sino que, como digo, que todo lo hemos de comprar con plata así para nuestro sustento como para el dicho tributo, de que yo y mis indios rescibimos vejación y molestia en este maíz que pagamos de tributo, por quanto no tenemos las dichas tierras ni aguas como en qué sembrarlo..."*  
[por tanto, pide]...." que no me apremien a pagar el dicho maíz a mí ni a mis indios" ..

Sobre este pedido, Gonzales de Cuenca, en un mandato fechado en Guañape el 14 de agosto de 1567, provee que:

*"Queriendo este principal y sus indios el maía, que por latasa por mí hecha les está repartido y les cabe a pagar, conmutallo a plata y pagallo en plata al precio que en su repartimiento valiere al tiempo que se hobieren en cada año de pagar el tributo averiguándolo primero el coregidor del repartimiento, no sean compelidos a pagar en maíz sino en plata. Y el coregidor lo haga ansí guardar".*

Se demuestra así la tradición de especialistas salineros y pescadores de los morropanos, quienes confiesan, por lo menos

las parcialidades que hemos mencioando, no realizar actividades agrícolas, ni tener tradición ni memoria de ello, lo cual es perfectamente coherente con las evidencias ecológicas y las ofertas ambientales conocidas hasta ahora en Mórrope.

En un documento tardío, encontramos manifestaciones sobre las ocupaciones tradicionales de los morropanos, como la declaración del teniente Andrés Ordóñez Saavedra, nacido en Illimo y vecino de Mochumí desde los cinco años (en el momento de sus declaración tenía cincuentatrés años), decía que:

*"... e todo el demás tiempo que no hay copiosa avenida, se mantienen los de Mórrope de la laguna o manantial que tienen, que les es bastante, por que no se ejercitan en sembrar, ni tienen tierras en qué poderlo hacer y que su ejercicio es de sacar sal, yeso, la ceniza del lito que todo está a la costa del mar, y algunos en arrieros..."* (ADL 1877).

Según la tradición recogida por el cura Ruvíños, el río La Leche no existía antes de la conquista, pues recién en el año 1570, el cura don Luis Quixano promovió la construcción de ese utilísimo canal o río La Leche. Desde las faldas de los cerros de Penachí (Salas) se abrió una acequia que en 27 leguas traía en tiempos de abundancia el agua hasta Mórrope. Por este derecho, los morropanos pagaban al curaca de Penachí tributo en sal, ají y algodón. De esta manera, se originaron problemas con los mochumanos y otros pueblos contra Mórrope.

### **Organización colonial: Agua, tierra y conflictos**

A raíz que los españoles dividieron los señoríos lambayecanos en quince encomiendas o repartimientos, por razones administrativas, políticas, económicas y religiosas, Mórrope quedó a cargo del encomendero José Alcántara y Alvarado.

Debido a los problemas originados desde la creación de las encomiendas, el virrey Toledo ordena el sistema colonial creando las reducciones indígenas o comunidades, que fueron

la residencia de indios. Los comunes de indios tuvieron que asumir cambios que devenían del poder colonial: pago del tributo, pérdida de sus tierras ancestrales por apropiación de los españoles para formar estancias y haciendas, así como la destrucción de la forma de organización autónoma original, cuya naturaleza no ha sido aún develada, aunque algunos autores niegan el carácter colectivista de la organización económica de la costa norte (Cf. Ramírez 1981).

Los morropanos en la época colonial eran conocidos por sus actividades principales: arrieros, proveedores de yeso, sal y lito (para producción de lejía), grasa de cabra, cordobanes, así como la carne de estos animales. Incluso se llegó a sembrar y producir tabaco. Estos productos eran comercializados en la entonces provincia de Lambayeque, que tenía un activo comercio exterior a través del puerto mayor de San José.

Hay algunos ejes centrales de la historia de Mórrope. Uno de ellos es la tierra, pero especialmente el problema del agua de riego, que ha generado y genera hasta la actualidad conflictos. Otros problemas son los recursos mineros: el yeso y la sal, que aún ahora generan conflictos al interior de la comunidad y con elementos externos a ella.

Por la inadecuada formación de los pueblos indígenas y las encomiendas, que no respetaban siempre la tradición de la organización prehispánica, se originaron pleitos por la tierra y el agua (Cf. Peralta 1986).

Con ocasión de la visita de Gonzales de Cuenca a la provincia de Trujillo, Pedro Mullup, uno de los principales de Túcume, pedía a este visitador, por el pueblo de "Mullup", copuesto por "indios salineros", permiso para utilizar las aguas del río de Jayanca. Informaba que habían hecho una palizada para el desvío de las aguas. Esta palizada había sido hecha para evitar que el agua en época de abundancia hiciera perjuicio a las salinas (probablemente del actual Mórrope). Este principal indicaba que los de Jayanca se oponían a este uso de las aguas de los salineros del pueblo de Mullup. Con fecha 20



de setiembre de 1566, Gonzales de Cuenca dispone que el cacique de Jayanca, Francisco Mincha, no impida ni estorbe regar por la mencionada acequia, so pena de multa.

Así, en 1654 se inició un importante conflicto por el agua, que involucró a las comunidades de Túcume, Mochumí, que se enfrentaron con las de Pacora, Jayanca y Mórrope, acusándolas de desperdiciar el agua, buscando, ante la autoridad colonial, que se les prohibiera el uso del agua. El proceso se inició por un pedimento de los representantes del pueblo de Mochumí, quienes alegaban que los pueblos de Jayanca, Pacora y Mórrope estaban perjudicando a los de Mochumí por el agua. Denunciaban que aquéllos habían tapado la acequia del río la Leche que les proporcionaba el agua y, utilizando una alcantarilla, (San Juan Bautista) se llevaban el agua por la acequia Cenfam; además el desborde debido a la mala construcción de la acequia malograba las chacras. Alegaban que los pueblos de Túcume y Pacora tenían poca población y no necesitaban tanta agua; mientras que Mochumí tenía mucha más población.

Además, los mochumanos, representados por el gobernador de Mochumí, don Salvador Huamán, y otros pachacas, denunciaban que los de Pacora, Mórrope y Jayanca proporcionaban tierras a indios fugitivos y forasteros para que siembren tabacales, tratando de utilizar el agua excedente. Asimismo, el alegato de los mochumanos denunciaba que otros canales habían sido cerrados en su perjuicio, mientras que los pacoranos y morropanos había abierto la alcantarilla de San Juan Bautista.

Gerónimo Rodríguez, cacique principal de los pueblos de Jayanca, Pacora y Mórrope, y todos los pachacas, fueron notificados de esta denuncia. El escribano Bernabé Rentero testimonia que verificó la existencia de las alcantarillas y los canales denunciados por los mochumanos. El 27 de julio de 1654 se presentó ante el corregidor de Lambayeque don Gerónimo Cupuniconsoli, cacique principal del repartimiento de Jayanca, Pacora y Mórrope acompañado por los siguientes pachacas principales: Lorenzo Rodríguez; Miguel Cujosoli, segunda per-

sona; Juan Manco; Miguel Cumpa; Gerónimo Puicón; Ramón Marcosefu, alcalde ordinario; Pedro Piofedo, para responder al escrito del gobernador de Mochumí, y para responder a la disposición judicial que ordenaba que retirasen las piedras, "atajos y embarazos" de la alcantarilla y acequia San Juan Bautista. La respuesta de los morropanos y aliados es que esa alcantarilla no pertenece a los mochumanos, los que no tenían ningún derecho al respecto. Además afirmaban que los argumentos de los mochumanos eran falsos, y que ya desde hacía más de treinta años usufructuaban el agua del río La Leche, lo cual significaba un derecho adquirido. Asimismo, alegaban los morropanos, jayancanos y pacoranos que "*desde la primera fundación de Jayanca*", estos tres pueblos habían conducido el agua de Canchachalá y Janque (alturas del actual distrito de Salas, parte alta del río La Leche).

Es sumamente interesante que los morropanos y aliados indicaran que los mochumanos tradicionalmente han usado para riego la acequia nombrada Chongoyape (Racarrumi), que por negligencia de ellos se perdió, desde inicios del período colonial, viéndose así en la necesidad de usar las vertientes del río la Leche. Los morropanos alegaban que por la sequía de los años 1649-51, compadecidos de los mochumanos, los usuarios del río la Leche (Mórrope, Pacora y Jayanca) cedieron por quince días el uso del canal abierto exclusivamente para ese fin, de lo cual se aprovecharon los mochumanos queriendo perennizar este uso indebido y frente a lo cual los morropanos y sus amigos cerraron la referida alcantarilla.

Refuerzan su argumentación los morropanos, jayancanos y pacoranos, afirmando que:

*"...lo que más fuerza hace a nuestro derecho, porque la quebrada de Canchachalá la compraron nuestros antepasados del cacique de Penachí muchos años antes que los españoles entrasen en este reino, con presentes de sal, ají y piezas de ropa y este tributo observaron hasta la primera visita que hizo el señor doctor Cuenca, que se le adjudicaron por ser cosa tenue el agua que gozaban y por Janque que lo más del tiempo no se podía traer*

*agua, si no es a mucha costa y de pocos años a esta parte quisieron los indios del pueblo de Mórrope echarla a su acequia y ocurrimos al gobierno donde nos ampararon en la posesión de ambas quebradas que nos había adjudicado el dicho señor doctor Cuenca, con que se verifica que jamás tuvieron acción y derecho el dicho común de Mochumí ni han tomado más agua que las vertientes y las que les daba las lluvias é inundación..." (ADL 1877).*

Este pleito fue resuelto por la autoridad colonial, quien favoreció a los mochumanos, a quienes se les daría agua por algunos días, en acuerdo mutuo de ambos gobernadores, para que reine la paz entre ambos pueblos.

Medio siglo después, en julio de 1709 se presentaron ante Francisco Lino de Herrera Escobedo, protector de los Naturales y juez de aguas, don Pedro Francisco Alejo, procurador de los pueblos de Túcume y Mochumí, alegando que después de más cuarenta años de usufructo del río La Leche, por el paraje Chichiquep, los pueblos de Illimo y Mórrope habían dejado de utilizar las bocas, abriendo sin licencia un canal o acequia llamada Jancarraquillo, llevándose toda el agua del río. Los de Túcume y Mochumí alegaban que los morropanos podían obtener agua por el paraje Foquián y sacando agua de su manantial o laguna, pues nunca, según alegaban, habían utilizado el agua de Jancarraquillo. Los de Illimo y Mórrope habían tapado la boca del canal usado por los mochumanos.

Al final del proceso, se restituyó el derecho de los mochumanos y tucumanos, castigándose a los illimanos con cárcel. Además se les ordena que restituyan la acequia que habían cerrado y que tapen la que ellos habían abierto indebidamente. Sin embargo, el mandato fue en tal forma que debía reducirse el ancho del canal usado por Mochumí e Illimo.

Nuevamente medio siglo después, en 1762, Juan Themur, alcalde ordinario del pueblo de Túcume y Silvestre Palomo, alcalde ordinario del pueblo de Mochumí; Calixto Cuzquén, procurador y don Félix Fhemur, pachaca y cobrador de reales tri-



butos de ambos pueblos, presentan un alegato contra el pueblo de Mórrope, en el que indicaban que, estando por más de noventa y dos años con la propiedad del río de La Leche con licencia del gobierno el pueblo de Mórrope:

*"...dicho común de Mórrope á la boca de dicho nuestro río que viene á nuestro pueblo y la desbarrancó dejando en seco y en mucha altura (...) después del grande trabajo que tuvieron en componer dicha boca para conducir el agua que nos sirve para nuestras sementeras, que es lo único en que nos ejercitamos para nuestro sustento el dicho pueblo de Mórrope derecho al referido río que nuestros antepasados a expensas de su trabajo abrieron aprovechando sólo el dicho pueblo de Mórrope de los derrames y sobreabundancia de dicho nuestro río, manteniéndose en tiempo de penuria de una laguna o manantial que por su naturaleza les ha puesto Dios para este efecto..." (ADL 1877).*

Los del pueblo de Mochumí pedían que se les notificara a los morropanos, se les ordenara tapar la boca de la acequia que habían abierto, se les castigara y que:

*"... el dicho pueblo de Mórrope tuvo su origen de unos cuatro indios de Pacora que se dedicaban á sacar sal, yeso y lejía, porque no tenían agua en tiempo de escasez, sin que jamás tuvieran otro ejercicio que el de pescadores, y habiéndose aumentado se dedicaron á los ejercicios antes referidos, en los que se mantienen hasta el presente, como es notorio y lo manifiesta no ser Mórrope el pueblo real sino Pacora que es pueblo verdadero y la cabeza donde siempre vivieron los curas y está de manifiesto en la misma retasa..."*

Aducían los mochumanos, en un lenguaje que denigraba a los morropanos, que podían usar los morropanos el desvío de agua por el paraje Foquian, pero:

*"...como son notoriamente flojos y sólo se mantienen de los ejercicios referidos, no quieren continuar limpiando el referido paraje de Foquian y sólo pretenden que por la naturaleza, les co-*



*rra todo el referido nuestro río, en grande perjuicio de nuestros pueblos que quedan en seco en tiempo de escasez..."*

El dictamen fue favorable a los mochuanos. Se ordenó a los morropanos que restituyeran el canal que ellos habían cerrado y se los castigó. Posteriormente don Fernando Coronado Facho, gobernador del pueblo de Mórrope y Manuel Llontop, el procurador Francisco Lino Cajusol, Francisco Javier Santistevan, alcaldes ordinarios y demás regidores y ministros del cabildo de Mórrope, presentaron el 31 de julio de 1762 una solicitud pidiendo agua, ya que:

*"... han sido despojados de su agua [...] dicho río La Leche pasaba por el cauce que criminalmente se le ha tapado en grave perjuicio de nuestro pueblo de Mórrope, pues de sus aguas que bebemos nos mantenemos y regamos nuestras huertas, platanares y chacras, que con junto título tenemos derecho a regar y cultivar mientras corre dicho río, aunque sea en corta cantidad porque debe tener presente que de dicho río se mantienen más de mil almas racionales que hay en nuestro pueblo y más de cuatrocientas bestias mulares y caballares y dosmil y más cabezas de ganado menor cabrío y ovejuno y el mismo número en corta diferencia de ganado menor, con el cuasi infinito número de bestias mulares de los que trajimos por dicho pueblo que es camino real para la ciudad de Piura y puerto de Paita, ciudad de Pinto y más adelante que van y regresan de dichas partes a la ciudad de Lima con cargas y efectos de su comercio que precisamente después de haber atravesado el horrible despoblado de cuarenta leguas sin agua, que hay desde el pueblo de Sechura al nuestro de Mórrope, han de beber en la parada de los pozos dos leguas antes del dicho nuestro pueblo, donde es digna de la mayor consideración la sed con que allí llegan los vivientes racionales y las bestias cargadas, que si no hallaran agua en dichos pozos que se proveen de dicho río nuestro, perecieran de sed, como ha sucedido y sucede en la escasez de dicho río y más cuando por dicho nuestro pueblo también transitan los correos que vienen de Lima para Quito y Santa Fe, mensualmente que conducimos con guías hasta el pueblo de Sechura en dichas cuarenta leguas y avisos que vienen de España, que todo está sobre*

*nosotros, los cuales cargas no tiene el pueblo de Mochumí y se viene .....*"

### La comunidad campesina "San Pedro de Mórrope"

Una institución que juega un papel muy importante en Mórrope, formando parte de la vida cotidiana y es un mecanismo de socialización fundamental, es la comunidad campesina, que tiene raíces históricas que arrancan por lo menos desde la época colonial, pero cuyo desarrollo ha tenido intermitencias que en alguna medida explican sus características actuales.

En principio, según las propuestas de María Rostworowski, Susan Ramírez y Patricia Netherly, la costa norte, especialmente Lambayeque, no tuvo como base organizativa a la comunidad gentilicia o ayllu. Al parecer fue una especial forma de organización denominada por Susa Ramírez y María Rostworowski la "parcialidad", basada en la propiedad individual de la tierra, y en la división del trabajo y la especialización laboral (Cf. Ramírez 1981, Rostworowski, Netherly ).

Las reducciones o comunes de indios fueron el punto de partida de las actuales comunidades indígenas (o campesinas según la terminología más actual). El proceso de formación de las comunidades data de los años sesenta y setenta del siglo XVI.

En el norte del Perú fue el oidor de la Audiencia de Lima, doctor Gregorio Gonzales de Cuenca, el ordenador que concentró a la población, hasta entonces dispersa en asentamientos rurales, en reducciones o pueblos de indios a la usanza española. La población de los "poblezuelos" de los pescadores y salineros del curacazgo de Jayanca, que Sebastián de la Gama encontró dispersa, fue reubicada y concentrada en 1566 por Gregorio Gonzales de Cuenca, asignándosele a este común de indios determinados beneficios, como tierras ejidales, así como el beneficio de las salinas y de las minas de yeso, que eran privilegios que poseían desde épocas prehispánicas, como recuer-

da el cura Ruviños en su memoria historial de los curas de Mórrope.

En la época republicana, hacia 1824, Bolívar dicta las normas que extinguen a las comunidades, situación que dura hasta el régimen de Leguía (1920), en que recién se dictan normas de reconocimiento y protección de las comunidades indígenas. En 1896, durante el gobierno de Nicolás de Piérola, se expide una ley por la cual las salinas de Mórrope pasan a ase administradas por el Estado, para contribuir a un fondo para la recuperación de Tacna y Arica, siendo abandonadas luego, sin recibir la comunidad ninguna compensación. El gobierno de Augusto B. Leguía, que pretendió promover la mediana y pequeña agricultura, expropió, sin ninguna compensación para la comunidad, las tierras de Sasape y Muy Finca (aproximadamente 30,000 hectáreas). Lo mismo sucedió con Yéncala (1,302 hectáreas, de las cuales 319 hectáreas fueron recuperadas).

En la época republicana, en 1824 Bolívar dicta las normas que extinguen a las comunidades, situación que dura hasta el régimen de Leguía (1920), en que recién se dictan normas de reconocimiento y protección de las comunidades indígenas.

El problema de la delimitación de las comunidades indígenas tiene una compleja historia y se sustenta en diversos documentos existentes en las comunidades, o parroquias. Sobre el caso de Mórrope, la delimitación del actual territorio tiene su raíz en el período colonial, en las visitas del siglo XVII. El cura Modesto Ruviños, en su serie historial, nos informa que hubo un pleito entre el cura Francisco de Rivera Tamaris (1687) con los morropanos a raíz de la inmunidad y regalías eclesiásticas, frente a lo que los indios se quejaban de las cofradías y pensiones que les exigía el cura Tamaris. El encargado de ver este proceso fue el corregidor de Saña, quien estaba parcializado en contra del cura. Al final, se decretó que se mantuvieran los primigenios privilegios del curato, conforme se dio en su fundación.

Lo que nos interesa en este caso es que, en el proceso, el



cura Tamaris presentó los documentos originales de confirmaciones de las cofradías y pensiones del curato de Mórrope. El sucesor, Josef Francisco de Vidaurre, no tenía instrumentos para su resguardo, realizó una remensura de tierras, pastos y ejidos, quedando los morropanos sujetos a sólo una legua, lo cual fue reclamado por los morropanos, que inmediatamente ofrecieron pruebas (lo que le faltaba al cura Vidaurre) de que tenían no sólo una legua de ejido, sino también todas las minas de yeso, de sal y de lito, con lo que él se aseguró la solvencia de los morropanos en el pago de los tributos para el mantenimiento de la iglesia. Estos documentos obraban en los archivos de la Iglesia de Mórrope, según el testimonio del cura Justo Modesto Ruvíños y Andrade.

### **Mórrope y los pueblos**

Es muy complejo el problema de la articulación de los espacios y de los pueblos de Lambayeque, en particular de Mórrope con sus vecinos.

El cura de Mórrope, Ruvíños y Andrade, informa que durante el periodo del cura de Pacora y Mórrope don Diego de Avendaño, se dio un gran incremento de la población porque se pasaron las dos parcialidades mayores de Pacora a Mórrope. Esto fue posible por la licencia que dio Carlos V a los indios para que escogieran su lugar de residencia. Asimismo, varias familias de Eten se agregaron al pueblo de Mórrope, por no estar conformes con su cacique (Ruvíños 1936: 299-300).

En el siglo XVIII, Mórrope formaba parte del curato de Pacora, con el que, al parecer, había una unidad ecológica y social, por la existencia de trabajos comunales de ambos pueblos (Pacora y Mórrope) de manejo y control de agua. Después de la muerte del cura Justo Modesto Ruvíños y Andrade, se inició un proceso para la separación en dos curatos de Pacora y Mórrope, dispuesto por el obispo de Trujillo Martínez Compañón. Hay un expediente que se encuentra en el Archivo Arzobispal de Trujillo, en que el procurador del común de in-



dios del pueblo de Pacora pide que no se separe del pueblo de Mórrope, ya que:

*"...nosotros con los del común de Mórrope hemos trabajado una alcantarilla por donde llevamos las aguas a nuestras chacras, y los de Mórrope la quieren llevar a las suias; y si se separasen de nosotros ya no nos podrán ayudar a componer dicha alcantari-lla, y entonces se vendría al suelo, y no tendríamos en donde sembrar para mantenernos y perecería nuestro común..."*

#### 4. La cultura tradicional: continuidad y ruptura

Hasta hace dos generaciones ha habido continuidad y permanencia de la tradición cultural morropana, con fuertes reminiscencias prehispánicas. Esto ha sido posible por la escasez de recursos de este territorio, que ha hecho que los españoles y criollos no tengan mayor interés en avocindarse en esta comunidad. Asimismo, ha habido un relativo aislamiento de Mórrope hasta hace unos veinte años, en que se construye una variante de la carretera Panamericana pasando a un costado del pueblo de Mórrope (ruta Bayóvar).

Esta continuidad cultural fue encontrada por el sabio naturalista Antonio Raimondi, quien en 1868, a tres siglos de la conquista, expresaba en sus términos esta secuencia cultural, al describir el Mórrope que él conoció, hacia 1868:

*"Esta población de puros indígenas, que conservan todavía casi todas sus costumbres de sus antepasados, se halla en el límite del desierto que llaman de Sechura, y la principal industria de sus habitantes es el comercio de la sal"* (Raimondi 1956: 235).

Esta tradición cultural se expresa a través de múltiples actividades cotidianas, de las tecnologías de producción y de las formas de socialización que se mantienen.

#### La religiosidad popular y la herencia cultural

La religiosidad popular es parte de la cultura morropana

y está íntimamente vinculada con la concepción del mundo y a la vida cotidiana. Para comprender las características y el rol de este aspecto de la cultura popular morropana, es necesario analizar el conjunto de mitos, tradiciones e historias vinculadas con la imaginería y al calendario festivo religiosos. Por supuesto que eso no es objeto de este trabajo, pero anotaremos a continuación algunas observaciones, utilizando versiones recogidas en el campo, y una fuente tan importante como los relatos de Augusto León y Rómulo Paredes.

### Agua y religiosidad popular

Algo importante a indicar es que las tradiciones religiosas se vinculan siempre al problema del agua, que tiene una enorme importancia en la tradición morropana. Alrededor del problema del agua, hay una tradición que recoge Augusto León Barandiarán en su relato "Las norias, los ángeles y Las Mercedes". Esta tradición vincula el problema del agua con la religiosidad popular morropana y pretende explicar el porqué falta agua en Mórrope para el sembrío de los campos. Nos puede servir para entender la visión campesina tradicional de los fenómenos naturales y la estacionalidad.

El pueblo de Mórrope fue formado como una reducción indígena en 1566<sup>2</sup>, posiblemente con la intervención del oidor Gregorio Gonzales de Cuenca. Narra esta tradición que antiguamente (siglo XVII-XVIII) los morropanos vivían repartidos en Pampa del Árbol del Sol, Las Pascanas, los Callejones y Lagartera, habiendo desviado el agua para sus sembríos, abandonando prácticamente el pueblo y sus obligaciones religiosas.

---

2 Sin embargo, en otra tradición de Augusto León Barandiarán («San Pedro, el atarreyero»), para destacar la importancia de Mórrope en el siglo XVI, nos informa que su templo fue construido por el mismo arquitecto que hizo los de Sechura y Iambayeque, desde 1557. Incluso indica que dicho arquitecto hacía viajes constantes entre estos tres pueblos, trabajando en uno de ellos, mientras iba secando o terminando lo que acababa de hacer en los otros dos. El templo fue concluido en 1751, dos siglos después (León 1938:204).

Entonces los pocos habitantes que quedaron emprendieron la excavación de una gigantesca noria, la que no fue terminada a tiempo, llegando a faltarles agua, tanto para la gente como para sus animales. Invocaron entonces la ayuda de los ángeles, quienes terminaron el trabajo de excavación que permitió que tuvieran agua limpia y abundante, pero a condición que concluyeran el tiempo, entonces aún inconcluso. Esto no fue cumplido, por lo que el pozo se secó. Frente a ello, nuevamente fue encausado el río La Leche (o Mórrope) por los agricultores que lo habían desviado, con lo que el pueblo no tuvo problemas de agua hasta 1752, en que se secó totalmente. Aquí continúa la tradición narrando que, frente a esta sequía, el cura de Mórrope Justo Modesto Ruvíños y Andrade hizo sacar en procesión al río una imagen de la Virgen de Las Mercedes que era de su propiedad *"y al punto se desató en un torrente de agua cristalina"*, que se conservó hasta 1761, en que se ausentó el agua porque el cura mencionado llevó la imagen de la Virgen de Las Mercedes a Lambayeque. Esta sequía dura hasta la actualidad y es necesario que *"la misma imagen regrese a Mórrope y que de nuevo se realice la milagrosa romería, lo que no parece fácil, puesto que no se sabe donde se encuentra la Virgen"* (León 1938: 97-100).

El padre Ángel Menéndez, autor de la monografía clásica de la iglesia de Lambayeque, pone una nota de escepticismo al comentar el milagro de la Virgen de Las Mercedes de Mórrope:

*"...en la Iglesia de Mórrope hay un cuadro al óleo figurando a nuestra Señora de las Mercedes llevada procesionalmente al río por los feligreses. Esto de suyo, sólo significaría una rogativa hecha en esa forma para impetrar agua para sus chacaras; pero el mencionado cuadro tiene esta inscripción: <<Nuestra Señora de La Merced, que trajo en su compañía al Pueblo de Mórrope el Licenciado Don Justo Modesto de Ruvíños de Andrade el año de 1751, y habiendo hallado seco y caído al pueblo por falta de agua fue nuestra Señora de La Merced en procesión al río y al punto se desató en un torrente de cristalinas aguas. Este milagro se autenticó ante el Ilustrísimo Señor Dr. Dn. Francisco Javier de Luna Victoria, ante quien juró el pueblo por su Patrona a nuestra Señora de La Merced y de guardarle por día de fiesta*



*el 24 de Setiembre. Fue el milagro el 11 de marzo de 1752 y corrió en adelante el río sin secarse hasta el día 15 de octubre de 1751, en que se volvió a secar luego que Nuestra Señora de La Merced se ausentó yéndose a Lambayeque a donde fue de Cura el dicho Licenciado Dn. Justo M. De Ruviños y Andrade>>. Esta segunda parte es la que ofrece algo de sospecha. Según esto, el agua corrió durante nueve años siete meses, y en forma de un torrente de cristalinas aguas. Lo extraño es que no se conserve este cuadro milagroso en Lambayeque ni se haga referencia a él estando tantos años el Sr. Ruviños regentando esta Iglesia. Igualmente parece extraño, por no decir imposible, que estando Lambayeque y Mórrope tan cerca uno del otro no se hayan comunicado el relato milagroso". (Menéndez 1935-167-8)*

### **Pesca, religiosidad popular y danza pagana**

Alrededor de la religiosidad popular, que en realidad es un resultado sincrético de expresiones culturales prehispánicas, subsistían hasta comienzos de siglos muchas danzas, algunas de las cuales han sido recogidas en la iconografía del obispo de Trujillo Baltasar Jayme Martínez Compañón y Bujanda.

Augusto León Barandiarán recoge una versión del origen de la "danza de los atarrayeros", ubicándola en el año 1772, antes de las fiestas de carnavales, en que, narra la tradición, la imagen de San Pedro, en el templo de Mórrope, lanzó su atarraya al mayordomo Manuel Chapoñán, quien la habría ofendido por no haberla retocado adecuadamente, diciéndole al oído "*el domingo jugamos carnavales*".

Desde entonces, se sacaba en procesión a esta imagen los domingos de carnavales y se efectuaba la danza de los atarrayeros, consistente en que varios devotos de San Pedro se disfrazaban de pecadores, portando una red, con la cual pescaban hombres, a los cuales se enredaba y no ponían en libertad hasta que dieran alguna limosna, sea en dinero, telas o víveres. Concluye la tradición indicando que la verdadera finalidad de San Pedro fue que antes habían sido pescadores de oficio.



## Transformación religiosa: El sincretismo de cultos paganos y cristianos

El cura Ruviños y Andrade nos informa en su relación que el primer cura de Mórrope y Pacora, José Antonio de Araujo, que asumió su curato en vía de encomienda el 29 de junio de 1536, fue el que hizo las primeras capillas (llamadas curiosamente guatonas por los indios Pacoranos). A los dos años de su mandato, pretendió arrasar los adoratorios prehispánicos (o huacas) que seguían siendo objeto de culto. Por esto los pacoranos atentaron contra su vida, por lo que tuvo que huir, felizmente acompañado con las dos parcialidades más importantes de pacoranos, con quienes se trasladó a Mórrope, donde fijó su residencia. La noticia final que tenemos es que los indios que encabezaron el motín fueron mandados degollar por el cacique de Pacora José Caxusoli, converso.

### El sincretismo de la religiosidad antigua y el cristianismo

La medicina tradicional y el chamanismo son parte también de la herencia cultural milenaria de Mórrope. Sin embargo, no se mantiene, obviamente, con los rasgos originales prehispánicos, sino que ha ido incorporando elementos de la cultura occidental, especialmente en los aspectos simbólicos, como podemos apreciar en los procesos por brujería de la época colonial.

El conflicto entre los brujos y curanderos y la iglesia católica fue permanente desde el inicio de la colonia, por la rivalidad entre ambas concepciones, ya que el brujo representaba la pervivencia de las tradiciones ideológicas prehispánicas. Así, en 1585, el cura don Lucas Manuel Zenteno sacó un decreto de perpetuo destierro contra todos los indios serranos brujos para combatir este mal, lo cual no consiguió. Llegó a capturar a uno de éstos y ordenó azotarlo. Por este motivo, tuvo problemas con las autoridades españolas y con el pueblo, por lo que tuvo que huir de Mórrope e ir a Quito (Ruviños 1936: 303-4).

Exiете otro relato interesante, paradigmático del sin-

cretismo cultural que hasta ahora se observa, entre lo cristiano y lo pagano, especialmente en Mórrope. Entre 1656 y 1658 fue cura de Mórrope Jerónimo Valderas y Terán. En ocasión de dar la extremaunción a un moribundo, el sacristán se descuidó y le robaron tres ampollas de plata con los óleos (Ruviños 1936: 313).

Posteriormente, el cura Valderas, el mercedario José Godoy, Bernabé del Carpio y el maestro de capilla José Benites, llegan a descubrir que el indio Manuel Soclupe estaba utilizando para la brujería aquellos objetos robados, juntando, de esta manera, la fe católica con la creencia hechicera, para obtener un mejor resultado. Augusto León, en una de sus sabrosas tradiciones, reconstruye este episodio de Ruviños en *Los óleos robados y el Cristo que suda*:

*"...se supo, por ejemplo, que hacía cocimientos de hojas de cuncuno, fruto de zapote, miel de algarrobo, sebo de culebra, sangre de carnero y baba de cochino, a todo lo cual agregaba unas cuantas gotas del óleo santo, que le servía tanto como remedio para las enfermedades, cuanto de tópico para las mordeduras, heridas y quemaduras; pero tenía especial y decisiva influencia contra el mal de ojo, el daño, la brujería, los fantasmas y el miedo. Esta panacea había hecho de Manuel Soclupe un verdadero potentado entre sus paisanos, quienes, pensando que por haber unido el cristianismo con la hechicería, era omnipotente, lo respetaban y le temían, despreciando al sacerdocio y sus servicios".*

*"El cura Valderas y sus ayudantes detuvieron al impío, quien, habiendo confesado su delito, fue remitido al Tribunal de la Inquisición en Lima, donde se le ajustició" (León Barandiarán 1938: 217-8)*

### Persistencia de la textilería del algodón nativo

Mórrope es uno de los pueblos indígenas que han conservado la tradición textil del algodón nativo precolonial. Es uno de los pueblos de indios conocidos como centros de elabora-

ción y decoración textil y de manufactura de instrumentos textiles, que subsistieron en la época republicana y hasta nuestros días. Junto con Olmos y Túcume, ha sido una de las actividades principales en la economía familiar. Sin embargo, la artesanía textil ha sufrido cambios, al introducirse nuevas formas, como la alforja (que tiene modelos de identidad morropana), persistiendo algunas formas de origen prehispánico como la manta, de variados modelos y usos (Vreeland 1985:144).

Investigadores como Heinrich Brüning han estudiado la tecnología de la producción y conservación de alimentos, una característica de la tradición muchik (Cf. Schaedel 1988: 103 y ss.). Las fotografías y artículos de Brüning testimonian hacia comienzos de siglo la permanencia de la cultura muchik en los pueblos de Lambayeque, entre ellos Mórrope.

La familia, las fiestas y ritos familiares: Matrimonio, bautismos, entierros.

Alrededor del tema de la familia hay muchas cosas que se pueden estudiar en Mórrope, sumamente interesantes y cuya comprensión nos puede ayudar mucho para entender la problemática central de nuestro estudio.

En esta parte de la costa prehispánica, de acuerdo con la Visita de Gonzales de Cuenca (1566-7), cuando una mujer de un curacazgo se casaba con un hombre de otro curacazgo, debía cumplir con el pago de un tributo, porque el cacique tenía derecho sobre ella. Si ella enviudaba, regresaba a su ayllu de nacimiento con sus hijas, y sus hijos varones se quedaban en el repartimiento de su padre. Gonzales Cuenca modifica estas normas y, en adelante, la mujer y sus hijos de ambos sexos pertenecían a la parcialidad del marido, según los hábitos castellanos (Rostworowski 1976: 124).

Dentro de los escasos estudios sobre la familia, hay una certeza relativa en la poligamia y el machismo existente en la costa norte (Sara-Lafosse 1986). Investigando las fuentes refe-

rencias históricas sobre las costumbres tradicionales vinculadas a la familia en Mórrope, encontramos que el cura de Ruviños nos informa que, durante el período del cura Sebastián Villavicencio y Olivares en 1561, trató de erradicar la costumbre de los indios de convivir con sus hermanas carnales y de la poligamia, obligándolos a casarse sacramentalmente con una sola mujer, lo que no logró por ser costumbres muy arraigadas el incesto y la poligamia (Ruviños 1936: 301).

## Reflexiones finales

Los aspectos centrales de nuestro estudio han sido detallados a lo largo de las evidencias presentadas. Es necesario indicar algunas reflexiones finales.

Mórrope es un pueblo que no ha constituido originalmente parte del eje o centro de la cultura Sicán o Lambayeque. Es más, al parecer es resultado de una migración tardía proveniente del norte, de los pescadores y salineros de la cultura Sechura. Hacia el siglo XII, es probable que se haya dado una migración hacia el extremo norte. Es algo que la investigación arqueológica debe elucidar. Hasta ahora la arqueología privilegia los centros urbanos (Sipán, Túcume, Batangrande), pero los espacios periféricos no han sido objeto de estudio sistemático, a pesar de que se encuentran numerosas evidencias de ocupación humana.

Mórrope representa un caso de florecimiento de una cultura original en el desierto de la costa norte del Perú, con actividades no agrícolas como elementos de generación de excedentes y como mecanismo de articulación social. Esperamos que este trabajo sirva de estímulo para futuras investigaciones y que contribuya en algo a rescatar la rica tradición cultural lambayecana. Asimismo, esperamos que los morropanos reconozcan la originalidad de su cultura y de sus tradiciones y ello sirva como un elemento de identidad y fortaleza para el desarrollo de este pujante pueblo.



## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES INÉDITAS

Archivo General de Indias, Sevilla  
Sección Justicia. Juicio de residencia del doctor Gregorio  
Gonzales de Cuenca.

Archivo General de la Nación  
AGN 1773: DER. IND. C. 349. "Indios de Mórrope contra in-  
dios de Sechura sobre comercio ilícito de lejías".  
Lambayeque, 26 folios.

Archivo Departamental de La Libertad  
ADL 1762: Legajo 264, Expediente 3018, 19 de octubre 1762.  
"Compulsa del pedimento de Calixto Cuzquén, Procu-  
rador de los naturales y comunes de indios de Túcume  
y Mochumí; sobre la restitución del despojo que del  
agua del río La Leche, hecha por los indios del pueblo  
de Mórrope". 7 folios.

Archivo Arzobispal de Trujillo  
AAL 1762: Legajo 12, Expediente 23, 26 de noviembre de 1762.  
"El común de indios de Mórrope, se queja de la conduc-  
ta de los esclavos del cura de Mochumí y Túcume, Li-  
cenciado don Joaquín de Gastelú, que les hacían perjui-  
cio en la venta de las lejías de Mórrope". 62 folios.

AAL 1765: Legajo 17, Expediente 1, 9 de febrero de 1765. "Ex-  
horto notificando a don Justo Modesto Ruvíños, cura de  
una de las ramadas de Lambayeque, para que no intro-  
duzca novedades en su doctrina". 29 folios.

AAL 1783 : Legajo 2, Expediente 4, 27 de noviembre de 1783.  
"Información de los valores y cargas, número de Anejos  
y distancias de la doctrina de Pacora, en la provincia de  
Lambayeque, recibida por N. Ilmo. Sr. Obispo de esta  
Diócesis de Trujillo, Dr. Dn. Baltasar Jayme Martínez

Compañón, en la visita personal que de ella hizo". 29 folios.

AAL 1813a : Legajo 1, Padrones. Expediente 15, Año 1813. "Padrón General de todos los vecinos habitantes de San Pedro de Mórrope, Partido de Lambayeque, grandes y pequeños, con distinción de nombres, calidades, casados, solteros, oficios, esclavos, libres y edades.- Padrón general de los vecinos de San Pablo de Pacora". 21 folios.

AAL 1813b: Legajo 1, Padrones. Expediente 12, Año 1813. "Expediente sobre el nuevo censo de la población del Obispado de Trujillo, mandado formar por el Excmo. Sr. Virrey del Reyno, con los impresos del modelo de su extracto y del formulario del boleto que deberán dar los Párrocos a los ciudadanos para la concurrencia a las elecciones". 32 folios.

Archivo Departamental de Lambayeque  
Expediente sobre derechos de aguas de Mochumí y Túcume contra Mórrope, Pacora y Jayanca, siglos XVII-XVIII (testimonio de 1877).

Archivo de la Comunidad Campesina San Pedro de Morote  
Expediente de Reconocimiento de Linderos del pueblo de Mórrope, Lambayeque, 1732 (Títulos de la comunidad campesina San Pedro de Mórrope).

Estudio técnico económico para la explotación del yeso, 1979.

## OTRAS FUENTES INÉDITAS

Andrade, Daicy y Amelia Monteza.

1984 *Comunidad campesina "San Pedro de Mórrope". Características socioeconómicas*. PPP, Departamento de Sociología, UNPRG, Lambayeque.

García, Rosa.

1980 *Explotación y desintegración de la comunidad minero campesina San Pedro de Mórrope*. PPP, Programa Académico de Sociología. UNPRG. Chiclayo.

Casusol, Ántero.

1965 *Monografía del distrito de Mórrope*. Mórrope.

## FUENTES IMPRESAS

Alcocer, Francisco.

1987 *Provanzas de indios y españoles referentes a las catastróficas lluvias de 1578, en los Coregimientos de Trujillo y Saña*. Versión paleográfica y comentarios de Lorenzo Huertas Vallejos. CES Solidaridad, Chiclayo.

Cabello Valboa, Miguel.

1951 *Miscelánea Antárquica. Una Historia del Perú Antigua*. Instituto de Etnología. UNMSM, Lima.

Cieza de León, Pedro.

1984 (1553) *Crónica del Perú*. Primera Parte. PUCP - ANH, Lima.

Cieza de León, Pedro.

1985 (1553) *Crónica del Perú*. Segunda Parte. PUCP ANH, Lima.

Cieza de León, Pedro.

1987 *Crónica del Perú*. Tercera Parte. PUCP - ANH, Lima.

Gonzales de la Cuenca, Gregorio.

1556 "Ordenanzas de los indios" [1566]. En: *Historia y Cultura* 9, Lima, agosto de 1976, pp. 126-154.

Menéndez Rúa, Ángel,

1935 *Boceto Histórico de la Iglesia de Lambayeque*. Con las debidas licencias. Imprenta La Gaceta. Lambayeque.

León Barandiaran, Augusto

1938. *Mitos, tradiciones y leyendas lambayecanas. Contribución al folklore peruano.* Club de Autores y Lectores de Lima, Lima.

León Barandiaran, Augusto y Rómulo Paredes.

1935 A golpe de arpa. Folklore lambayecano de humorismo y costumbres. Homenaje de los autores a Chiclayo por su Centenario, Lima.

Raimondi, Antonio.

1956 *El Perú* . Tomo I. Parte Preliminar. Lima.

Ruvinos, Modesto.

1936 "Sucesión Chronológica: O Serie Historial de los Curas de Mórrope y Pacora en la Provincia de Lambayeque del Obispado de Truxillo del Perú; desde la Conquista del Reyno, hasta el Día Presente de los Sumos Pontífices, Arzobispos, y Obispos; Reyes Católicos, Virreyes Y Gobernadores, que han tenido Jurisdicción en Estas Doctrinas; con un Compendio de las Constituciones, y Breves, Decretos, Concilios, y Synodales, Cédulas, y Leyes, Que al Gobierno Espiritual, y Político de Ambos Pueblos; por el Orden Alfabético, Que Va al Fin de Cada Uno de Estos Artículos. Hecho por el Liz. D. Justo Modesto de Ruvinos y Andrade Cura de Dhos. Pueblos. Año de 1782". En: *Revista Histórica*, Órgano del Instituto Histórico del Perú. Tomo X, Entrega III, pp. 289-363, Lima.



# Estrategias de actuación sobre las comunidades indígenas en el Cabildo del Cuzco

Laura González Pujana

## Introducción

De sobra es conocido por todos que durante la conquista de los españoles la manzana de la discordia fue la ciudad de Cuzco, lo que dio lugar al enfrentamiento entre los propios conquistadores. Se ponen de manifiesto las tesis cainistas que llevan a luchas sangrientas, a la postre inútiles.

La posición estratégica, geopolítica, su prestigio mágico y su riqueza agropecuaria convirtieron al Cuzco en el botín más codiciado. La rebelión de Gonzalo Pizarro, por las leyes nuevas, y la imprudente política de Blasco Nuñez Vela son las motivaciones de una auténtica rebelión que me permito calificar de *cuzqueña*, que es como un germen del constante afán contestatario del Cuzco, entendiéndolo como un regionalismo que llega hasta hoy.

Al término de las guerras civiles quedan en la zona lo que hoy llamaríamos "marginales", y Polo denomina "mira", gentes descontentas y alborotadas, sin dinero, sin encomiendas, sin tierras y con una desmedida codicia, que propiciarán el caldo de cultivo necesario para levantamientos como el de Sebastián de Castilla y de Francisco Hernández Girón, situación a la que se pone fin con la derrota y ejecución de Hernández Girón en la Plaza de Armas de Lima el 7 de diciembre de 1554. Estas guerras civiles en el Cuzco abarcan prácticamente diecisiete años.

El descubrimiento del Cerro de la Plata en Potosí convirtió al Cuzco en lo que podríamos denominar un subpolo de desarrollo, con una economía peculiar, basada en la producción agropecuaria y en la manufactura. Cubrió las necesidades no sólo de los vecinos y pobladores de su región, sino también de gran parte de la zona de Potosí, abasteciéndola de coca, granos, azúcar, frutas, telas y ganado.

De todos los productos de los que había excedentes y, por lo tanto, se podía comerciar y abastecer el Cuzco, indudablemente el que tuvo más trascendencia fue la coca.

Si es sitio emblemático, ciudad codiciada, y centro de desarrollo en un área importante y fundamental, hemos de ver en su auténtica dimensión la riqueza de la documentación en que basamos nuestro trabajo.

Lamento con el embajador Lohmann Villena la desaparición del libro que corresponde a la etapa en que el virrey Toledo permanece en la ciudad, pero indudablemente me congratulo (y fue mucho en la ocasión de su descubrimiento) de haber tenido la fortuna de descubrir este *Libro del Cabildo del Cuzco (1559-1561)* que nos deja un amplio y meticuloso retrato de lo que fue la vida municipal y del transcurrir cotidiano de los distintos estamentos con sus deberes y obligaciones. Es una fluida riqueza informativa que nos permite estudiar la actuación del cabildo sobre las masas indígenas.

## **El Cabildo: La presencia del indio en la ciudad del Cuzco**

Siendo muchas y diferentes las tesis que existen sobre la ciudad, su configuración y la distribución de sus gentes antes de la llegada de los españoles, sí coincidimos en que fue Inca Yupangui (Pachacuti) el que reorganiza la ciudad, tanto en el plano arquitectónico como en el humano.

Conformada en tres círculos concéntricos en torno al

Coricancha, el primero habitado por los orejones, el segundo por las élites y el tercero por los forasteros, que podemos interpretarlos como un centro nobiliario, arrabales contiguos al centro y barrios satélites. La reconstrucción de la ciudad se realiza bajo Pachacuti, que duró veinte años y requirió el trabajo de cincuenta mil indios<sup>1</sup>. También se ha señalado que el Cuzco tiene forma de jaguar.

Sobre su población se han manejado muy diversas cifras, algunas de ellas de notable exageración. De la región se dice entre doscientos y trescientos mil habitantes, y en la ciudad entre veinte y treinta mil.

La llegada de los españoles, y especialmente la aceptación no sólo pasiva sino generosa de los indígenas, no la entenderíamos sin la presencia de Manco Inca Yupangui, que concertó un pacto con Francisco Pizarro, por el cual él sería coronado Inca de Tawantinsuyu; esto da lugar a que la llegada de los españoles se haya vivido sin sospecha, no como enemigos, sino como aliados, pero paulatinamente los españoles dejaron sentir su dominación.

Podríamos decir que en el mundo de los incas se produce una parálisis psicológica colectiva, una parálisis suicida (ahondan en estas tesis María Rostworowski, 1988:78 - 1988:291, y Henning, 1982:127).

Es en el período de finales de 1533 y durante 1534 en el que el Cuzco empieza una doble vida; de un lado el Inca, que intenta mantener todo un sistema, y de otra los españoles, que empiezan a imponer sus métodos de dominación hasta llegar al tradicional acto de fundación castellano, empezándose a utilizar el término "Cuzco" por "Qosco".

El 24 de marzo de 1534 el gobernador Francisco Pizarro

---

1 Chaves Ballón, 1970, Tomo I: 11.

nombró los primeros alcaldes ordinarios de la ciudad (Beltrán de Castro y Pedro de Candía), y sus regidores (Juan Pizarro, Pedro del Barco, Juan de Valdivieso, Gonzalo de los Nidos, Francisco Mejía y Diego Bazán).

Una vez ocupado y dominado por los españoles, Cuzco se convierte en la base para la expansión española en el continente. La conquista espiritual que se inicia desde 1534 empieza a dar frutos a partir de 1538 por la docilidad de los naturales.

Ya bajo la dominación y la administración española, el Cuzco adquiere un papel preponderante como cabeza de los reinos del Perú, por merced otorgada por el rey el 14 de abril de 1540, lo que nos pone de manifiesto la significación tan importante que para España tenía, si lo comparamos con ciudades similares como Lima o Arequipa. Su Obispado abarca catorce corregimientos, ciento treinta y una doctrinas, y ciento cuarenta y dos doctrineros.

Podemos describir sociológicamente el Cuzco como una ciudad poblada por una clase blanca y mestiza acomodada, curacas que se habían enriquecido por el comercio (no olvidemos la importancia de la arriería). Era una villa de terratenientes, artesanos y comerciantes, que nos deja la imagen de una gran prosperidad.

Este panorama sociológico, enmarcado en la administración española que abarca los aspectos políticos, económicos, religiosos, militares y culturales, y en donde se articulan de manera eficaz sus relaciones hombre y espacio, es el que nos describe el *Libro del Cabildo*, que abarca los años 1559-1561, años en los que el licenciado Polo de Ondegardo tiene la responsabilidad de su administración.

Sería difícil entender los ordenamientos municipales plasmados en el *Libro del Cabildo* sin aceptar las características y los comportamientos de su corregidor, nuestro licenciado, hombre culto, perfecto funcionario, cuya lealtad a la Corona (a partir de La Gasca) está por encima de toda duda y al que se le dio la



responsabilidad de estructurar la ciudad del Cuzco de acuerdo con los sistemas municipales de Castilla.

La necesidad de asumir un elemento distinto, el indígena, en un marco jurídico, económico, social y religioso que es fruto del transvase de las instituciones castellanas y que paulatinamente se han de adaptar a una nueva realidad, tanto geográfica como humana, lleva al Cabildo, en el cumplimiento de sus obligaciones, a abarcar todos y cada uno de las vertientes de la vida de los naturales desde su distribución en parroquias, es decir, su cuantificación y ubicación, lo que supone para el Cabildo no sólo una información fundamental para la recaudación de tributos, sino también el control de la población indígena en todos los aspectos, tan imprescindible para la Corona como poder contar con sus posibilidades laborales, es decir, la mano de obra disponible y su posible cualificación que, en la mayoría de las ocasiones, por las nuevas necesidades surgidas por la llegada de los españoles, implica un aprendizaje de los oficios y técnicas empleadas en Castilla.

Asimismo, los censos marcan las necesidades de la población para su adoctrinamiento, alimentación, salud y conservación; en definitiva, podríamos decir que es la primera radiografía sobre la realidad indígena que va a permitir su control.

Para esta población hay que crear nuevas estructuras que abarcan todas y cada una de sus facetas vitales, y en otras muchas ocasiones, organizar y mantener las antiguas del mundo inca, adaptándolas a la mejor convivencia y más ricos y productivos resultados para la Corona.

A través de la lectura del *Libro de Cabildo* apreciamos que no hay parcela de la vida local de la que no se ocupe. Como hemos señalado, unas serán nuevas, de implantación castellana, y otras se mantendrán del mundo inca, pero en todas estará presente la figura del indio al que, queda explícitamente señalado, se le respetará y tratará con la misma política que a los españoles, intentando el Cabildo evitar y, cuándo no, poner

fin, todos los posibles abusos que sobre ellos intenten los castellanos.

## Obras públicas

La presencia indígena queda reflejada prácticamente en todas las actas y hemos de tener en cuenta la frecuencia con que el Cabildo se reúne para estructurar y ordenar la vida municipal. En las ciento cincuenta actas que componen el mandato del licenciado Polo, es extraño no encontrar en alguna de ellas referencias a los naturales, tanto en sus obligaciones laborales, como en las medidas tomadas para su organización, la división y distribución en parroquias, como ya hemos señalado, la elección y responsabilidad de los caciques, de sus alcaldes, los medios y recursos para atender su salud, con la creación de hospitales y las fuentes económicas para su mantenimiento, así como las atenciones y obligaciones de los médicos, protomédicos y boticarios, etc.

Considero prioritario iniciar esta exposición por el apartado que nos describe las obligaciones laborales de los indígenas, en ámbito de las "obras públicas", porque nos va a permitir entender su integración como elemento activo en la nueva vida de la ciudad, aunque podamos deducir que, en la mayoría de las ocasiones, esta "integración" está siendo forzada.

Constituido el Cabildo, una de las primeras decisiones que toma es la construcción de la casa de éste. Para ello se necesita un maestro de obras y, fundamentalmente, mano de obra que ha de ser la indígena. Se habla del salario que habrían de cobrar lo que, aunque no se especifica ni la cuantía ni la periodicidad del cobro, constituye una de las primeras referencias al salario pagado a los indios.

En la estructura urbana del Qosco sobre la que se asienta Cuzco hemos de ver las prioridades, siendo una de ellas el mantenimiento del cauce del río Huatanay, que la atraviesa. Debe estar limpio para evitar lodos y esto obliga a hacer las

obras necesarias para mantener el caudal que cubre las necesidades básicas de la población, sin olvidar que éstas se incrementan por el asentamiento de los españoles, así como evitar desbordamientos, de tan penosas consecuencias. Y atendiendo al buen uso del río, se sanciona desde el Cabildo la utilización del río Huatanay como muladar y lavadero, suponemos que en distintos puntos de su cauce, porque aparte de medidas higiénicas, acaba estrechando el cauce, que ya hemos señalado la importancia de su mantenimiento y cuidado.

La ciudad contaba con dos puentes para salvar el paso del Huatanay, pero su uso no sólo se incrementa sino que, como veremos más adelante, han de ser más resistentes, por lo que la obligación de mantenerlos en buen estado llega al propio virrey que, en pura lógica, delega en el corregidor, que tiene la obligación de hacerlas ejecutar, advirtiéndole que si no cumplen dichas obligaciones *"al que fuera remiso e inobediente, he por condenado, e le doy poder y facultad para lo ejecutar en sus personas y bienes"*.

El análisis de esta advertencia virreinal nos lleva a entender que los vecinos han de contribuir económicamente y una parte considerable de esta aportación es, sin duda, poner a sus indios encomendados al servicio de dicha obra, que es no sólo de reestructuración sino de mantenimiento, por lo que se ha de necesitar una atención permanente. No contamos con información sobre si eran siempre los mismos o se los reclutaba según las necesidades de limpieza del cauce y la resistencia de los puentes.

Dentro de la organización urbana, es necesario el buen orden, la *buen policía* que se aplicaba indistintamente a españoles e indígenas y, tras la inmediata anterior vida azarosa del Cuzco, se ha de disponer de los elementos necesarios para el cumplimiento de la justicia. Esto hace necesaria la construcción de una cárcel de caballeros, privilegio para los españoles y para las élites indígenas, determinándose por el Cabildo dónde se ha de construir, cediendo el solar para la misma, y contando para su ejecución con mano de obra india.

Pero del análisis del *Libro del Cabildo* se deduce que uno de los trabajos más duros y constantes para los indios son los puentes, por el tiempo que les ocupa al cabo del año su construcción y mantenimiento en buen estado.

El cometido de los puentes cambia indudablemente con la llegada de los españoles por el aumento de todo tipo de bastimentos y mercaderías que pasan sobre ellos, muy en especial el ganado, lo que les ocasiona un constante desgaste que han de remediar los indios, conscientes las autoridades que, siendo un trabajo habitual para los naturales, se ha convertido prácticamente en un agravio laboral.

Han de hacerse de cal y canto, y organizar ordenadamente el paso por ellos, necesarios en las vías de comunicación (cita Apurímac, Abancay y Riobermejo, y no puedo evitar hacer referencia a esa página de la vida del licenciado Polo de Ondegardo en que reitera en la Probanza de Méritos y Servicios, pedida por su hijo Jerónimo en 1583, que Polo pasó el Apurímac a nado).

El cabildo tiene la obligación de la búsqueda de fondos para dichas construcciones (derramas, sisas), que pagará cada vecino, como señores de indios y los indios vacos.

Pasado el primer encuentro de españoles e indios, es prioritario el mantener los caminos del Inca, reforzarlos donde se considerara necesario y crear otros nuevos, como consecuencia de las fundaciones de ciudades ubicadas fuera de la red viaria del Tawantinsuyu.

El virrey necesita una infraestructura de comunicación para atender desde cualquier evento imprevisto que permitiese movilizar un ejército en un momento determinado, hasta la totalidad del transporte de productos necesarios para una nueva vida, la que implantan los españoles, y que abarca desde los enseres domésticos, la alimentación, la ganadería, etc. De ahí que sea un tema reiterativo en el *Libro del Cabildo* el mantenimiento en buen estado de los puentes, y nos insiste en que los



indios han de rehacerlos dos y tres veces al año, y para la ejecución de dichas obras de manera definitiva, el Virrey dice *"mando que siete indios del valle de Jauja, que saben ya labrar cantería, vayan a ayudar, y se les pague sesenta pesos al año"*.

Las reflexiones que al hilo de estas provisiones surgen son, de una parte, una referencia precisa acerca del salario que han de cobrar, las primeras que aparecen en su cuantía y de otra que ya conocen el oficio de la construcción con los materiales y la artesanía de los españoles, una señalada transculturación en el orden laboral y artesanal.

Pero esta aportación prioritaria y necesaria de los indios en la red viaria tiene consecuencias muy negativas para ellos, como se recoge en el *Libro del Cabildo*, en donde de forma específica se hace referencia a los indios de Calaya y a los indios mitimaes que están encomendados en los bienes de esta ciudad, perteneciente al término municipal del Cuzco, *"por cuanto los dichos indios, sirven en las cargas de esta ciudad, que son muchas"*, haciendo hincapié en la construcción de puentes y caminos, en poblar tambos, y especialmente *"por servir de ellos como cargadores"*, sin darles tiempo para atender sus cultivos, con las consecuencias negativas que esto conlleva, pero de manera forzada, acusando tanto a españoles como a los negros, *"con gran daño para dichos indios que se mueren de mucho trabajo y hambre"*.

De un lado, las ordenanzas laborales, la constante vigilancia de la Corona, la figura del protector de indios, entre otras instituciones, nos podrían llevar al convencimiento del buen trabajo que España realiza en la protección de los indígenas, pero ha de ser el propio cabildo el que ponga de manifiesto los abusos continuos que se ejercen sobre ellos de parte de los españoles y, curiosamente, también de los negros.

Mantener la ciudad y los caminos en consonancia con las pretensiones de los españoles les supone algo tan fundamental como el abandono de sus propios cultivos, aunque en ordenanzas y reales provisiones era de obligatorio cumplimiento la disposición del tiempo necesario para el cuidado de sus tierras.

Aparte de razones humanitarias, debe contar la capacidad de autoabastecimiento de los indígenas y la disponibilidad, por parte de los castellanos, de lo que consideraran excedentes de los cultivos indígenas y que ya formaban parte de la dieta de los pobladores y vecinos.

Como remedio a esta situación, los indios huyen después de haber manifestado sus quejas. Si tras manifestar sus quejas al cabildo huyen, queda claro que o las medidas que tomaba el ayuntamiento no eran suficientemente eficaces (posiblemente por no hacerse un seguimiento continuo) o bien el tiempo entre la queja presentada y la solución tomada para evitar dichos abusos era muy dilatado, siendo esto último bastante probable debido a la complicada y lenta actuación de la burocracia castellana.

Hay que dotar a la ciudad, como ya hemos señalado, de casa del cabildo, cárcel de caballeros, hospitales, etc., sin ocuparnos de obras de carácter privado (casas de vecinos) de las que no se ocupa el *Libro del Cabildo*, pero se incide en que para conseguir un buen aspecto para ella, los vecinos estaban obligados a cubrir sus casas con tejas - en lugar de paja como acostumbraban — y eran castigados si no lo hacían en el tiempo previsto, siendo la sanción el derribo de las casas, haciéndose cargo los vecinos de los costos que esto supusiera. En este intento de reestructuración, de acuerdo con conceptos urbanísticos españoles, se abren calles nuevas y se señala, durante el mandato del licenciado Polo de Ondegardo, que se construya la calle nueva de Nuestra Señora de Belén, que *"se haga la obra y la ejecuten indios comares, porque es bueno para el ornato y servicio de la ciudad"*.

Para mantener el abastecimiento de agua a toda la ciudad del Cuzco, se necesita reparar la fuente de Ticatica, trabajo que entraña grandes dificultades por lo alta que está y porque hay que evitar que quede sin caudal en el verano y no cubra las necesidades de sus habitantes. Es necesario para ello hacer una nueva fuente con un pilón para que beban los animales. Esta obra, sin duda importante para el desarrollo de la vida en la

ciudad, se le encomienda a Juan Manuel de Beramendi, "*y se le dieron indios y materiales*" para su ejecución.

Volviendo a las vías de comunicación y lo señalado dentro de los puentes, había dos en la ciudad del Cuzco que serían para atravesar las cuencas de los ríos Abancay, Apurímac y Cumbapata. Para llevar a cabo las obras sobre el primero, el de Abancay, y para poner remedio a las enfermedades y mortandad que dicho trabajo suponía en los indios, se decide que se traslade y resida Diego Fernández, al que se le da la responsabilidad de atenderlos y curarlos. También se proporciona información de la urgencia en ejecutar y acabar la obra para que fragüe, por la proximidad del invierno, y se considera necesario contratar un carpintero que la acelere, constando que hay que pagarle cincuenta pesos, cantidad que se debe sacar de la derrama.

Es esta derrama entre los vecinos la forma en que se reunían los recursos necesarios para el pago de la construcción de los puentes, tanto de materiales como de jornales, y también los impuestos (fielatos) sobre los productos que entren y salgan de la ciudad.

Tanta importancia se da a las obras sobre el río Apurímac y Abancay, que el propio corregidor Polo de Ondegardo va a visitarlas. De paso recorre los caminos y tambos, constatando lo que es más importante para la ciudad y sus comunicaciones.

Pero a los puentes llegan caminos, de cuyo arreglo y mantenimiento también han de ocuparse los indios. Para estas vías de comunicación, y más específicamente sobre los puentes, se llega a detallar su anchura, los materiales que se deben de emplear en su construcción que la ciudad ha de proporcionar, las herramientas, los escudos que deben ir en los mismos y los indios obreros que ha de dar la ciudad para su construcción y para el acarreo de piedras y materiales.

Se ordena que los indios que trabajan en la construcción de puentes, caminos y tambos sean comarcanos, para no

erradicarlos de su medio, pero es más una medida general que luego no se aplicará, en función de las necesidades y urgencias de dichas obras.

Estos largos caminos que recorren el Virreinato mantienen los tambos incas, uno de los restos más fundamentales de la infraestructura viaria. En la colonia se intentan organizar como las "ventas" de España. El cabildo entiende la necesidad de su conservación y organización, ocupándose de los que hay en los caminos que van desde el Cuzco a Lima, Arequipa y Charcas.

Su funcionamiento es responsabilidad del Cabildo, que los arrienda a un precio bajo, pero exige de los arrendatarios o venteros que tengan carneros y caballos para carga, todo lo necesario para el caminante "*porque entiende que no ha de haber indios para carga*". Se considera como un trabajo de carga servir en un tambo y se reclama justicia y buena policía para los indios que trabajan en ellos.

Al regidor Sebastián de Cazalla se le ordena que recorra el camino real hasta Cumbapata y vea las condiciones en que está, así como las ventas o tambos, y si se deben mejorar. También se le encarga a Juan Álvarez Maldonado inspeccionar, del Cuzco a Andahuaylas, el camino, los tambos y el puente sobre el Apurímac y que tome las determinaciones necesarias.

Pero para que se produzca esta incorporación, en la mayoría de las ocasiones seguramente forzosa, de los indígenas al mundo laboral, hay que ordenarles y estructurarlos de acuerdo con los sistemas castellanos. La figura que impone la Corona es la de *alcaldes de indios*.

## Alcaldes de indios

A semejanza de lo establecido en los pueblos españoles, en América se establecen en las reducciones los alcaldes de indios que, junto con los regidores, formaban el órgano político-



administrativo de la reducción, bajo la autoridad de los caciques y del corregidor español del distrito.

Podían ser uno o dos y eran elegidos entre los indígenas por un período de un año. Tenían capacidad electora los caciques y principales (lógicamente no tenía el sentido electoral abierto de hoy) o eran designados por el corregidor o el gobernador. Sus atribuciones eran gobierno y justicia en la reducción, pero tenían limitada su jurisdicción sobre los indios. En lo criminal, se encargaban del castigo de faltas menores y la detención de delincuentes que eran llevados a las cárceles de los pueblos de españoles.

Cuando se ausentaba el corregidor, podían detener y encarcelar a negros y mestizos. Sus sentencias podían ser apeladas ante el corregidor (o alcalde mayor) y como contrapartida estaban exentos de tasas y prestaciones de servicios personales.

Por todo lo dicho, entendemos que eran elegidos entre los principales, que en las comunidades indígenas formaban un grupo privilegiado. Las actas de los nombramientos para las parroquias de los Bienaventurados Mártires San Fabián, San Sebastián y la Advocación del Señor Santiago, situados en los ejidos de la ciudad, que recaen en don Juan Sone y don Agustín (sin apellido), refieren que *"se les dieron las varas de justicia para que las usen debidamente y juren hacerlo bien como cristianos, y que vivirá bien y sin perjuicio de los indios"*. Deben ser buenos cristianos. Se deduce que sí lo son y conocen el castellano, pero necesitan intérprete, lo que nos hace pensar que posiblemente del castellano sólo conocían algunas oraciones, pero no dominaban el idioma.

Para la parroquia de Nuestra Señora de Belén y la Magdalena, se nombró alcalde a don Juan Uscamayta Panaca, con el mismo protocolo ya descrito de jurar por el buen orden y policía e intentar apartar de los naturales las idolatrías y hechicerías, ídolos y huacas, para que lleguen al convencimiento de nuestra santa fe católica, recibiendo la vara de corregidor.

A don Alonso Tito Atanehí, alcalde de la parroquia de San Cristóbal, se le explicaron sus obligaciones y juró llevarlas a cabo. De la parroquia de Santa Ana de Carmenga, se nombra alcalde a don Francisco Chilche; la sistemática es la conocida: se hacen a propuesta del corregidor y lo ratifica el virrey.

El tema de la extirpación de la idolatría es fundamental en el proceso de evangelización, al que tanto aporta el corregidor licenciado Polo de Ondegardo, que logra, durante su mandato en el Cuzco, el hallazgo de las momias de los incas a las que seguían rindiendo culto. Además, reunió a hechiceros y brujos con sus instrumentos para conocer mejor las raíces del pueblo inca. Se dedicó además a redactar el tratado "*Extirpación de la idolatría*", en donde pone de manifiesto que la mejor política comienza por el mejor y más profundo conocimiento de las supervivencias religiosas en el mundo indígena, a fin de realizar un estudio comparativo de las posibles similitudes rituales de las religiones inca y católica, con la finalidad de buscar lo que más las acerca antes que las disimilitudes que las separan.

El *Libro del Cabildo* recoge, asimismo, las demandas que en ocasiones hacen los alcaldes de indios ante el corregidor. Con la riqueza descriptiva de la época, comienzan a la forma española, "*como se desiroe a Nuestro Señor*", y las consecuencias de esto entre los indios.

En este apartado la información que dan los alcaldes de indios abarca desde las indias, tanto las legítimamente casadas con españoles como sus concubinas, que crían *chinas* (deben dirigir negocios de prostitución), y que son vendidas a los españoles y a los mestizos, para no buenos fines, es decir, lo que se expresa como buena policía.

Se lamentan del uso, por parte de los indígenas, de ropas de Castilla, lo que estaba prohibido: había integración religiosa, pero diferencia social, y demandan la ayuda del corregidor para que se casen, no anden viciosas y "*asuman la fe*". No se les permiten vestidos o adornos que signifiquen lujo o usos indebidos de objetos que reflejen su situación (casadas y solteras).

El castigo de violar esta regla consistía en quitarles todo lo que poseían.

Se marca las pautas laborales del mundo indígena, pidiendo ayuda para castigar a los indios que no se detienen cuando tocan a oración, a fin de que se arrodillen y recen. Esto nos señala la imposición de pautas religiosas, seguramente incomprendibles, pero cuyo incumplimiento vemos que da lugar a castigos. Es una fe impuesta que se refleja más en lo aparente que en lo íntimo, fruto de una convicción, pero que nos debe servir como elemento básico informativo en el conocimiento de la realidad andina, cuyas consecuencias llegan hasta hoy.

Tienen además que lavarse la cara (evitar la suciedad en el concepto de los castellanos). No debemos olvidar que estas reclamaciones las hacen los alcaldes de indios, magníficos colaboradores de la administración municipal española y elementos indispensables en el proceso de aculturación.

Siguen otros nombramientos como el de don. Francisco Chilche, alcalde de Carmenga, cacique de Yucay, parroquia de Nuestra Señora de Santa Ana, dándole por alguaciles a don Juan de Cañar y a Pedro Miguel, con jura del cargo, etcétera. También se nombró alcalde de la parroquia de Totocache a don Felipe Yuga.

Se reitera nuevamente la necesidad de profesar la verdadera fe y de guardar y hacer guardar las buenas costumbres, sin que nadie las deje sin cumplir, ni rompa las apariencias usando ropa no adecuada a su status social (lienzo de seda, paño, ni camisa de Castilla, ni saquetes de terciopelo con hebillas de plata), lo que nos habla ya de un rico comercio con la metrópoli que era capaz de abastecer las necesidades de clases sociales privilegiadas.

Para la buena policía de la parroquia de San Fabián y San Sebastián y la advocación del Señor Santiago, se nombran como alcaldes de indios a don Juan Sona y a don Agustín (sin apellido), *"indios y caciques principales en aquella comarca"* con

sus varas de justicia, que han de usar con rectitud. Se aconseja que los dichos alcaldes vivirán bien (supongo que de manera similar a como viven los españoles) "*sin perjuicio de los indios*" (usándose *lengua* o traductor).

Se nombra a Francisco Chilche alcalde de indios de Carmenga, siempre ligado a la parroquia de Santa Ana, para que se ocupe del gobierno de los indios.

Si hacemos un resumen sobre los alcaldes de indios en el *Libro del Cabildo*, vemos que sobre ellos cae la responsabilidad directa de todo el proceso de aculturación en el aspecto religioso y en el social. Son los fieles ejecutores del proceso de adoctrinamiento y los celosos vigilantes de las buenas costumbres de las que forman parte.

No sólo evitan el delito y castigan a los delincuentes, sino que también hacen guardar las apariencias, evitan que en lo exterior se confundan indios y españoles, y reprimen las libertades en el vestido y adorno, que pueden dar lugar a equívocos.

## Doctrina

El compromiso evangelizador de la Corona es consustancial con el propio proceso de ocupación del territorio, llegando a convertir la iglesia indiana en una iglesia nacional. Este proceso de estatalización de la iglesia fue lento y gradual.

En el reinado de Felipe II se advierte un cambio que lleva a ejercer una fiscalización por parte de las autoridades reales de la labor del clero regular en el desempeño de sus funciones de párrocos y doctrineros, y la autonomía, relativa, de los obispos y superiores de las órdenes religiosas para designar a los titulares de los curatos y doctrinas.

La Corona delega en la autoridad civil el derecho de presentación y exige el cumplimiento de la norma del Concilio de



Trento que permite someterlos a pruebas para ver y entender su capacidad en el ejercicio de su cometido antes de que sean propuestos por la autoridad competente.

La Corona estimula en esta época la celebración de concilios provinciales para aplicar las normas tridentinas en los reinos de Indias.

Siendo los doctrineros los curas que estaban a cargo de los pueblos de indios, tenían la responsabilidad de la dirección espiritual de los nuevos cristianos y su actuación estaba reglamentada para evitar cualquier mal uso del poder en la doctrina.

No podían maltratar ni encarcelar a los indios, ni que les prestaran servicios personales sin pagárselos, o cobrar precios abusivos por el cumplimiento de sus obligaciones. Eran los responsables de llevar los libros de bautismos y defunciones, información muy importante y que está estrechamente unida a los censos.

No faltan en las actas censuras y reproches a cerca del quehacer de los doctrineros que no cumplen con las obligaciones que les impuso el Sínodo (1551-52), exonerando de responsabilidades a los encomenderos, siempre (según el corregimiento) atentos a sus obligaciones religiosas para con sus indios.

Entiendo en estas cuestiones un atisbo de los tan frecuentes enfrentamientos entre la Corona y la Iglesia (poder civil y poder religioso), que han de ser constantes durante la dominación española.

Ejemplo claro de estos choques es el sermón de fray Bartolomé Vega, en el que deja en entredicho el comportamiento de las autoridades municipales. El prior es llamado a capítulo por el cabildo para que explique lo que entredice fray Bartolomé, *"porque no se debe usar el púlpito para eso"*.

Cuando llegan las grandes festividades religiosas, de gran tradición en España como el Corpus Christi o Santiago, desde el Cabildo se dan todo tipo de instrucciones sobre los gremios, su participación y el lugar que han de ocupar sus pendones en la procesión, etc., castigando con penas de treinta pesos a quien no lo haga, a la par que se admiten las danzas propias de cada gremio (podríamos hablar de inicio del sincretismo o al menos de tolerancia).

En estas disputas entre los poderes civiles y religiosos, son frecuentes las extralimitaciones del clero, a las que siempre intenta poner freno el Cabildo, como cuando llama a fray Pedro de Toro porque en las instrucciones que da a los clérigos sobre la doctrina se excede en su jurisdicción como administrador del obispado. Entonces se le reconviene, pues ya era el poder civil el responsable supremo de los problemas de doctrina.

Hemos señalado con anterioridad la obligación de parar al toque de oración a fin de arrodillarse y rezar. Deducimos de esto que el indio conocía las formas religiosas, pero dudo que comprenda su contenido y deduzco que, como nos han demostrado estudios dedicados al ámbito religioso, a él le interesa aparentar su conversión para hacer su vida más llevadera en la forzada convivencia con los españoles, sin que por ello se cierren las puertas a conversiones reales, aunque minoritarias.

## Hospitales

Entendemos que ha quedado suficientemente expresada en el *Libro del Cabildo* la aportación del indio como mano de obra y su prioritaria dedicación, al menos la más significativamente marcada en el *Libro*, a las obras de infraestructura, pero también en su análisis llegamos a los males que de ello se derivan: hambre, huidas y muertes.

El Cabildo, desde el inicio del mandato del licenciado Polo de Ondegardo, entiende como obra fundamental la creación del hospital de naturales. La lleva a cabo y se manda arbi-

trar las órdenes necesarias que abarcan desde su construcción, el nombramiento de rectores y patronos, las responsabilidades de éstos y los recursos económicos, con que ha de contar para su mantenimiento.

En sesiones del cabildo queda plasmada la considerable atención hacia esta institución, poniéndose en ocasiones de manifiesto las deficiencias y carencias que sufre, viéndose obligado a arbitrar soluciones inmediatas.

El hospital, en todas las referencias encontradas, se denomina *hospital de naturales*, y en algunas citas aparece con nombre propio "Hospital de los Andes".

Encontramos nombres propios para su buen funcionamiento: como rectores y patronos Rodrigo de Esquivel, y más tarde Pedro Carrasco Alonso, y como mayordomo Luis de Espinosa.

La problemática con que se encuentra y a que ha de poner solución, o al menos actuar de la manera más justa el primer rector Rodrigo de Esquivel, es con que la mayoría de los indios que van para ser atendidos en el hospital son de repartimientos vacos, es decir, no tienen encomenderos que se ocupen de ellos, de su instrucción y de su salud, y de ahí sus constantes idas al hospital para remediar sus enfermedades, explicándonos que la mayor partida de gastos la absorben dichos indios.

Cuando se nombra patrón del Hospital a Pedro Carrasco Alonso, se le recuerda que una de sus obligaciones prioritarias es sacar el mayor provecho posible para el hospital. Para lograrlo ha de demandar limosnas y cobrarlas, así como conseguir la explotación más rentable de sus bienes patrimoniales, que a la larga van a ser la base económica de su sustentación.

Pero va a ser Luis de Espinosa, mayordomo del hospital, al que, en el análisis del *Libro*, se le dan poderes "casi" totales (la autoridad municipal no hace delegaciones absolutas), aun-

que bajo el control del Cabildo, para que reciba y cobre rentas y haciendas, etc., en definitiva, todos los bienes que el Cabildo ha concedido al hospital para su mantenimiento.

Los recursos económicos con que cuenta esta institución para su sustentación y mejor funcionamiento son los siguientes y el orden en que los describo no es arbitrario, sino en función del análisis humano que me sugiere el tema.

Considero importante, como para ocupar el primer lugar, la tributación de los indios vacos (trigo, maíz, carbón y ropa). Se cuantifica este tributo en ciento cincuenta fanegas de trigo y ciento cincuenta fanegas de maíz, cincuenta arrobas de carbón. No se especifica la duración de esta tributación. Simplemente se apunta que esto se ha de mantener así "*hasta que se tomen otras provisiones*". Se deriva de esta información que a los indios vacos no los cubre la "seguridad social" de la época que asumen los encomenderos, que éstos han de mantener su salud con su tributo. Asimismo, hemos de señalar la preocupación municipal por atender a esta parte de la población indígena; aunque no logro llegar a definir si es la más desprotegida o la más libre, me inclino por sentirla como desfavorecida.

Un hecho muy importante es el que se refleja en la falta de camas suficientes y de mantas (frazadas) para cubrir a los enfermos, asumiendo el municipio la obligación de entregar cincuenta, sin que nos especifiquen cómo se soluciona económicamente dicha partida.

Por un lado, los recursos en los que se basa la economía del hospital son, además de los tributos de indios vacos, los obtenidos de alquileres o ventas de los bienes expropiados a Gonzalo Pizarro; para ello, se establecen detalles de cómo ha de hacerse esta operación. Primero, se realizaba un pregón, luego una subasta pública. El postor que realice la mejor oferta ha de asegurar ante el Cabildo pagar en el plazo decidido el valor, si era compra, o la renta si era alquiler. De otro lado, se contaba con los recursos extraordinarios o libramientos especiales, como el que nos habla de "*veinte pesos y ducado*", que se



debían al Cabildo de "*cierta cal y ladrillos*" que sobraron para el adobo de la fuente de Ticatica.

De las donaciones que los benefactores del hospital van haciendo poco a poco y que suelen ser en la mayoría de las ocasiones bienes raíces, los rectores tienen la obligación de conseguir la explotación más rentable posible. En abundantes ocasiones se trata de alquileres de locales dedicados al comercio y solares (de éstos últimos, el beneficio inmediato se obtiene a través de su venta). Se incide en el Libro en que, dada la buena ubicación de alguno de ellos, se debía conseguir el precio más elevado posible.

En las referencias dadas en el *Libro del Cabildo*, durante el tiempo que ocupa el puesto de mayordomo Luis de Espinosa no sólo se habla de cobrar rentas y haciendas, sino también de oro y plata, lo que nos pone de manifiesto que son varios y no escasos los recursos que el cabildo ha concedido al hospital para su sostenimiento. Igualmente, se detallan las obras que hay que hacer, para lo cual se ordena que se "*paguen los salarios necesarios*" y se pide consejo a quien debiere "*para que a los asalarados los pueda despedir y tomar otros*".

Pero, lógicamente, en el funcionamiento de dicho centro son fundamentales las boticas y a ellas se hacen referencias específicas. Nos dejan en sus actas la existencia de dos boticas en la ciudad del Cuzco y el Cabildo resuelve que sólo haya una, en la que se fundan las dos existentes y que "*ésta se ubique en el hospital, porque abaratará los costos para la curación de los indios, y será más práctico para los médicos y barato a los españoles*".

La buena intención del cabildo en agilizar y solucionar este pequeño problema que puede tener buenos resultados prácticos no se consigue, pues no se logra reducir las dos boticas en una que esté dentro del hospital. Son indudablemente los intereses de los propios boticarios los que evitaron que esto se lograra, aunque han de someterse al control del cabildo, lo que se refleja en una de sus actas en que se encarga al alcalde Martín de Meneses y al regidor Diego Guamán que visiten las

boticas acompañados por un médico. Se especifica además cómo se debe hacer la visita dentro de la mayor brevedad.

El problema subsiste y al protomédico Alonso Pérez se le pide que visite e inspeccione las boticas, controlando asimismo quién cura y cómo lo hace, demandando que se impida ejercer en el hospital a los sanadores de la época anterior y que se haga justicia sobre ellos.

Queda explícita la tendencia de los naturales a mantener sus sistemas curativos, de los que tanto habla el licenciado Polo de Ondegardo, y el empeño del municipio de acabar con ellos, justificándose siempre en que es mayor la perturbación que ocasionan, pues frecuentemente aceleran la muerte de los pacientes y apenas obtienen escasas curaciones.

No puede haber protomédicos, cirujanos, parteras, etcétera para atender a la población indígena y a los curanderos y sanadores naturales se les enseñan las prácticas terapéuticas de los españoles. Sólo estos, los españolizados, son los autorizados, bajo la vigilancia y control de los españoles, a ejercer "su medicina".

Espero que este paseo panorámico por la salud pública deje claras las inquietudes del cabildo por la salud de los naturales y los medios, en muchas ocasiones minuciosos, que utiliza para su sostenimiento, así como la responsabilidad del buen funcionamiento en todos y cada uno de sus cometidos.

Dentro de lo que podemos considerar como anécdota, tenemos las noticias encontradas sobre la compra de dos esclavos negros, mujer y hombre, para conseguir una mejora en el funcionamiento de la vida hospitalaria. Tendríamos que pensar en el proceso de adaptación de los negros a la altura y los menesteres a los que se les dedica, a los que no se hace referencia, pero que entendemos como un servicio eficaz.

## Coca

No podía olvidar el Cabildo la coca, producto importante de la zona. Por todos es sabido que era de muy alto valor en la vida de los indios y que en el término municipal del Cabildo del Cuzco estaba una de las zonas de cultivo más extenso y de mayor rendimiento. Pero el descubrimiento del rico cerro de la Plata en Potosí le da una importancia sobresaliente debido a la necesidad de su consumo en dicho centro minero.

Era la solución a la referida adaptación, exigida para la masa indígena que allí ha de desplazarse e instalarse.

Son muchos los intereses de la Corona en esta empresa y la consecuencia para nuestro cabildo es el inicio y el desarrollo de un rico comercio de coca con el centro minero.

Pero a la par que es fuente de ingresos y por tanto de riqueza, queda claramente reflejado en las sesiones del cabildo que también lo es de inquietudes y conflictos, aunque estos sean de corto alcance pero suficientes para llegar a ser tema monográfico de una sesión.

De su cultivo, producción y transporte, va a tomar las riendas el cabildo. Son los justicias del mismo los que informan que por su conocimiento de gente que ha vivido en los Andes, personas dignas de crédito, veraces, van a las zonas de producción de coca, "*mestizos, los cuales hacen mucho agravio a los indios*". El mayor agravio económico ha de ser, sin duda, quitarles la coca, "*y llevan indias para ganar con ellas, de lo que resultan grandes inconvenientes*". Estos mestizos, a los que se describe como *vagamundos*, hacen préstamos a los indios a precios excesivos, acabando por sus hipotecas, dejándolos sin su chácara y estancias de coca, y por su ubicación en diferentes lugares no puede estar presente la justicia, siendo los agravios más continuos.

De ahí que el cabildo llegue a la determinación de prohibir el paso a los Andes de mestizos y mulatos sin licencia del

corregidor, so pena de destierro del término (provincia) por un año y pago de diez pesos de oro, que se repartirán de la siguiente manera: un tercio para Su Majestad, otro tercio para el Hospital de los Andes y el resto para el denunciador.

Para que nadie pueda objetar su ignorancia, se manda pregonar la ordenanza que recoge la norma ya explicada, y que se envíe una copia al juez de los Andes para que, asimismo, la pregone, y otra copia se ponga en el tambo de Paucartambo.

El pago de una parte determinada de la cosecha de coca es una de las fuentes de ingreso del Hospital y se da el caso que, perteneciendo a Hernando Pizarro una chacara de coca en el valle de Toayma y otra en Quisquinto, debía pagar un cesto de cada cien que se recogiera.

Diego Torres, delegado de Hernando Pizarro (preso en Medina del Campo, Castillo de la Mota), hace ver al Cabildo que los indios que cultivan dichas chacaras "*reciben notorio agravio*", porque cuando enferman no pueden ser trasladados al hospital ni hacer llegar a alguien facultado para curarlos, dada la lejanía y la dificultad en el camino, lo que se había de prever con la compra de medicinas. Estas son las razones esgrimidas ante el cabildo y que dan como resultado la exoneración de dicha derrama al hospital, a cambio de que se pague en otro producto o en metálico el equivalente al uno por ciento de la producción de coca.

También hay una referencia expresa a los indios camayos, que se lamentaban de verse forzados a realizar trabajos distintos de los que para ellos son habituales y ponen de manifiesto las molestias que esto les produce, lo que da lugar a la elaboración de unas Ordenanzas en las que se especifica: "*que no les hagan sacar coca a ellos, ni a sus mujeres, ni cocerla, ni arar las chacaras*", castigándose el incumplimiento de dichas ordenanzas con las medidas pecuniarias ya explicadas y habituales.

Es, pues, siempre el cabildo el que controla el cultivo y re-



cogida de la coca. Ya hemos visto que el uno por ciento se destina al hospital y el excedente del consumo se comercializa en otras zonas altas, más concretamente en Potosí.

## Defensa de Indios

Entiendo como uno de los apartados más significativos del Libro del Cabildo aquellas actas, que son abundantes, dedicadas a la defensa del indio, y no porque se utilice tal expresión, sino porque se entresaca de su estudio la atención prestada a los indígenas en todos los casos, desde su aportación laboral, al reparto de sus tierras, atenciones a su salud y muy reiterativamente a *"evitar los abusos de los españoles sobre la masa indígena"*.

Cuando veíamos la infraestructura viaria, a la que tanta atención se dedica, hemos hecho referencia a los tambos y su utilidad, sin olvidar que los arrendadores son españoles y el servicio de los mismos son indios, poniendo énfasis el Cabildo en *"que no ha de haber en los mismos indios de carga"*.

A los cargos municipales es constante el recordatorio del *gran cuidado, del buen tratamiento, conservación e instrucción y conversión y policía de los naturales*, insistiendo en que no sean molestados ni maltratados, que se les guarde su libertad por considerarlos como a los españoles, y se ha de castigar a quien les dé malos tratos, tanto a españoles como esclavos, con el mismo rigor que si el daño lo hubiese sufrido un español.

El ámbito en el que ejerce el Cabildo su protección sobre los indígenas no se circunscribe, como es lógico, al Cuzco como ciudad, sino a todo el territorio que integra el ámbito municipal, lo que vemos reflejado cuando se define acerca de las ordenanzas de los indios camayos, porque para evitar los abusos que la coca conlleva se prohíbe *que ninguna persona se sirva de los indios que tuviere en encomienda para su servicio personal sin pagarles salario, ni se les mande trabajar a las minas contra su voluntad*.

El nuevo concepto de distribución de la tierra y sus obligaciones de trabajarlas, impuestas por el sistema hispano, han de distorsionar la sistemática indiana y, en ocasiones, se les ha de forzar a cumplirla así cuando el Cabildo recibe información y fruto de ello visita adquiriendo constancia de dicha situación. Se hace mención especial a que en el valle de Xaquixaguana, los indios zancos no han respetado la distribución de tierras de cultivo y las de pasto por considerar que son suyas y de sus antepasados, y como tales han corrido mojonos según sus criterios. El Cabildo se limita a dar asiento a dicha información sin tomar más medidas represoras sobre los zancos que la visita del corregidor, Licenciado Polo de Ondegardo, para *"amojonar bien el valle"* con la presencia y asentimiento de los caciques *"en los que delega poder y comisión"* para que, según sus costumbres, se resuelva el problema de manera definitiva.

El virrey mismo, delegando en el corregidor, se ocupa de evitar los daños que sufren los indios de los repartimientos de Tambo y Pomatambo, indudablemente por desidia y abuso de su encomenderos (Tomás Vázquez), e intenta remediarlo nombrando un *"hombre justo"* (Gabriel de Ayala) con obligación de residir durante dos años, con la primordial obligación de defender y amparar a los naturales, evitarles malos tratos, que no se les tomen haciendas, mujeres e hijos, se le respalda entregándole vara de justicia real, y ha de hacer ante le Cabildo juramento de sus responsabilidades *"en la defensa y amparo de los dichos naturales"*. Se busca la justicia y evitar el abuso contra los indios, y se comparten estas responsabilidades con la cobranza de tributos.

Se prohíbe en el Cuzco la entrada de ganado vacuno durante el día a la ciudad, porque es mucho y matan muchos indios e indias (es difícil imaginar y explicar las cantidades que debían entrar para poder ocasionar daños a los indios hasta producirles la muerte). Se pregona para que sólo entre de noche, librándose de la prohibición bueyes uncidos dedicados a la labranza. No cumplir con el pregón se castiga con la pérdida de la mitad del ganado, cuyo valor se dedicaría a los pobres y

a ayudar a sufragar los gastos de mantenimiento de los hospitales de naturales, cárcel y monasterios.

En beneficio de la república de españoles y de indios, también se prohíbe comerciar a particulares el maíz, hasta que la alhóndiga esté llena.

Todos los vecinos, sin diferencia alguna, tienen capacidad para tramitar sus reivindicaciones y protestas de todo tipo, porque el Cabildo se compromete a que todas sus instancias serán atendidas.

Cuando llega el nuevo corregidor, Pedro Ramírez de Quiñones, se le especifica que tenga "*gran cuidado del buen tratamiento, conservación e instrucción e policía de los naturales*", para que no sean molestados ni por españoles ni por esclavos porque se les ha de guardar su libertad como a los súbditos vasallos españoles y castigar a los culpables.

## Conclusiones

He intentado en un breve análisis recapitular, en aquellos apartados que considero fundamentales, no sólo la necesaria e imprescindible aportación del mundo indígena en la vida del Cabildo - en este período breve, 1559-1561, pero de rica información - sino también las respuestas que ante esta situación novedosa da el Cabildo y que, como hemos visto, abarcan prácticamente todos los aspectos que supone lo cotidiano.

Pero respuestas o soluciones que no tienen carácter transitorio, sino que se van arbitrando muchas de ellas con carácter definitivo.

En esta etapa se están sentando las bases de las funciones del propio Cabildo y sus estrategias de actuación sobre los indígenas, bases sólidas que, insisto, tanto inciden en trabajo y tributo de los naturales, como en arbitrar toda una legislación que los proteja. Protección necesaria para defenderlos del abu-

so de los españoles y continuas referencias a que no son sólo los castellanos los que explotan a los indios, sino también mestizos y esclavos.

Otro trabajo sería el seguimiento de dichas pautas. Pero sí nos queda claro que, a través de las ciento cincuenta sesiones del tan referido Libro del Cabildo, se españoliza el Cuzco, con el enorme contenido que esto tiene. Es preocupación constante, a la que se presta enorme interés, salvaguardar los derechos de los indios y, para lograrlo, hay que legislar, pero no sólo crear el marco jurídico, sino el seguimiento del cumplimiento de dicha legislación.

¿Se consigue? En esta etapa podemos llegar a la conclusión de que en gran medida, aunque no debemos olvidar que *"del dicho al hecho, hay mucho trecho"*.



## Cabezones y cabecillas. Caciques y principales en la "provincia de los promaucaes en la costa de la mar", siglos XVI-XVII<sup>1</sup>.

Viviana Manríquez S.

*Universidad Academia de Humanismo Cristiano*

La región comprendida entre el sur del río Maipo y la ribera norte del río Mataquito<sup>2</sup> es nombrada por los españoles como "provincia de los promaucaes", perteneciente a la Capitanía General de Chile. En el sector de la costa de esta "provincia" se percibe, desde las primeras entregas de encomiendas de indios, la presencia de autoridades indígenas o "cabezas" que operan en distintos niveles del entramado social y político existente entre la población indígena y que, dentro del orden colonial, pasan a ser "principales", "caciques" y "caciques principales".

Estas autoridades tradicionales basan el prestigio y el poder que poseen en los vínculos de parentesco que establecen, soporte del sistema de sucesión y traspaso de ese poder y de las relaciones sociales, políticas y económicas e incluso rituales que articulan con el resto de la población.

Las relaciones así establecidas denotan una sutileza, una especificidad y una ductilidad en su funcionamiento que traspasa los distintos ámbitos y que permea a través de las implantaciones políticas hispanas.

---

1 Esta ponencia forma parte de los resultados obtenidos en el proyecto FONDECYT n° 1940457 "Fundamentos prehispanos de la población "promaucae" histórica".

2 Entre los 33° 45' y los 35° 03 LS. El límite sur, en determinados momentos históricos, se desplaza hasta el río Maule 35° 25' LS.

En un ámbito "microscópico", analizamos los casos de las autoridades existentes entre la población indígena que habita Topocalma y Rapel y sus territorios asociados, desde el momento en que son entregados a los españoles como repartimiento, en la primera mitad del siglo XVI, hasta la primera mitad del siglo XVII.

## Miserables e idólatras: Los curacas frente a la administración eclesiástica

Martín Monsalve Zanatti

Desde los trabajos de J. Murra [1978] sobre los negocios de Diego Chambilla, malku<sup>1</sup> de Pomata [Puno, a orillas del Titicaca], y la publicación por Silvia Rivera [178] del testamento de Gabriel Fernández Guarachi, malku de Jesús de Machaca [Pacajes - Bolivia], el estudio acerca del papel de las autoridades andinas en la sociedad colonial ha suscitado el interés de muchos historiadores. Las primeras investigaciones sobre el tema llamaban la atención sobre el volumen de las propiedades de los curacas: haciendas ganaderas y de cultivo, minas, casas en diversas ciudades, esclavos negros, espadas, vestidos lujosos, joyas, escudos de armas etc. Muchos de estos bienes fueron adquiridos gracias a la gran habilidad que demostraron los líderes andinos en adaptarse al sistema mercantil impuesto por los españoles.

De inmediato, el interés de los historiadores se concentró en conocer los medios por los cuales los curacas podían obtener tan importantes fortunas. Con la esperanza de resolver esta incógnita, Roberto Choque publicó una serie de trabajos referidos a los negocios de capitanes de mita del altiplano boliviano. Los trabajos de Choque ofrecen una excelente descripción de los productos y rutas de comercio; sin embargo no explican como los curacas obtenían los recursos naturales y humanos

---

1 "Malku" es el termino utilizado en el mundo aymara para designar a los curacas

necesarios para realizar sus actividades económicas [Choque Canqui 1978a, 1978b, 1983 y 1987].

Para explicar de manera más satisfactoria esta interrogante, ya algunos historiadores como Karen Sapalding habían planteado que los curacas o malkus cumplieron durante la colonia una doble función: por un lado, mantuvieron sus relaciones de parentesco y de reciprocidad con su ayllu. Y por otro, eran los encargados de organizar la mita y recaudar los tributos para entregarlos al corregidor; a cambio de estas tareas no estaban obligados a pagar el tributo y la Corona los reconocía como "señores naturales". De esta manera, los curacas se convirtieron en intermediarios entre el poder español y la masa indígena. Aprovechándose de esta privilegiada situación, las autoridades andinas buscaron aliarse con diversos poderes locales: encomenderos, curas o corregidores, para llevar cabo importantes actividades económicas como la administración de minas, obrajes o empresas mercantiles. Así, los curacas se convirtieron en "escaladores sociales" que utilizaron en provecho propio las ventajas que el orden colonial les ofrecía [Spalding 1974].

Frente a esta posición, un segundo grupo de historiadores (Glave, Pease, Saignes); siguieron el camino ya esbozado en los primeros trabajos de Murra y Silvia Rivera. Es decir, pusieron mayor énfasis en el análisis del mantenimiento de las relaciones de reciprocidad y redistribución para entender el papel de curacas y malkus en la sociedad colonial. Estos trabajos se basaron en el estudio de casos particulares de curacas de diversas zonas, con una especial predilección por el "sur andino"; por ejemplo, las investigaciones de Glave sobre Bartolomé Túpac Hallicalla de Asillo (Cuzco)[1989], los de Saignes sobre Bartolomé Cari y otros caciques de Chucuito[1984,1985 y 1987] y los de Franklin Pease sobre Diego Chambilla de Pomata, Diego Caqui de Tacna y Gerónimo Lorenzo Limaylla de Jauja [1992].

Para estos autores, los bienes que los curacas poseían a su nombre de acuerdo con el derecho español, en términos



andinos seguían perteneciéndole a su comunidad y por tanto los curacas eran en realidad los administradores de estos bienes comunales. Prueba de ello es que los líderes andinos utilizaban el poder económico que estos bienes les proporcionaban para proteger o defender los derechos de su grupo étnico. Impedir, por ejemplo, los abusos de autoridades locales, evitando la expropiación de tierras comunales, pagando los tributos y en especial elaborando memoriales en defensa de la población andina. Esta actitud no sólo demostraba el carácter redistributivo de su autoridad, sino que al mismo tiempo reforzaba el poder del curaca frente a su grupo y le daba un papel protagónico en la política colonial.

Tanto la propuesta de Spalding como la que acabamos de desarrollar priorizan en su análisis las actividades económicas de los curacas y estudian a partir de ellas algunas de las actitudes políticas de estos jefes étnicos. El problema de esta perspectiva reside en el tipo de documentación utilizada, pues desde las escrituras notariales, juicios por tierras, probanzas y memoriales, puede probarse, de la misma forma, que los curacas coloniales eran escaladores sociales, como también que defendían patrones de comportamiento tradicional. Por esta razón, es necesario combinar este enfoque económico con otros, para poder entender las transformaciones de los lazos de las autoridades andinas con su grupo étnico y con las autoridades coloniales.

La investigación acerca de las relaciones entre los curacas y la iglesia colonial podría ser una de estas formas distintas de abordar el tema, pues a través del estudio de las construcciones de iglesias, administración de cofradías y capellanías y juicios de idolatrías podremos observar en qué circunstancias la gente andina brinda su apoyo al curaca, en cuáles los problemas al interior del grupo étnico se hacen evidentes, en qué medida los funcionarios locales - el doctrinero, encomendero o corregidor- influyen en ellos y qué cambios se observan en los atributos de las autoridades andinas.

Para entender estos cambios en las nociones de autoridad

es necesario precisar que en los andes prehispánicos una de las representaciones de cualquier dirigente era la de un ser sagrado, encargado de mantener el orden y de quien dependía la fertilidad y adecuada reproducción del grupo y su entorno productivo [Martínez 1995: p.148]. Pero en el nuevo orden colonial, los españoles se esforzaron por reducir el poder de las autoridades andinas y convertir a los curacas en simples funcionarios menores al servicio de la Corona. El término que utilizaron para designar al tipo de funcionario que pretendían crear fue el de "cacique", palabra que en Centroamérica designaba a los jefes étnicos. De acuerdo con la legislación colonial, los caciques recibieron los títulos de gobernadores o principales, no estaban obligados a tributar, se les pagaba un salario proveniente del tributo de los otros indios y el cargo se heredaba del padre al primogénito. A cambio de estos privilegios, estaban obligados a cobrar los tributos y llevarlos al corregidor, organizar las mitas y realizar otras ocupaciones menores.

Las autoridades coloniales no sólo necesitaban a los curacas como un mecanismo para mantener en orden a la población andina y acceder a su fuerza de trabajo, sino que también los consideraban una garantía para el proceso de evangelización, pues según el segundo concilio limeño: "*...la fe y la salvación de los indios pende de la voluntad y autoridad de sus caciques*". [Solórzano 1930: tomo I p.413]. De acuerdo con esta opinión, el padre Arraiga, como antes Matienzo y Acosta, consideraba que uno de los medios más adecuados para acabar con la idolatría era ganarse la conciencia de los curacas, pues una vez obtenida su confianza, no sería difícil descubrir huacas e ídolos.[Arriaga 1920: p.115; Acosta 1954: p.562; Matienzo 1967: p21.].

En otras palabras, la administración colonial trató de convertir a los curacas en caciques, es decir, en funcionarios menores y delatores de idolatrías. Para lograrlo, era necesario reducir su poder sobre la población nativa. Con este fin se intentó limitar el acceso de los jefes étnicos a la mano de obra indígena mediante patrones tradicionales o redistributivos, pero sobre

todo se eliminó - al menos legalmente - el carácter sagrado de los curacas.

Uno de los medios para lograr este último objetivo fue cambiar los gestos rituales que legitimaban a los curacas por otros que también lo hacían, pero en términos más aceptables para la administración española. De esta forma, se reemplazó la costumbre de la mocha por la del besamanos en la investidura de los curacas. Como señala Martínez, el primer gesto no sólo implica el reconocimiento de una autoridad, sino su sacralización, en cambio, el segundo implica un simple acatamiento a la autoridad. A partir de ello, el mismo autor concluye que por donde primero hizo crisis la imagen andina de la autoridad fue en su carácter sagrado. [Martínez 1995: pp.110- 111]

Como era de esperarse, los curacas no se resignaron a asumir el papel que se les asignaba, sino que trataron de adaptarse a la nueva situación y de encontrar en ella los medios que les permitieran mantener - obviamente de otra manera- toda la dimensión de su autoridad. Así, casi de inmediato, los antiguos emblemas del poder: plumas, sillas, andas, trompetas, etc. fueron complementados, no reemplazados, por otros de rasgo hispánico. De esta forma, los curacas comenzaron a vestirse como españoles, a usar sombreros, llevar dagas, espadas y pistolas, montar a caballo e ir precedidos de alabardas y por supuesto, tener - en la medida de lo posible- un escudo de armas. Con este nuevo tipo de emblemas, no sólo pretendían mantener su prestigio frente a su grupo étnico, sino que además buscaban ocupar un lugar importante dentro de la sociedad colonial. No cabe duda de que los curacas trataron de imitar los patrones señoriales y caballerescos hispanos, por lo que no es casual que en el inventario de la biblioteca del curaca de Ocros (Cajatambo), Rodrigo Flores Cajamalqui, se encuentren registrados la *Araucana* y un libro sobre órdenes militares.[García 1994: p.183]. Como tampoco lo es que en 1678 Jerónimo Lorenzo Limaylla, curaca de Lurin Guanca , presentara al Consejo Indias una petición para la creación de una orden de caballería



con advocación a Santa Rosa (canonizada en 1671) para los descendientes de los incas. [Pease 1992: 1640].

Para conseguir estas prebendas, los curacas no dudaban en utilizar todo sus recursos económicos haciendo donaciones a diversas autoridades, como lo señalara el capellán de Hilave, el licenciado Serrano en 1609 :

*“También hazen estos casiques muchos presentes a personajes que mandan y pueden como virreyes, presidentes y oidores y en esto son muy largos y francos y no estiman para este negocio la plata sino que la gastan muy largamente para salir con lo que pretenden”. [ AGI. Lima 140 f.13v]<sup>2</sup>*

Tal es el caso de Carlos Vissa, curaca de Acora, Chucuito, quien donó al virrey Velazco la suma de 100,000 pesos para combatir a los piratas; más tarde los descendientes del curaca utilizarían esta donación para obtener una serie de prebendas. Pero el dinero no era la única forma de obtener beneficios, también hacían probanzas, como cualquier español, donde luego de demostrar su dedicado y leal servicio al rey, pedían una serie de privilegios por lo servicios prestados. Bartolomé Túpac Hallicalla, curaca de Asillo (Cuzco), obtuvo, por ejemplo, del conde de Santiesteban el título de capitán de infantería de los naturales de Asillo, luego que actuara a favor de la corona en las rebeliones de Laicacota y La Paz. Más tarde, apoyó al Conde de Lemos en contra de los hermanos Salcedo y en gratitud el virrey lo nombró maestro de campo de las ocho parroquias del Cuzco, lo que le permitió gozar del fuero militar.[Glave 1989: p. 296]. Es evidente, entonces, que las buenas relaciones entre los curacas y el poder civil permitían a los primeros obtener con cierta holgura los privilegios a los que aspiraban.

Sin embargo, para los curacas todos estos privilegios no eran suficientes, pues para mantener su autoridad les era indis-

---

2      Gracias a la gentileza de Franklin Pease pude tener acceso a este y otros documentos que se encuentran en el Archivo de Indias y en el Museo Británico.



pensable mantener de alguna manera el carácter sagrada de la misma. Pero para lograrlo, los jefes étnicos tuvieron que insertarse en las "nuevas reglas" impuestas por el catolicismo. Así una vez más, los curacas utilizaron para lograr sus fines el discurso de la autoridad colonial: no sólo se esforzaban en demostrar que eran buenos cristianos, sino que además eran mejores seguidores del evangelio que sus propios doctrineros, a los cuales acusaban frecuentemente de no saber quechua o aymara, de desconocer el contenido del catecismo y las sinodiales, además de llevar una vida poco ejemplar. Por el contrario, los curacas se presentaban a sí mismos no sólo como conocedores de estos documentos, sino también como constructores de iglesias, fundadores de capellanías, administradores de cofradías y organizadores de fiestas patronales; de esta forma los jefes étnicos pretendían mantener su funciones como administradores y responsables del mantenimiento del culto.

Si bien por un lado los mecanismos utilizados por las autoridades andinas para redefinir su poder los llevaron a procurar sostener una "cordial" relación con los poderes civiles, por otro, las condujeron a un situación conflictiva con el poder religioso colonial. Esto no quiere decir que un doctrinero y un curaca no puedan ponerse de acuerdo para administrar una cofradía o un obraje<sup>3</sup>, sino que el segundo aspira al prestigio religioso que el sacerdote católico posee por la naturaleza de su cargo. Los curacas, evidentemente, hubieran preferido que un hijo o algún pariente suyo fueran el doctrinero del pueblo, por lo que intentaron a lo largo de los siglos XVII y XVIII - sin mayor éxito - que sus familiares pudieran ser sacerdotes. [O' Phelan 1996]

Este interés de los curacas por las actividades religiosas molestaba profundamente al clero secular. Las quejas por parte de los doctrineros contra los jefes étnicos eran muy frecuentes y en varias de ellas encontramos un denominador común: se

---

3 Tampoco quiere decir que no existieran conflictos entre curcas y encomenderos o corregidores.

quejaban del poco respeto que los curacas mostraban por su autoridad. Basándose en las constantes protestas de los doctrineros, el obispo de La Paz, Pedro de Valencia, propuso en 1619 -curiosamente, el año en cuál el príncipe de Esquilache y los jesuitas planeaban la creación del colegio de caciques del príncipe- la anulación del cargo de cacique, argumentando que estos personajes eran la raíz de todos los males de la población nativa, pero sobre todo, porque: “...tienen perdido el miedo y el respeto a los saçerdotes que los doctrinan amenazándolos con las visitas que se les hazen, levantándoles muchos testimonios, poniéndoles demandas injustas que les es facil probar...” [British Museum, add. 13.992 f.465v].

Para el ya mencionado capellán de Hilave, el licenciado Serrano, la causa de esta pérdida de temor y respeto hacia los sacerdotes se encontraba en que los caciques no se comportaban como funcionarios subalternos, sino que por el contrario lo hacían como grandes señores:

*“...visten costosamente y tienen cadenas de oro y siempre se ponen sombreros con sentillo de oro [...] son vanagloriosos en hacer banquetes de mucha costa combidando en su casa a corregidores y a cavalleros y a provinciales, [...] y si estos tales caciques hazen algun camino llevan famosas mulas y todos los de su casa [...] y mas lleva mucho estruendo de yndios y de yndias y mucho carruage de comida y bebida [...] [Algunos folios más adelante señala también que : ] “ ...los caciques y muchos yndios son ladinos y saben mucho y algunos traen espadas y dagas porque los virreyes y las audiencias les dan licencia para ello y la ben muy bien disparar una escopeta y muchos caciques caminan con mucha autoridad como he dicho y llevan delante de si una y dos alabardas y todo se conciente...”[El subrayado es nuestro. AGI Lima 140 ff 13r y 20v-21r]*

Si bien es cierto que el uso de sombreros ricamente adornados, espadas, alabardas, escopetas y mulas era una muestra del poder alcanzado por algunos curacas, lo que realmente molestaba a Serrano era que estos emblemas otorgaban a las autoridades étnicas un prestigio superior al suyo, tanto a los ojos

de los hombres andinos como a los de los peninsulares. Además, como si fuera poco, eran las autoridades civiles como el virrey o la audiencia los que permitían esta situación. Por esta razón, cuando las relaciones entre los doctrineros y curacas se tornaban conflictivas, ya sea por pleitos por servicios personales, administración de sementeras y de cofradías o acusaciones de idolatrías, el sacerdote, como es natural, trataba de desprestigiar a su oponente, acusándolo de amancebamiento, abuso sobre los indios, borrachera y, en especial, atacando todos aquellos símbolos de prestigio que tanto molestaban al licenciado Serrano.

Alrededor de 1630, las relaciones entre Fernando Anicama, curaca de Anan Ica, y su doctrinero Francisco Pacho de Herrera eran bastante tirantes. El cura, con ayuda del corregidor, ya había logrado poner en la cárcel, en una ocasión, al curaca. Fernando Anicama respondió a su vez acusando al sacerdote de manipular los testamentos para apoderarse de las tierras de los indios ricos, de robarle a su difunto suegro un viñedo, de exigir demasiadas ofrendas, de hacer trabajar a los indios en sus tierras y de querer apoderarse de todas las cofradías del repartimiento quitándoselas a sus legítimos mayordomos. Todas estas acusaciones eran suficientes para poner en jaque a cualquier doctrinero, pero lo que realmente indignó al curaca fue que en cierta oportunidad cuando los indios estaban reunidos en la iglesia y el cura los obligaba a entregarle las ofrendas lo haya tratado de la siguiente manera - en palabras del mismo Fernando Anicama-:

*"...y haziendome a mi que soi el governador y estoí sentado en el lugar que me toca con los casiques e yndios principales del dicho pueblo y mandandome ocupe la puerta de la dicha yglesia para que no dexé salir della a ningunos yndios e yndias sino tan solamente a los que an ofrendado [...] viendome [los indios] puesto como portero en la puerta de la dicha yglessia a que no tengan el respecto[sic] que es justo y dandole a entender que yo que los avía de defender ayudo al dicho Francisco Pacho de Herrera a que haga cosas que no se deven..."* [La negrita es nuestra. AAL. Cap. Leg. 06 .Exp.05 f.1v.]



Esta situación era más que embarazosa para el curaca, puesto que, para legitimarse ante su grupo, el jefe étnico debía ser el intermediario entre aquél y poder, y obviamente, su tarea consistía en conseguir las mejores condiciones para su comunidad y protegerla frente a los posibles abusos de autoridades españolas locales. Fernando Anicama no sólo no había logrado cumplir con esas funciones sino que, además, era presentado como un sirviente o ayudante de quien abusaba de su comunidad: había pasado de curaca a portero. El juicio contra Francisco Pacho de Herrera se le presentaba entonces al curaca de Anan Ica como una manera de recuperar su prestigio frente a su grupo y eliminar a un astuto enemigo.

Otro conflicto por cuestiones de prestigio tuvo lugar en 1660 en Gogor, Cajatambo (Sierra norte de Lima): El curaca de Ambar\* se encontraba caminando por las calles de Gogor, cuando de pronto el cura Diego de Alva le quitó el sombrero de la cabeza y lo arrojó al suelo. De acuerdo con la demanda presentada por Juan Rodríguez Pilco, el sacerdote, no contento con lo que ya había hecho, lo insultó, llamándolo perro borracho y lo amenazó con darle mil palos y expulsarlo del pueblo como ya lo había hecho en Ambar. Cuando el doctor Diego de Alva se disponía a hacer realidad sus amenazas fue detenido por otro sacerdote y un cajonero.

Lo más interesante de esta historia son los argumentos que el curaca presenta contra el doctrinero en su demanda. Para Juan Rodríguez Pilco, las actitudes del doctor Diego de Alva representaban un terrible insulto hacia su persona:

*“porque siendo cacique principal y gobernador y persona notable me trato como a plebeyo afrentandome con palabras tan infames y graves en que nunca e incorrido porque soy muy sobrio y procedo ajustadamente y si por cedula de Su Magestad tiene encargado que las injurias y delitos cometidos contra los yndios se castiguen con mayor*

---

\* Pueblo de Ambar. También se encuentra en la región de Cajatambo



*demostracion que si fuesen hechos de español a español no ay duda que si el que lo fuese quitarse a otro español el sombrero de la cavessa y lo tirasse al suelo y lo dirigiese dichas palabras le tendria por otras injuria[sic] con mas fuerza se a de tener la hecha contra un cacique cuando Su Magestad encarga tanto su buen tratamiento ...” [AAL. Cap. Leg 17. Exp.15 ff. 41-41v]*

La argumentación del curaca es simplemente, notable, pues por un lado apela a su condición de nobleza como cacique principal y gobernador, por tanto al tratarlo como plebeyo el doctrinero ya ha cometido un delito, pero éste era aun más grave, pues siendo el curaca un indio, era ante la legislación un “miserable” y, como tal, cualquier ofensa que se le hiciera debía castigarse con mayor rigor que una hecha contra un español. [Solórzano 1930: tomo I p. 420] Es decir, Juan Rodríguez Pilco apela al mismo tiempo a su condición de noble y de miserable para lograr sus fines. Este juego era muy común entre los curacas que manejaban bastante bien la legislación colonial a su favor [Honores, 1993].

Otro aspecto saltante en la argumentación de Rodríguez Pilco es que los elementos que sirven de base para su alegato se encuentran en la *Política Indiana* de Solórzano, publicada en 1649. Es cierto que este autor cita reales cédulas pasadas así como otras disposiciones legales y que varios de sus argumentos ya formaban parte del “bagaje” legal colonial. Sin embargo, parece ser cierto también que los curacas tenían accesos a esta literatura y a la *Política Indiana* en particular. Por ejemplo, en 1664, Juan Córdor, un curaca de Arequipa, le informa a su encomendera que en el libro de Solórzano se encontraba una real cédula que eliminaba la mita de los indios a la ciudad de Arequipa. Lo que nos demuestra que muchos curacas estaban al tanto o tenían acceso a publicaciones muy importantes para su época. Tal vez a esto se referían los sacerdotes cuando se quejaban que los curacas eran muy ladinos, más ladinos de lo necesario.

Tanto en caso de Fernando Anicama como el de Juan

Rodríguez Pilco, que acabamos de reseñar, los curacas sentían que el doctrinero, al no tratarlos delante de su grupo con el respeto que su cargo merece, estaba socavando su autoridad y no les faltaba razón, pues la noción de autoridad - en términos generales- implica un reconocimiento por parte de aquellos a quienes se les exige obediencia, por lo tanto, requiere del respeto hacia la persona o hacia el cargo y, como es conocido, el mayor enemigo de la autoridad es el desprecio. Pero hasta el momento se ha observado cómo los curacas defienden los nuevos emblemas de su autoridad. Toca ahora descubrir cómo estos personajes defienden ciertos patrones tradicionales de comportamiento y a su grupo étnico, pues hay que tener en cuenta que *"...que el poder no es nunca propiedad de un individuo, pertenece a un grupo y existe sólo mientras éste no se desintegre"*. [Arendt 1970: 41- 42]

Efectivamente, si querían mantener su poder, los curacas debían proteger tanto la integración como los bienes de su grupo o comunidad. Por esta razón, Franklin Pease sostiene que los curacas mantienen patrones prehispánicos de reciprocidad y redistribución a través de instituciones coloniales. De esta manera, los curacas, para evitar la enajenación de las tierras que antiguamente usufructuaba su ayllu, solían colocarlas a su nombre - dentro de los patrones del derecho español - y con el producto de estas tierras pagaban los tributos impuestos por el estado colonial [Pease 1992 y Glave 1989]. Otra de las formas de proteger la propiedad comunal era mediante las donaciones a obras pías, como las capellanías o donaciones para la construcción de iglesias, pues este tipo de obras religiosas no estaban sujetas a embargos o cualquier tipo de expropiación. En 1601 Carlos Vissa, curaca de Acora, logró que el corregidor de Chucuito devolviera buena parte de lo que había tomado de la caja comuna del pueblo de Acora, argumentando que el dinero iba a ser empleado en la reconstrucción de las iglesias de la localidad. Por esta razón - entre otras- los curacas solían donar en sus testamentos bienes o dinero para la construcción de iglesias. Tal es el caso de Gabriel Fenández Guarachi, curaca de Jesús de Machaca (en el altiplano boliviano) quien donó en su testamento (1673) 20,000 pesos para que se compraran tie-

rras y con la renta obtenida de ellas se fuera construyendo la iglesia del pueblo [Choque Canqui 1994: p.137]. Si bien es cierto que estas donaciones aumentaban notablemente el prestigio y el poder de los curacas ante los ojos de españoles y andinos, no son prueba suficiente para demostrar la permanencia de patrones prehispánicos de reciprocidad, más aun cuando los encomenderos hacían lo mismo antes que los curacas<sup>4</sup>.

Para entender las relaciones entre los curacas y su comunidad resulta indispensable combinar el estudio de estas donaciones piadosas con el análisis del desempeño de los curacas como mayordomos de cofradías o iglesias, pues existe una estrecha relación entre estos cargos y las autoridades nativas, como lo señalan los pioneros trabajos de Fuenzalida [1976] y, Celestino y Mayer[1981]. Lamentablemente, aún estamos a la espera de trabajos más profundos sobre las cofradías andinas. La demanda presentada por los principales y mandones del pueblo de Ambar contra su curaca, don Gaspar Rodríguez Pilco -padre del ya mencionado Juan Rodríguez Pilco- es una muestra de la importancia de estas instituciones religiosas para entender las relaciones entre los líderes andinos y su grupo.

Todos los cargos estaban relacionados con el mal manejo de los bienes eclesiásticos por parte del curaca. Se acusaba a don Gaspar de no haber hecho nada por la iglesia del pueblo durante los casi cuarenta años en que fue mayordomo de ella y de haberse enriquecido a su costa. Los principales de Ambar aseguraban que su curaca cobraba por sepultar a los forasteros en la dicha iglesia y obviamente se quedaba con los ingresos provenientes de esta actividad. Además, durante casi cinco años cobró a los habitantes del pueblo una pequeña contribución para la lámpara de la Madre de Dios de Copacabana y

---

4. En 1570 el encomendero de Asillo (Cuzco), Gerónimo Costilla creó una obra pía en beneficio de la población a su cargo. Esta obra partía de una base de 230 ovejas de Castilla para el múltiplo. Las estancias de ganado debían cuidarse hasta llegar a las 1,000 cabezas madres, a partir de allí, los "multiplicos" servirían para pagar el tributo de la población andina.de su encomienda [Glave: p. 289]



hasta el momento de la querrela [25 de octubre de 1657] no había comenzado la obra. Según los demandantes, su curaca solía repartir entre sus familiares las velas que los moradores de Ambar habían comprado para las ceremonias de Semana Santa.

Además de ello, afirmaban que don Gaspar obligó a trabajar a algunos de los habitantes de Ambar a trabajar en una sementeras de maíz en Xaiba (Cajatambo). Supuestamente con la cosecha se iban a hacer panes para venderlos en algún mercado local y con el producto de la venta se construiría un tabernáculo para la Virgen María, pero la obra nunca se realizó y el curaca se quedó con el dinero. Con un objetivo similar, don Gaspar les hizo criar unos lechones. Cuando éstos estuvieron bien cebados los mezcló con los suyos y se los fue comiendo. Pero esto no es todo, las acusaciones aún continuaban. Los principales también señalaban que luego de construirle una casa a don Gaspar, éste ordenó que pusieran en ella la cruz de la cofradía de los moradores del pueblo de Chinchanca (también en Cajatambo). Por último, el curaca de Ambar fue acusado de estar amancebado por más de veinticinco años con Isabel de Conchan, mujer sobre la cual recaían fuertes sospechas de hechicería [ AAL. Cap. Leg 17. exp. 10].

En casi todos los cargos se acusaba al curaca de haber utilizado de manera indebida el trabajo que su "comunidad" le había otorgado. Se lo acusaba en la práctica de haber roto tanto en el caso de las sementeras como en el de los lechones con las normas del trabajo recíproco que eran la base del acceso a la mano de obra en los Andes. Probablemente, para darle un mayor peso a sus acusaciones ante los ojos de las autoridades coloniales, sobre todo frente a las eclesiásticas (pues ante ellas debían presentarse los caso referidos a obras pías) los principales de Ambar añaden la acusación de amancebamiento con una sospechosa de hechicería.

La defensa de don Gaspar Rodríguez Pilco trató de demostrar que él no utilizó de manera indebida los bienes de la iglesia del pueblo y que sí cumplió con el papel redistributivo que su cargo como curaca demandaba. Por esta razón su defen-



sa se centró en los cargos referidos a las velas, las sementeras y los lechones. Como era de esperarse, don Gaspar alegaba sumamente indignado que nunca le había quitado vela alguna a los pobladores de Ambar y menos aún para dárselas a sus familiares. Por el contrario, en innumerables ocasiones había comprado velas para la iglesia, utilizando para ello "*... los bienes que Dios nuestro Señor a sido servido de darme [a don Gaspar] abundantemente con su liberal mano...*[ AAL. Cap. Leg. 17. exp. 10. f. 12v.]". Es interesante notar cómo los curacas manipulaban con una habilidad envidiable su supuesta riqueza o pobreza según conviniera. En este caso, por ejemplo, Rodríguez Pilco no sólo necesitaba probar su inocencia, sino que además debía mantener intacto su prestigio ante la comunidad. Por ello se muestra altivo y orgulloso de la gran cantidad de bienes que posee. En cambio, cuando los curacas se enfrentaban a un juicio por tierras u otros negocios frente a un hacendado, comerciante, autoridad local civil o religiosa u otro poblador nativo, se presentaban ante el juez como pobres y miserables, pues sabían que este tipo de casos la legislación de Indias favorecía la protección de los naturales y en especial de los que se encontraban en la pobreza.

Sus descargos acerca del asunto de las sementeras de maíz y los lechones son aun más significativos. Evidentemente, don Gaspar sostuvo que la cosecha fue pésima y se obtuvo muy poco de ella, pero esto no es lo más importante. Lo realmente significativo son los esfuerzos del curaca por demostrar que las tierras y las semillas utilizadas para el cultivo del maíz eran suyas. Y lo mismo sucede con el caso de los lechones:

*"... lo que passa es aver yo dado a caussa de estar estos indios neçessitados y pobres setenta lechones para que en nombre de comunidad se multiplicasen [y] librarse asi del entero del tributo que muchas vezes [...] ponía de mi casa y que en esta ocassion llego la revaja de la moneda y para suplir lo que a cada uno le faltaba en ocassion que apurava por el tercio último del sinodo el licenciado Jacinto de Quesada, cura que fue de de la doctrina, los vendieron faltando la tercia parte..."*

[ AAL. Cap. Leg. 17. exp. 10. f. 22v. Las negritas son nuestras.

Tanto por los argumentos de la acusación como por los de la defensa, nos damos cuenta de que lo que se cuestionaba en este juicio era la capacidad redistributiva del curaca y por tanto su legitimidad como tal. Por esta razón a don Gaspar Rodríguez Pilco le era tan importante dejar en claro que él donó los lechones para beneficio de la comunidad y para que ésta pudiera pagar con ellos los tributos que la administración civil y eclesiástica les exigía. Era entonces indispensable para el curaca probar su eficacia como agente redistributivo. Este pleito sugiere, como se ha venido anunciando, que las cofradías y las capellanías fueron uno de los posibles medios a través de los cuales los curacas coloniales cumplieron sus labores redistributivas. De ahí las confusiones constantes entre las propiedades de aquellas instituciones, las de la comunidad y las de los curacas. Por esta causa los conflictos al interior de las comunidades andinas coloniales podían manifestarse primero a través de pleitos por bienes de carácter religioso o por acusaciones de idolatría o hechicería.

Justamente, los doctrineros solían utilizar estos conflictos internos para hostigar y socavar la autoridad de los curacas. No es casual que a lo largo del siglo XVII connotados curacas hayan sido acusados de idolatría o de haberse apropiado ilegalmente de los bienes de alguna cofradía<sup>5</sup>. Tal es el caso de Rodrigo Flores Cajamalqui, curaca de Ocros [Cajatambo], quien entre 1635 y 1642 fue acusado sucesivamente por malos manejos de una capellanía que dejó su padre y por ser sospechoso de idolatría [ AAL. Causas criminales. Leg. 11. Exp 11, AAL. Capítulos Le. 11 exp. 1 y García, 1994: pp. 171-348.]. También el poderoso curaca de Asillo [Cuzco], Bartolomé Tupac Hallicalla, fue acusado de haber realizado malos manejos como

---

5 Por ello es importante tener en cuenta el contexto social en el cual se realizan los juicios de idolatrías, antes de sacar conclusiones apresuradas acerca del carácter de la religión andina colonial a partir de la información recogida en estos pleitos.

mayordomo de algunas cofradías. Esta acusación le costó nada menos que el cargo de curaca [Glave, 1989: pp. 302-302]<sup>6</sup>. Los curacas acusados por los cargos señalados eran generalmente encarcelados de inmediato por el doctrinero y permanecían en este estado mientras se realizaban las investigaciones y el proceso judicial, sus bienes eran embargados y se les mantenía aislados- en la medida de lo posible- del resto de la población. Además los doctrineros solían retrasar tanto como podían el traslado del juicio a una ciudad importante, donde los curacas pudieran utilizar a su favor sus excelentes relaciones con el poder central<sup>7</sup>. Por esta razón, cuando el cacique de Huamantanga [Canta, sierra norte de Lima], Rodrigo Rupaychagua, fue arrestado en 1659 reclamaba al visitador de idolatría “... *con palabras descompuestas y acciones que por que le prendian que lo habia de saber el señor Virrei y Protector General...*[ AAL. Visitas. Leg. 23. exp. 30. f.1].”

Estos procedimientos demuestran que los doctrineros y los visitadores de la idolatría eran plenamente conscientes de que el poder de los curacas se basaba, entre otras cosas, en la delicada red de relaciones que mantenían con su grupo y el resto de la sociedad colonial, y que estas relaciones requerían de una renovación constante, por ello la necesidad de aislar a los líderes andinos el mayor tiempo posible en un celda improvisada en el territorio de su doctrina. Así, aunque los curacas resultaran absueltos, su autoridad ya había sido mellada considerablemente, tanto frente a su grupo como a los ojos de las autoridades coloniales y les resultaría muy difícil recuperarla.

Como se viene afirmando a lo largo de este ensayo, para los curacas coloniales la tarea más difícil fue la de mantener el

---

6 Curiosamente en la segunda mitad del XVII, sobre todo a partir de los años sesenta de este siglo, las acusaciones de idolatría y malos manejos de las cofradías contra los curacas parecen haber aumentado significativamente. El porqué de este proceso es algo que aún desconocemos.

7 Cabe señalar que este procedimiento era común para estos caso y no sólo se aplicaba a los curacas.



carácter sagrado de su autoridad. Las obras pías no sólo sirvieron para reelaborar los patrones andinos de reciprocidad, sino que además fueron una forma de redefinir el papel de los curacas como administradores del culto local. De ahí que cualquier conflicto al interior del grupo se hiciera más evidente por el lado de las idolatrías o la malversación de los fondos de la cofradías, situación que era aprovechada de inmediato por los doctrineros, los que por la naturaleza de sus funciones poseían la autoridad religiosa a la cual los curacas aspiraban. De lo que se deduce que el cura fuera, para los líderes andinos, un intruso peligroso, del cual había que deshacerse, si es que no se podía neutralizar o llegar a un acuerdo razonable con él. Las declaraciones atribuidas a don Juan Rodríguez Pilco\*, curaca de Ambar, por el doctrinero del pueblo, Juan de Salinas y Salazar corroboran las afirmaciones anteriores. Según el sacerdote, luego de una fuerte altercado con don Juan, el curaca reunió al pueblo y le dijo :

*"...cual es mas dificultosso mudar este cerro que esta en frente o esta torre de la iglesia y aviendo dicho los indyos que el cerro, que no era posible mudarse por ser fijo y muy grande, y que la torre aunque con dificultad la pasarian a otra parte, les respondio vien abeis dicho, pero adbertid que ese cerro que dezis que es inmutable y fijo soy yo que soy vuestro cacique y governador... y essa torre que dezis que con algun trabajo la passareis a otra parte son los curas que aun con dificultad los echamos a otra parte con pleitos y capitulos y assi ved si es mejor tener al curaca por amigo que a de vivir y morir con vosotros o al cura que se va mañana o lo podemos echar de aquí..."*  
[AAI. Idolatrías. Leg IIa. Exp. 12. f. 92v]<sup>8</sup>

---

\* Hijo de don Gaspar

8 La tentación inmediata del lector es la de comparar la autoridad del curaca con la del cerro, más aun si se sabe que a partir de mediados del XVII los curacas solían anteponer a sus nombres el título de "apu". Sin embargo, se debe advertir al lector que debe abstenerse por el momento de caer en esta tentación, pues no se cuenta aún con evidencias confiables para establecer esta relación, más aun cuando desconocemos si estas fueron las palabras exactas de Juan Rodríguez Pilco.



A pesar de que nunca sabremos si don Juan Rodríguez Pilco dijo exactamente lo que consta en la cita, ésta refleja claramente la imagen que los curacas coloniales proyectaban sobre el resto de la sociedad. Los líderes andinos representaban a un poder local eterno y al sacerdote era un advenedizo molesto, al cual se le podía echar con un poco de esfuerzo. Así la suerte de la comunidad estaría unida a la del curaca.

A lo largo de este ensayo se ha reflexionado sobre los símbolos del poder de los curacas y sus relaciones con las instituciones eclesiásticas. A través de estos lazos podemos comprobar que los curacas coloniales utilizaron rápidamente los símbolos de prestigio europeos, lo que resaltaba su poder tanto ante la población de origen español como andino. Este poder fue utilizado para fortalecer sus funciones como mediador entre su grupo y el resto de la sociedad colonial. Para mantener este poder, los curacas no podían descuidar los vínculos de reciprocidad y redistribución que los unían con sus comunidades; sin embargo, estos debían ser redefinidos dentro del nuevo contexto de la sociedad colonial. Dado que las cofradías y otras instituciones semejantes tenían de por sí un carácter redistributivo, fueron utilizadas por curacas y sus grupos para reelaborar los nexos señalados. Además este tipo de instituciones les permitían a los curacas mantener sus funciones como administradores del culto local y de alguna manera recuperar el prestigio religioso que la administración colonial se esforzaba en arrebatarse.

Resulta entonces ingenuo pretender que los curacas y sus comunidades no entendieran en absoluto los patrones de conducta europeos y sólo utilizaran las instituciones coloniales como un barniz para ocultar patrones de comportamiento prehispánicos. Resulta igualmente simplista pensar que el grado de aculturación de los curacas y sus patrones señoriales de vida los convierten en escaladores sociales que sólo utilizaban a su grupo como un medio de ascenso. Lo que se debe hacer - y esta ha sido la propuesta de este artículo - es analizar la reelaboración de las relaciones entre los curacas y su grupo a través de las instituciones coloniales. Sólo así se podrá enten-

der mejor el papel que desempeñaron los líderes andinos en la sociedad colonial.

## BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de.

1954 *De procuranda indorum salute*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

Alberti, Giorgio y Enrique MAYER (Comp.)

1974 *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima

Arendt, Hannah

1970 *Sobre la violencia*. Cuadernos de Joaquín Mortiz, México

Arriaga, Joseph Pablo de

1920[1621] *La extirpación de idolatría en el Perú*. Colección de libros referentes a la Historia del Perú. Librería e imprenta San Martín, Lima.

Celestino, Olinda y Enrique MAYER

1981 *Las cofradías en el Perú: Región Central*. Editionen der Iberoamericana, Frankfurt.

Choque Canqui, Roberto

1978 "Pedro Chipana: Cacique comerciante de Calamarca". En *Avances* 1, pp.28-32.

1978a "Las haciendas de los caciques Guarachi en el Alto Perú (1634-1734)". En *América Indígena*, XXXIX, 14, pp. 733-748.

1983 "El papel de los capitanes de indios en la provincia de Pacajes en el enterro de la mita de Potosí". En *Revista Andina*, 1, pp. 117-126

1994 "Una iglesia de los Guarachi en Jesús de Machaca (Pacajes - La Paz)". En: RAMOS, Gabriela (comp.): *La venida del reino*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

- García Cabrera, Juan Carlos  
 1994 *Ofensas a Dios, pleitos e injurias. causas de idolatrías y hechicerías*. Cajatambo, siglos XVII - XX. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- Glave, Luis Miguel  
 1989 *Trajinantes. Caminos Indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI - XVIII*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Harris, Olivia, Brooke Larson y Enrique Tandater (comp.)  
 1987 *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*, CERES, La Paz.
- Honores, Renzo  
 1993 *Litigiosidad Indígena ante la Real Audiencia de Lima, 1552-1598*. Tesis para optar el título de Abogado, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- Martínez, José Luis  
 1995 *Autoridades en las Andes, los atributos del señor*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima
- Matienco, Juan de  
 [1567] 1967 *Gobierno del Perú*. Edición y estudio particular de Guillermo Lohman Villena, Instituto Francés de Estudios Andinos. París, Lima.
- Murra, John  
 1978 "La correspondencia entre un capitán de mita y su apoderado en Potosí". En *Historia y Cultura*, 3, pp. 45-58.
- O'Phelan, Scarlett  
 1995 *La Gran rebelión en los Andes: De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco



Pease, Franklin

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

Rivera, Silvia

1978 "El Malku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca". En *Avances* 1, pp. 7-27.

Saignes, Thierry y Carmen Loza

1984 "Pleito entre Bartolomé Qari, malku Lupaqqa y los corregidores de Chucuito (1619 - 1643)". En *Historia y Cultura* 5 (pp. 29-48) y 6 (pp.186-194).

Saignes, Thierry

1985 *Los andes orientales, historia de un olvido*. CERES, La Paz.

1987 "De la borrachera al retrato: los caciques andinos, entre dos legitimidades (Charcas)". En *Revista Andina* 9, pp. 139 - 170.

Solórzano y Pereyra, Juan de

1930[1649]*La Política Indiana*. Co. Iberoamericana de publicaciones, 5 tomos. Madrid

Urioste de Aguirre, Martha

1978 "Los caciques guarache". En *Estudios bolivianos en homenaje a Gunar Mendoza (131-140)*. La Paz

1979 "Los caciques guarache". En *Arte y Arqueología*, 7, pp. 37-43.

## Mujeres guerreras y dorados equivos: El caso de las amazonas del descubrimiento

Sandro A. Patrucco

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

La idea de las amazonas nos remite generalmente a Grecia, por ser las leyendas surgidas del pueblo heleno las que nos cuentan las historias de estas viriles y combativas mujeres. Sin embargo, diferentes estudios consideran que el típico mito griego no fue tan relevante en la literatura postclásica, en la medida en que los pueblos del espacio mediterráneo y del norte europeo recurrieron también a sus propias tradiciones. Luego de constatar la reiterada presencia de mitos referentes a las mujeres aguerridas en la cultura occidental, no nos será difícil imaginar la importancia que éstas podrán adquirir en una realidad tan propicia como la de los nuevos territorios americanos, pero a poco nos daremos cuenta de que las versiones que pasan a Indias Occidentales no permanecerían como un relato muerto y sin sustento, sino que, muy por el contrario, se convertirán en una creencia que se alimentó y transformó al entrar en contacto con las desconocidas tierras para modelar las contrapartes americanas del mito. La confrontación de las cambiantes realidades del territorio descubierto llevaron a ir modificando la leyenda, sin dejar de seguir incluyendo los antiguos elementos como las fuentes de la eterna juventud y los dorados, en los dominios hábilmente guardados por estas estupendas guerreras. La presente ponencia se propone abundar en los nuevos aspectos del mito de las amazonas amerígenas.

## La constitución de una élite en una sociedad marginal El Tucumán Colonial durante el siglo XVI

Lía Renata Quarleri

A través de la presente ponencia se buscará reflexionar sobre la creación de una nueva sociedad en el Tucumán colonial, durante la segunda mitad del siglo XVI, a partir de los conquistadores españoles. El objetivo central es comprender cuáles fueron los factores que actuaron en la consolidación del proceso de asentamiento y en la conformación de una élite en una región marginal. Nos basamos principalmente en el análisis de las probanzas de méritos y servicios de los conquistadores del Tucumán. Levantadas con el fin de reclamar recompensas por los servicios prestados en nombre de Su Majestad, permiten vislumbrar la estructura de valores de los conquistadores españoles del siglo XVI, al mismo tiempo que cristalizan la articulación entre dos situaciones, la de conquistador y la de colonizador. Buscamos delinear la estructura de los documentos mencionados e identificar las estrategias discursivas desplegadas en ellos. Nos centramos en el papel de los testigos y en la confiabilidad de sus afirmaciones en función de que formaban parte, junto con el demandante, de una red de relaciones personales, familiares o de clientelismo. Con el objetivo de seducir a los destinatarios de los documentos los conquistadores estructuraron su discurso sobre la base de tres aspectos : 1) La descripción de sus "hazañas" en las empresas de conquista 2) La caracterización de su persona y de su comportamiento en general 3) La alusión a su estado de "necesidad" y a las condiciones de "pobreza" que caracterizaban al Tucumán. Al hablar sobre sí mismos, en relación con las actividades militares, hacían referencia al coraje, la experiencia, la antigüedad, el lustre,

la valentía, el sacrificio, la eficiencia, la disponibilidad y la astucia; y cuando buscaban describir su conducta en general aludían a su prestigio, honra familiar y personal, a su buena vida, generosidad, hospitalidad, humildad, pobreza y lealtad. Afirmamos que si bien los conquistadores españoles no formaban parte, en su mayoría, de los sectores más encumbrados y dominantes de la nobleza española, compartían un universo de sentidos relacionado con el modelo con el cual se identificaban "el noble guerrero" y con el estilo de vida aristocrático al cual aspiraban, asociado a valores como el honor, el lujo, la cortesía y la caballeridad.

Para subrayar la "condición" en la que se encontraban en el momento de reclamar mercedes, los conquistadores refrescaron la memoria de las autoridades coloniales mencionando reiteradamente en los documentos que habían participado en cada una de las empresas de "descubrimiento, conquista y población" invirtiendo gran parte de su hacienda, y por las cuales nunca habían sido recompensados o no lo habían hecho conforme a la calidad de sus servicios y de su persona. Los conquistadores del Tucumán hicieron hincapié, al caracterizar su "penosa" situación, en "la pobreza de la tierra". La confrontación con testimonios registrados en las correspondencias de los cabildos de la región durante la segunda mitad del siglo XVI permitió comprender cuáles eran los aspectos que preocupaban a los vecinos y con ello ampliar la órbita de los intereses de individuos particulares. A partir de esto último se pudo evidenciar que el concepto mencionado no sólo se remitía a la falta de metales en abundancia en la región, sino que evocaba cuestiones tales como la falta de "servicio" de los indios en relación con las pautas culturales de las poblaciones aborígenes, las políticas de los gobernadores y la distancia con los centros neurálgicos del virreinato del Perú. Las descripciones elaboradas sobre la región nos llevó a pensar en las ilusiones creadas previamente a su llegada. La esperanza de encontrar la "tierra de los Césares" como así también el afán de un rápido enriquecimiento registrados en diversos documentos (cartas del cabildo y de los gobernadores y probanzas) del siglo XVI nos llevó a preguntarnos cómo y por qué se llevó a cabo el



proceso de asentamiento en un territorio que “poco prometía” en comparación con todo lo que se había “invertido” para conquistarlo y en relación con lo que ellos más deseaban: el oro. Llegamos a comprender que el sueño del oro no se constituía en el promotor principal de sus acciones sino que factores tales como la necesidad de afirmarse socialmente y establecerse se ubicaban entre los imperativos de los conquistadores del Tucumán. La posibilidad de obtener una encomienda, como así también la conciencia de la potencial fuente de riqueza que esta última implicaba, influyeron entre aquellos españoles que tomaron la decisión de asentarse. El hacerse acreedor de una nueva condición y por ende lograr definir su situación particular contribuyó definitivamente en la radicación en la región. Las actividades militares se constituían en acciones exitosas, que además de ser recompensadas conformaban el punto de referencia del prestigio adquirido por los nuevos conquistadores y el derecho de ser reivindicados como los primeros pobladores.

# Los inmigrantes japoneses en Lambayeque - Perú (1899-1945)

Luis Rocca Torres

## Introducción

El presente trabajo enfoca el proceso de inmigración japonesa en Lambayeque de 1899 a 1945. La etapa se inicia con la llegada de los primeros contingentes japoneses a las haciendas azucareras y culmina en la coyuntura crítica de la Segunda Guerra Mundial, con una serie de medidas contra los inmigrantes. Hubo deportaciones, cierre de negocios, clausura de instituciones y finalmente persecuciones que afectaron profundamente a los hijos del País del Sol Naciente en el norte del país.

En este estudio nos interesa conocer las tendencias particulares que se dieron en Lambayeque durante el proceso inmigratorio japonés. Resulta de interés el contexto regional norteño en donde construyeron etnias de cuatro continentes del mundo: indígenas, europeos, africanos y asiáticos. Las preguntas principales que motivaron este trabajo fueron: ¿qué pasó con las relaciones que sostuvieron los japoneses con otras etnias?, ¿con cuáles etnias hubo conflictos y tensiones? y ¿con cuáles hubo armonía y fluidez en las relaciones culturales?

El informe consta de cuatro partes.

La primera parte aborda el proceso de inmigración japonesa en Lambayeque, el papel de la elite regional en dicho pro-

ceso, las condiciones laborales y de vida de los inmigrantes y tendencias demográficas.

La segunda parte enfoca la vida cultural de los inmigrantes y los esfuerzos que desarrollaron para forjar instituciones propias y darle continuidad a sus costumbres y tradiciones ancestrales.

La tercera parte aborda las relaciones interétnicas de los inmigrantes en Lambayeque; se presenta informes sobre los japoneses deportados, los negocios cerrados y otras medidas tomadas contra ellos. También en esta coyuntura crítica se analiza el comportamiento de las diversas etnias de la región. Al final se plantea temas polémicos sobre los argumentos empleados durante la campaña antijaponesa. Se cuestiona los argumentos de carácter económico, cultural y militar que se formularon entonces contra los inmigrantes japoneses.

La presente investigación se ha realizado utilizando principalmente fuentes primarias, como padrones de extranjería de Lambayeque y registros municipales. Acerca de las fuentes orales, hemos realizado entrevistas a miembros de la comunidad japonesa residente en el departamento de Lambayeque.

De mucho valor para el presente estudio han sido los testimonios de los señores Takeaki Uchiyama, Makoto Nakasaki, Martha Uchiyama, Alfredo Itabashi Núñez, Juana Rosa Miyakawa, Jorge Castro Kikuchi, Asunción Sakoda Campaña, Segundo Sakoda Larrea y Lucio Antenor Hamada.

También hemos recibido valiosas sugerencias y aportes de Amelia Morimoto, pionera en este tipo de investigación; de Enrique y Alejandro Tamashiro, los fundadores de la revista *Puente*; de Humberto Rodríguez Pastor, especialista en inmigración china, y de Óscar Chambi, quien ha registrado valiosas fotografías sobre la presencia japonesa en Lambayeque. En el trabajo de digitación hemos recibido el valioso apoyo de Alfonso Panta Sandoval e Ivonne Arca López.

Queremos expresar nuestro agradecimiento al personal del Archivo Departamental de Lambayeque, del Museo Conmemorativo de la Inmigración Japonesa en el Perú, del Archivo de la Prefectura de Chiclayo y de otras entidades que nos han brindado su valiosa colaboración para poder hacerles entrega del presente trabajo.

## Primera Parte

### El proceso de inmigración japonesa en Lambayeque

#### 1. *Lambayeque en el umbral del siglo XX*

Entre 1895 y 1919 se vivió en el Perú la época denominada República Aristocrática, caracterizada por la hegemonía civilista. La oligarquía ejerció el poder nacional. Uno de los componentes del nuevo poder fue la fracción agroexportadora costeña. Precisamente en Lambayeque estaban afincados azucareros que constituían un sector poderoso de las elites dominantes.

Los núcleos dominantes de Lambayeque no sólo tuvieron acceso al poder regional, sino también al poder político nacional.

#### 2. *La elite lambayecana y su rol ante la inmigración japonesa*

Los núcleos de poder lambayecanos cumplieron un rol decisivo en la gestación e impulso del proceso migratorio japonés hacia el Perú.

Los propietarios de las plantaciones azucareras de Lambayeque, igual que los dueños de otras haciendas costeñas, requerían mano de obra. Tenían dificultades para conseguir "braceros". En Lambayeque había importantes haciendas como Cayaltí, Tumán, Pomalca, Pátapo y Pucalá.

Los propietarios de dichas haciendas eran familias poderosas en aquellos tiempos, como Aspíllaga, Pardo y Gutiérrez. Junto a ellos había un líder político y a la vez hábil financista:



Augusto B. Leguía, quien fue uno de los principales gestores del proceso migratorio japonés hacia el Perú.

3. *Augusto B. Leguía, lambayecano que propició la inmigración japonesa*

Augusto B. Leguía nació en febrero de 1863 en el pueblo de San José, en Lambayeque, a orillas del Océano Pacífico. Su niñez estuvo cercana al mar. A la otra orilla existía un milenarismo país llamado Japón. Precisamente Augusto B. Leguía, con el correr de los años, propició uno de los movimientos migratorios más importantes de japoneses hacia el Perú.

Leguía fue descendiente de un inmigrante vasco. Su formación profesional la desarrolló en el campo del comercio nacional e internacional. Sus actividades ocupacionales estuvieron vinculadas a las finanzas, el comercio y la agricultura. Tuvo nexos con compañías capitalistas internacionales. Alcanzó el cargo de gerente de la Negociación Agrícola British Sugar Company, que adquirió y administró haciendas azucareras en Cañete y Áncash. Una parte significativa de los inmigrantes japoneses fue contratada por la empresa que estuvo en manos de Leguía.

Leguía fue un líder político audaz. Llegó a la Presidencia de la República en dos periodos. El primero, de 1908 a 1912, y el segundo, de 1919 a 1930.

Amelia Morimoto, en su trabajo titulado *Población de Origen Japonés en el Perú*, afirma lo siguiente sobre Leguía:

*"El proyecto de traer trabajadores al país fue iniciado por Augusto B. Leguía, en esos momentos gerente de la empresa British Sugar, formada esta última en 1890 con capitales peruano e inglés."* (Morimoto, 1986: 111)

Leguía tenía vínculos directos con Teikichi Tanaka, representante de la Compañía Japonesa de Inmigración Morioka. Al respecto señala la escritora Amelia Morimoto lo siguiente:

*"Leguía y Tanaka serían los gestores directos de tal proyecto, el primero de ellos como representante de los empresarios costeños y el segundo como representante de las compañías de inmigración japonesa."* (Morimoto 1979: 22)

#### 4.- El poder de los "barones del azúcar".

Para la elite lambayecana, el interés en propiciar la inmigración japonesa no fue ni humanista, ni romántico, los grandes hacendados estaban interesados en resolver el problema de falta de mano de obra en las haciendas e incrementar sus ganancias.

El poder regional norteño tuvo una situación privilegiada. Los llamados "barones del azúcar" no solamente tenían la necesidad de contar con inmigrantes asiáticos, sino también tenían todo el poder para iniciar y darle continuidad al proceso migratorio internacional. Ellos tuvieron en sus manos el poder central. Además de la presencia de Leguía en la Presidencia de la República, otros "barones del azúcar" de Lambayeque también alcanzaron altos niveles en el poder central.

La familia Pardo, propietaria de la hacienda azucarera Tumán, alcanzó el Gobierno Central en varias oportunidades. Precisamente José Pardo y Barreda fue también Presidente de la República en dos períodos: el primero de 1904 a 1908 y el segundo de 1915 a 1919.

La familia Aspíllaga fue propietaria de la hacienda Cayaltí. Ántero Aspíllaga, uno de los principales representantes de la familia, fue parlamentario en varias oportunidades, alcalde de Lima y dos veces candidato a la Presidencia. A partir del año 1910 asumió la jefatura del Partido Civil.

Estas referencias al poder económico y político de las elites lambayecanas son necesarias para comprender quiénes eran los patrones de los primeros contingentes de inmigrantes japoneses que llegaron a Lambayeque. También nos permite

percibir hacia quiénes se inclinó el peso de la balanza durante los conflictos laborales en las haciendas azucareras.

#### 5.- *La corriente inmigratoria japonesa*

Entre 1899 y 1923 ingresaron al país cerca de 18,000 japoneses contratados para labores principalmente agrícolas. A partir de 1924 llegaron de manera libre nuevos contingentes de inmigrantes, llegaron amigos, familiares y futuras esposas de los inmigrantes ya establecidos.

Tal como lo señala Amelia Morimoto, según el censo de 1940 los japoneses constituían el grupo de extranjeros más numeroso del país: 17,638 sobre un total de 62,680 (Morimoto 1979: 66).

La dimensión alcanzada por la inmigración japonesa ha merecido diversos estudiosos. En este trabajo presentamos las tendencias y características particulares de la inmigración japonesa en el departamento de Lambayeque.

#### 6.- *La llegada de japoneses a Lambayeque*

Según nuestros cálculos, desde 1899 hasta 1940 ingresaron aproximadamente a Lambayeque un total de 782 inmigrantes japoneses. En el período de 1899-1923 llegaron 644 personas bajo el régimen de "contrato". De 1924 a 1940 ingresaron 138 nuevos inmigrantes.

En el primer período de "contratos" hubo dos fases en el proceso de inmigración japonesa en Lambayeque, que son las siguientes:

- A.- La inmigración inicial con destino a las grandes haciendas azucareras de Lambayeque (1899-1909). En esta fase llegaron 457 japoneses, es decir, el 58% del total.
- B.- Fase de transición de agricultores dependientes a comerciantes trabajadores independientes (1910-1923). En esta

fase llegaron 187 inmigrantes japoneses. Una parte de ellos ya había cumplido su primer contrato en otras partes del país.

El segundo período se caracterizó por el "yobiyose" o "llamada", que va de 1924 a 1940. Este proceso de trunció con la Segunda Guerra Mundial.

A continuación pasamos a desarrollar cada ciclo de la inmigración japonesa en Lambayeque.

7.- *La inmigración inicial con destino a las haciendas azucareras de Lambayeque*

Los primeros contingentes de inmigrantes japoneses que llegaron a Lambayeque fueron ubicados en las haciendas de los "barones del azúcar". Llegaron por la vía marítima hasta el puerto Eten. De ahí fueron trasladados a las haciendas. A continuación presentamos el Cuadro N° 1, que nos permite ver la distribución inicial.

CUADRO N° 1  
JAPONESES UBICADOS EN HACIENDAS  
LAMBAYECANAS (1899-1909)

Año	Hacienda	No Contratados	No Libres	Total
1899	Hda. Cayaltí	50		50
1899	Hda. Pomalca	50		50
1903	Hda. Tumán	130	111	241
1908	Hda. Pomalca	76		76
* Sin Inf.	-----	40		40
		346	111	457

Nota (\*) Poseemos los nombres de los 40 inmigrantes, pero no el destino inicial de la hacienda adonde fueron destacados.

Fuente: (Morimoto, 1976; Ito-Goya 1974; Padrones de Extranjería de Lambayeque).



Resulta de mucho interés conocer qué pasó con los primeros contingentes que llegaron a Lambayeque. Veamos este tema a continuación.

### 7.1. *Los japoneses contratados en la Hacienda Cayaltí*

El primer contingente que llegó a Cayaltí procedía de Hiroshia y llegó a Puerto Eten en abril e 1899, a bordo del barco "Sakura maru". De dicho lugar había una línea férrea que facilitó el traslado directo hacia la hacienda Cayaltí. Por esta línea llegaban los braceros del extranjero a los cañaverales y por esa misma línea salía luego el azúcar al extranjero, fruto del trabajo de los peones contratados.

Las condiciones laborales eran críticas. A los pocos meses de la llegada de los japoneses a Cayaltí, éstos ya no querían seguir trabajando por el grado de opresión. Además, en aquellos tiempos había surgido una epidemia de malaria en la zona.

Según Amelia Morimoto, el 17 de junio del mismo año los inmigrantes se retiraron de la hacienda, abordaron un barco y llegaron al puerto del Callao el día 24 del mismo mes. Acerca de los problemas surgidos en la hacienda, la escritora hace las siguientes precisiones:

*"En la Hacienda Cayaltí, cuyo propietario era Aspillaga, el fracaso con el primer grupo de trabajadores japoneses se debía, según la hacienda, al bajo rendimiento de aquéllos, que no justificaba el salario estipulado; éste último superior al percibido por los trabajadores nativos. Otra de las quejas presentadas por el hacendado ante el encargado de la inmigración fue la del comportamiento de los japoneses, quienes ante la presión de los empleados de la hacienda para elevar el rendimiento emplearon un mecanismo para uniformar el promedio de trabajo. De otro lado los trabajadores japoneses se quejaron del trato recibido en la hacienda y de las amenazas de castigo, de la alteración de la cantidad de trabajo realizado en el registro diario y de no pagárseles el salario por jornal, como había sido estipulado en el contrato. El encargado de la Co. Morioka trató de conciliar las dos partes; pero al no lograrlo, se resolvió anular los contratos*

*y enviar de retorno al Callao a los trabajadores japoneses.*"  
(Morimoto 1979: 30-31)

Juan K. Iida, director del Museo Conmemorativo de la Inmigración Japonesa en el Perú, publicó una relación de los primeros orientales llegados al Perú. En dicha lista menciona el nombre de Uichi Wakiyama, nacido el 13 de enero de 1867 en Hiroshima, quien se fugó de la hacienda Cayaltí el 28 de abril de 1901. (Iida 1986: 249)

Nos llama la atención la fecha de la fuga de Wakiyama. De confirmarse tal dato, se demostraría que no todos los japoneses salieron de Cayaltí en junio de 1899, sino que por lo menos algunos de ellos estuvieron dos años más. En todo caso, el asunto queda por aclararse.

## *7.2. Inmigrantes japoneses contratados en la hacienda Pomalca*

La hacienda Pomalca fue propiedad de la familia Gutiérrez, de origen español. Los herederos de Vicente Gutiérrez tuvieron la conducción de la hacienda hasta el año 1920, cuando pasó a manos de la familia De la Piedra.

En el año 1899 llegaron 50 inmigrantes japoneses contratados. Trece de ellos procedían de Niigata y los otros 37 de Yamaguchi. Fueron contratados por la hacienda para trabajar durante cuatro años.

Juan K. Iida, en su estudio sobre los primeros inmigrantes japoneses llegados al Perú, menciona a dos que fueron destacados a Pomalca.

Uno de ellos fue Hayamizu Kumakichi, quien nació en Niigata en febrero de 1875 y se escapó de la hacienda Pomalca el 8 de octubre de 1900. El segundo fue Kanaguchi Ishitaroo, también procedente de Niigata. Nació el 5 de julio, estuvo destacado en la hacienda Pomalca y luego se trasladó el 20 de septiembre de 1950.

Respecto al primer grupo, fallecieron cuatro ciudadanos japoneses a consecuencia de una epidemia local.

Posteriormente fueron contratados 76 inmigrantes japoneses, probablemente en el año 1908.

### 7.3. *Inmigrantes contratados por la hacienda Tumán*

En el barco "Duke of White" llegó en 1903 al Perú el segundo contingente de inmigrantes japoneses. Primero hizo escala en el puerto del Callao, luego se enrumbó al puerto Eten.

La familia Pardo, propietaria de la hacienda Tumán, entonces era la más poderosa de todo el departamento de Lambayeque.

José Pardo y Barreda, uno de los propietarios de la hacienda, fue civilista. En el año 1903 justamente era Ministro de Relaciones Exteriores en el Gobierno de Candamo. También fue Presidente del Gabinete. En la misma época Augusto B. Leguía era integrante del Gabinete Ministerial. Las circunstancias le fueron propicias a la familia Pardo para gestionar el envío de inmigrantes con destino a su propia hacienda azucarera, Tumán.

Es necesario tomar en consideración que José Pardo y Barreda fue Presidente de la República en el período 1904-1908, en circunstancias en que ocurrieron graves conflictos entre los inmigrantes japoneses y los propietarios de la hacienda Tumán.

El editorial *Perú Shimpoo*, en una publicación sobre la inmigración japonesa en el Perú, presenta algunas cifras sobre los japoneses destinados a la hacienda Tumán en 1903.

*"Como en el primer grupo, los inmigrantes fueron distribuidos a las diversas haciendas y en Tumán por ejemplo donde fueron 130 contratados y 111 libres ya hubo problemas. También hubo en otras haciendas, 30 de los libres se dirigieron al norte hasta Guayaquil con intención de ir a lo EE.UU., fueron vueltos al Perú" (Ito-Goya 1974: 28)*

Sobre las condiciones laborales en Tumán a comienzos de siglo, existen varios trabajos (Gutiérrez 1983: 9; Flores Galindo). En dichas investigaciones se comprueba las difíciles condiciones laborales y de vida en la hacienda Tumán. Vivían en galpones, recibían castigos y existía un régimen de control total en la hacienda. Predominaba la coacción.

#### 7.4. *Subelevación de japoneses en la hacienda Tumán*

En el año 1907, casi al concluir los cuatro años de contrato, los inmigrantes japoneses abrumados por las condiciones de vida y de trabajo en la hacienda Tumán decidieron sublevarse contra los patrones.

El historiador Carlos Bachman nos presenta datos escuetos sobre la histórica sublevación de japoneses en la hacienda Tumán. Veamos:

*"Con motivo de haberse sublevado los japoneses y casi dar muerte a don Enrique Pardo, se vio la negociación en la penosa necesidad de expulsarlos del fundo en 1907"* (Bachman 1921: 177)

No tenemos información confirmada sobre la existencia de muertos de uno u otro lado en dicha sublevación. Algunos testimonios orales señalan el fallecimiento de algunos japoneses, pero ello no está confirmado.

Como dato histórico significativo, en Tumán hasta la actualidad existe una loma con una cruz en donde están los restos de 47 inmigrantes japoneses. En dicho lugar hay inscripciones en idioma japonés y en castellano. El mensaje es el siguiente:

*"La Sociedad Japonesa de Chiclayo rinde justo homenaje a los 47 súbditos que encontraron reposo eterno de la primera y segunda inmigración llegados por los años 1899 y 1903.*

PAZ EN SU TUMBA  
Hda. Tumán. Noviembre 1939"



El lugar mencionado es un antiguo cementerio japonés. El dato es importante porque confirma la cantidad de inmigrantes que fallecieron en Lambayeque en la primera fase de la inmigración japonesa.

La mayoría de los japoneses que fueron destacados a la hacienda Tumán abandonó la región después de los incidentes. Pocos continuaron residiendo en el departamento de Lambayeque. Hemos obtenido sólo dos nombres de los inmigrantes del año 1903 que se quedaron a vivir en las cálidas tierras del Señor de Sipán. Ellos fueron: Yewaki Jiroku, quien nació en 1878 en Egime y luego de concluir su contrato se quedó a trabajar como dulcero en el distrito de Monsefú. El segundo fue Mizumacho Sadajuna, nacido en 1874 en Kumamoto. Se casó y continuó como agricultor en la provincia de Chiclayo.

#### 7.5. *La identidad de los primeros inmigrantes que llegaron a Lambayeque*

Usando diversas fuentes primarias hemos logrado elaborar un listado de 365 inmigrantes japoneses que residieron en Lambayeque. La mayoría de las personas que se encuentran en la relación se registraron en los padrones de extranjería. Otros llegaron fugitivos de diversas haciendas de la costa. En el listado encontramos contingentes de japoneses que cumplieron sus contratos en haciendas del departamento de Lambayeque y continuaron viviendo en la tierra del Señor de Sipán.

Consideramos de valor histórico conocer la identidad de los inmigrantes que llegaron en el primer barco, "Sakura Maru", y que luego se instalaron en Lambayeque. Hemos avanzado en establecer una relación de ocho inmigrantes. Con el tiempo, es posible avanzar en la reconstrucción de la identidad de más personas:

- 1.- Konoske Ohashi nació en el año 1884 en Japón. Se convirtió en líder principal de la comunidad japonesa. fue fundador de la Sociedad Japonesa de Auxilio Mutuos de Chiclayo. Falleció el 1 de marzo de 1930.

- 2.- Taisuki Kikuchi nació el año 1878 en Niigata. Primero trabajó en la hacienda Casablanca en Cañete, uno de cuyos propietarios fue precisamente Augusto B. Leguía. Luego se fue a Pomalca-Lambayeque como maquinista. Murió por los años veinte en Santa Cruz, Cajamarca. (Testimonio oral de su nieto Jorge Castro Kikuchi, profesor de la UNPRG.)
- 3.- Uichi Wakiyama, natural de Hiroshima, trabajó en Cayaltí (Iida 197: 248).
- 4.- Hayamizu Kumakichi nació el año 1875. Trabajó en Pomalca y se fugó el 8 de octubre de 1900 (Iida 1979: 224).
- 5.- Yamaguchi Shinkichi, según algunos datos expuestos por Iida (1979: 242), nació el 1 de abril de 1874. Luego de trabajar en la hacienda la Estrella emigró a Hawaii, el 25 de abril de 1903. En los padrones de extranjería de Chiclayo hemos encontrado que retornó al Perú en el año 1923 y se instaló en Motupe, en la calle Luis Gonzaga 80. En dicho pueblo residieron algunas personas originarias de Yamaguchi.
- 6.- Nakatsukasa Tomoichi. Nació en el año 1873, trabajó en Caudivilla y murió en Chiclayo (Iida 1979: 240). Según las fuentes escritas del departamento de Lambayeque, Nakatzukasa trabajó de dulcero en Chiclayo. Murió el 22 de noviembre de 1930 en Chiclayo, a la edad de 58 años. Fue registrado con el nombre de Agustín Nakatsukasa.
- 7.- Yanagui Sekizoo, natural de Yamaguchi. Nació en 1868. Trabajó en la hacienda San Nicolás. Viajó al norte del Perú (Iida 1979: 242). Según los datos que hemos recogido, se instaló en Chongoyape, que era una zona importante desde el punto de vista de la producción agrícola y el comercio.
- 8.- Kawaguchi Ushitaroo, natural de Niigata. Trabajó en la hacienda Pomalca. Murió el 20 de setiembre en Lima (Iida 1979: 227).

La investigadora Amelia Morimoto nos revela los nombres de los dos primeros supervisores japoneses que llegaron a las haciendas lambayecanas. Uno de ellos era Katsusaburo Hayashi, encargado del contingente de japoneses de Hiroshima que llegó a la hacienda Cayaltí en 1899. Y el otro fue Junichiro Hasegawa, supervisor del grupo de Niigata destacado a la hacienda Pomalca.

#### 8.- *Fase de transición en el proceso de inmigración japonesa en Lambayeque (1910-1923)*

A partir del año 1910 se producen significativos cambios en el proceso inmigratorio japonés en Lambayeque. Por ello hablamos de una fase de transición, que consistió en lo siguiente:

- a) Tendencia a reubicarse en la ciudad de Chiclayo, dejando las haciendas. Cambio de lugar de residencia.
- b) Tendencia a un cambio de ocupación. Un alto porcentaje de inmigrantes cambia de actividad económica, pasando de agricultores a comerciantes o trabajadores independientes.

Estas tendencias se dieron dentro de un contexto de crecimiento urbano de la ciudad de Chiclayo, que se convirtió en espacio estratégico, eje de comunicaciones en el norte del Perú y centro de las actividades comerciales en la región.

Simultáneamente se abrió un curso de crecimiento demográfico de Chiclayo. En las primeras décadas del presente siglo la expansión de las industrias agro-exportadoras permitió a las elites locales diversificar sus actividades económicas y abrir negocios y medianas empresas en la capital del departamento de Lambayeque. El dinamismo comercial de Chiclayo se convirtió en un polo de atracción para los inmigrantes japoneses. Numerosos extranjeros abrieron casas comerciales en Chiclayo.

##### 8.1. *Cambio de residencia de los inmigrantes japoneses (1910-1923)*

Como hemos visto anteriormente, durante la primera fase

de la inmigración japonesa el 100% de los inmigrantes fue ubicado en las haciendas azucareras de Lambayeque. De aquellos primeros contingentes, pocos se quedaron a residir en Lambayeque. Los posteriores grupos de inmigrantes, luego de radicar en las zonas rurales en cumplimiento de sus contratos, en su mayoría, decidieron trasladarse a las zonas urbanas.

El historiador Carlos Bachmann recibió de fuentes directas de la Sociedad Japonesa de Auxilios Mutuos de Chiclayo, en el año 1920, un cuadro con el número de inmigrantes japoneses según el lugar de residencia.

CUADRO N° 2  
RESIDENCIA DE JAPONESES EN LAMBAYEQUE (1920)

Lugar	Nro. Inmigrantes	%
Chiclayo	58	41
Ferreñafe	23	16.3
Monsefú	5	3.5
Lambayeque	12	8.5
Hda. La viña	1	0.7
Puerto Eten	2	1.4
Villa de Eten	2	1.4
Hda. Batan Grande	2	1.4
Hda. Cayaltí	3	2.1
Saña	1	0.7
Hda. Pomalca	3	2.1
Hda. Tumán	12	8.5
Hda. Pucalá	1	0.7
Hda. Pátapo	8	5.6
chongoyape	5	3.5
Pimentel	3	2.1
<b>TOTAL</b>	<b>141</b>	<b>100.0</b>

Fuente: Bachmann 1921

El cuadro nos muestra que en el año 1920 ya había un 45% de inmigrantes japoneses que se había trasladado hacia la ciudad de Chiclayo, capital del departamento. En otras ciudades también se habían reubicado los inmigrantes. En Ferreñafe el 16.3% y en la ciudad de Lambayeque el 8.5%. En el cuadro



señalado figuran siete haciendas en las que estuvieron 30 japoneses, es decir el 21% de los inmigrantes. Dichas haciendas son La Viña, Batangrande, Cayaltí, Pomalca, Tumán, Pucalá y Pátapo. No todos los japoneses radicados en las haciendas continuaban en labores agrícolas. En dichos lugares una parte mayoritaria de los inmigrantes se había convertido en pequeños comerciantes, peluqueros, cocineros, etc. Dichos inmigrantes habían optado por continuar en las haciendas, en la medida en que había una población creciente y un mercado local en donde podían desempeñar sus nuevas actividades económicas.

## 8.2. *La ocupación de los inmigrantes japoneses (1910-1923)*

Utilizando como fuente principal los registros de extranjeros en Lambayeque, hemos elaborado un cuadro de ocupaciones de los inmigrantes japoneses residentes en Lambayeque el año 1923 (Ver cuadro N° 3)

CUADRO N° 3  
OCUPACIÓN DE JAPONESES EN LAMBAYEQUE  
(AÑO 1923)

Ocupación	Número	%
Agricultor	13	7.26
Carpintero	1	0.56
Chofer-mecánico	1	0.56
Cocinero	4	2.23
Comerciante	56	31.28
Doméstico	3	1.68
Dulcero	5	2.79
Empleado	9	5.03
Estudiante	2	1.12
Heladero	2	1.12
Industrial	4	2.23
Maquinista	1	0.56
Meca. Dental	1	0.56
Panadero	4	2.23
Pastelero	1	0.56
Peluquero	58	32.40
Sin información	14	7.82
Total	179	99.99

Para el año 1923, podemos observar la ocupación de 179 inmigrantes japoneses. Sólo 13 japoneses desarrollaban trabajo agrícola, es decir, el 7% del total de los inmigrantes. En cambio, las principales actividades económicas fueron el trabajo de peluquería y el comercio.

En peluquería trabajaban 58 personas (32%) y en el comercio 56 personas, es decir el 31%.

En menor cantidad los inmigrantes desarrollaban variadas actividades, lo cual demuestra la diversidad de habilidades que poseían.

9. *Inmigrantes japoneses en Lambayeque durante el período de "YOBIOSE" (1924-1940)*

Los inmigrantes japoneses que estuvieron trabajando en las haciendas azucareras, luego de concluir sus contratos trataron de mejorar su situación desarrollando en la mayoría de los casos nuevas actividades económicas. Aquellos que lograban mayor estabilidad económica hacían llamados a familiares y amigos para que viajaran al Perú. En aquellos tiempos también llegaron las futuras esposas de un sector de inmigrantes. A este período se lo conoce como "Yobiyose".

Según el listado que hemos elaborado, de 1924 a 1940 llegaron a Lambayeque 139 inmigrantes nuevos, según los padrones de extranjería. Estos últimos llegaron en calidad de ciudadanos libres y voluntariamente, sin ningún compromiso laboral con la elite regional. Los nuevos inmigrantes se sumaron así a los antiguos, ampliando el número de japoneses residentes en Lambayeque.

Es interesante conocer el lugar de residencia de los nuevos inmigrantes. (Ver cuadro N° 4)

CUADRO N° 4  
INMIGRANTES JAPONESES SEGÚN LUGAR DE  
RESIDENCIA EN LAMBAYEQUE (1924-1940)

Lugar	Número	%
Chepén *	1	0.72
Chiclayo	86	62.32
Chongoyape	1	0.72
Eten	1	0.72
Ferreñafe	1	0.72
Guadalupe	2	1.45
Hda. Batangrande	2	1.45
Hda. Capote	1	0.72
Hda. Pátapo	2	1.45
Hda. Pomalca	2	1.45
Hda. Pulen	1	0.72
Hda. Talambo	2	1.45
Hda. Tumán	5	3.62
Jayanca	1	0.72
Lambayeque	9	6.52
Mochumí	1	0.72
Monsefú	2	1.45
Motupe	7	5.07
Oyotún	2	1.45
Pimentel	3	2.17
Reque	1	0.72
villa de Eten	1	0.72
Zaña	4	2.90
<b>TOTAL</b>	<b>138</b>	<b>99.95</b>

\* Los antiguos padrones de extranjeros de Lambayeque también registraban a los inmigrantes en Chepén.

En cuadro N° 4 nos muestra que 86 nuevos inmigrantes, es decir el 62.32%, llegaron de Japón para radicarse principalmente en la ciudad de Chiclayo. Otros nueve inmigrantes (6%) se instalaron en la ciudad de Lambayeque. Es interesante ver que sólo 15 personas, es decir el 10.86%, llegaron a las principales haciendas del departamento de Lambayeque.

Cabe destacar que la mayoría de las nuevas personas que

llegaron a las haciendas no lo hicieron para desarrollar trabajo agrícola, sino principalmente para ayudar a sus familiares (antiguos inmigrantes), que se habían convertido en pequeños comerciantes o trabajadores independientes.

*Actividades económicas de los inmigrantes japoneses en el año 1940*

El censo nacional del año 1940 nos presenta datos de las categorías ocupacionales de los inmigrantes japoneses en Lambayeque.

CUADRO N° 5  
OCUPACIÓN DE INMIGRANTES JAPONESES EN  
LAMBAYEQUE, POR SEXO (Censo 1940)

	Hombres	Mujeres	Total	%
Patrones y dueños	62	1	63	45
Empleados	20	1	21	15
Obreros y Campesinos	26	3	29	20.7
Parientes y Colaboradores	2	2	4	2.8
Independientes	15	1	16	11.4
Categ. No Declarada	5	2	7	5
P.E.A. Totales	130	10	140	100

En este cuadro observamos una jerarquía de ocupaciones entre los inmigrantes japoneses radicados en Lambayeque en el año 1940. 63 personas son consideradas patrones y dueños, es decir el 45% del total. Ellos se dedicaban a negocios como bazares, restaurantes y encomenderías. Cabe indicar que según nuestros estudios existían varios niveles en el campo de los negocios. La mayoría eran pequeñas casas comerciales.

En las ocupaciones de menores ingresos están los obreros



y campesinos, 29 personas, es decir cerca del 20%. Luego están registrados 21 empleados, o sea el 15%. También 16 personas son consideradas trabajadores independientes (11%). Aunque las cifras que manejamos sobre la población japonesa son mayores que las publicadas por el censo de 1940, debemos considerar que el cuadro N° 5 nos sirve de muestra para percibir las estratificación social de los inmigrantes.

#### 10.- *Las mujeres japonesas radicadas en Lambayeque*

De los primeros contingentes de inmigrantes japoneses que llegaron a Lambayeque existen pocos datos relacionados con las mujeres. En el listado que hemos elaborado de 365 inmigrantes que optaron por residir en Lambayeque, hemos registrado la presencia de 5% de mujeres. De todas ellas la más antigua es Yoshimuyra Sachi, quien llegó en 1908 a Lambayeque. Nació en el año 1882 en Kumamoto y se radicó en Chiclayo con su esposo de origen japonés.

Acerca del estado civil de las mujeres inmigrantes registradas, tenemos los siguientes datos:

CUADRO N° 6  
ESTADO CIVIL DE MUJERES JAPONESAS  
(1924-1940)

Estado civil	No. de Mujeres	%
Casadas	31	55.2
Solteras	4	6.9
Viudas	2	3.4
(*) sin Inform.	21	34.5
Total	58	100.0

Las 31 japonesas que aparecen registradas en la categoría de casadas tuvieron como esposos a inmigrantes japoneses.

Acerca del lugar de residencia de las inmigrantes japonesas, constatamos que de un total de 58 personas, 37 de ellas (65.5%) fijaron como lugar de residencia la ciudad de Chiclayo. El "Yobiyose" con fines matrimoniales funcionó principalmente para los inmigrantes con mayores ingresos, que habían transitado del campo a la ciudad y contaban con mayor estabilidad económica.

Sólo se dieron dos casos de mujeres que optaron por residir en una hacienda. Ello ocurrió en Tumán.

Es de mucho interés conocer la actividad ocupacional de las mujeres inmigrantes japonesas. Cuando las mujeres se registraban en los padrones de extranjería de Chiclayo declaraban que su ocupación era los "quehaceres del hogar". Veamos el cuadro N° 7.

CUADRO N° 7  
OCUPACIÓN DE MUJERES JAPONESAS EN LAMBAYEQUE  
(1924-1940)

Ocupación	Nro.	%
"Quehaceres del Hogar"	44	75.0
Comerciante	5	8.6
Doméstica	1	1.7
Peluquería	1	1.7
Sin Información	6	10.3
Total	58	100.0

Fuente: Padrones de Extranjería de Chiclayo. ADL Y AP.

Según testimonios recogidos en Lambayeque, las mujeres japonesas inmigrantes tenían múltiples actividades, como las siguientes. Además de las tareas del hogar, los negocios. En las zonas rurales, cuando el esposo trabajaba de arrendatario u hortelano, apoyaban en las tareas agrícolas. Otra de las características era la costura. En los pequeños negocios de restaurantes cocinaban, atendían a la clientela. Por ellos nuestra conclu-

sión es que la categoría “quehaceres del hogar” resulta muy engañosa. No recoge la multiplicidad de tareas que realizaba la mujer en el hogar, en los negocios y en el campo.

#### 11.- *Enfermedades y defunciones de los inmigrantes japoneses*

Hemos constatado que faltan estudios sobre epidemias y enfermedades frecuentes en la población lambayecana en el presente siglo. Existen datos parciales y dispersos sobre la problemática de la salud en el departamento de Lambayeque.

Los inmigrantes japoneses radicados en Lambayeque desde fines del siglo pasado estuvieron expuestos a las mismas enfermedades y epidemias que azotaron al pueblo en la región.

A continuación presentamos un breve listado de manera esquemática de las epidemias y enfermedades que se han presentado en Lambayeque durante la etapa que estamos investigando.

- De 1887 a comienzos del siglo XX se registró una epidemia de malaria que partió del valle de Zaña y se extendió hasta Chicama.
- A comienzos del siglo XX, viruela, fiebre amarilla y peste bubónica.
- 1915.- Paludismo y peste bubónica.
- 1920.- Fiebre amarilla en Ferreñafe.
- 1930-1950.- Epidemia de TBC en el departamento de Lambayeque.

En los primeros tiempos, además del yugo laboral, los inmigrantes japoneses tuvieron que afrontar las epidemias locales. Gran parte de los 47 inmigrantes que fallecieron y cuyas tumbas se encuentran en una loma de Tumán fue víctima de las epidemias.

Hemos revisado los registros de defunciones de la Municipalidad de Chiclayo del año 1914 a 1947, para conocer las principales causas de fallecimiento de los inmigrantes japoneses. A partir de ello hemos elaborado el cuadro N° 8.

CUADRO N° 8  
DEFUNCIONES DE INMIGRANTES  
JAPONESES SEGÚN CAUSAS (1914-1947)

	Nombre	Sexo	Edad	E. Civil	F. Nac.	Causa-Defunción	Ocupación
1	Guakuno	M	25		02-7-1914	Tuberculosis-Artritis	Jornalero
2	Noburo Yasuda	M	25	S	19-9-1916		Peluquero
3	Seniche Mitaray	M	30	S	19-5-1917	Heridas, arma cortante y arma de fuego	Comerciante
4	Kioka	F	10m		14-12-1917	Atrpia	
5	Masakichi Fujino	M	42		03-03-1918	Apenocitis	Agricultor
6	Hector K. Tuju	M	32	S	23-02-1921		Cantinero
7	Hannosuke	M	35	C	19-02-1922	Tubercul. Pulmonar	
8	F. Yoshueta	M	30	S	31-07-1924	Enteritis-Tuberculosis	Comerciante
9	Mohei Soto	M			03-11-1924	Enteritis-Tuberculosis	Dulcero
10	Nagasawa Yosaburo	M	36	C	18-04-1927	Tifoidea	Comerciante
11	Inahuchi	M	54	C	04-08-1929	Paludismo crónico	Peluquero
12	Shumako Sakamoto	M	19	C	09-10-1929	Asistolia	Comerciante
13	Konosuke Ohashi	M	40	S	19-03-1930	Tuberculosis Pulmonar	Empleado
14	Nakatsukasa A.	M	58	C	22-11-1930	Tuberculosis Pulmonar	Comerciante
15	F. Nakamura	M	39		19-07-1931	Cirrosis de Lanner	
16	Soda Kano	M	35	S	31-12-1931	Herida de arma de f.	Peluquero
17	Alberto Oyama	M	45	C	19-11-1933	Paludismo Pernicioso	Comerciante
18	Takahashi, Pedro	M	56	C	02-01-1934	Tuberculosis Pulmonar	Peluquero
19	Fevio Hirakawa	M	36	S	02-01-1936	Fractura en el cráneo	Vulcanizador
20	Ynoehuma Konishi	M	45	C	27-01-1936	Fisema Pulmonar	Peluquero
21	Tomoichi Yanoi	M	50	S	28-01-1936	Cáncer al estomago	Comerciante
22	José M. Unjne	M	62	S	21-04-1936	Hérída por arma c.	
23	Juan Okosi	M	42	S	03-11-1936	Tuberculosis Pulmonar	Empleado
24	Carlos Hayashida	M	44	C	24-12-1937	Linfogranulo Matasis	Peluquero
25	María Higa	F		S	15-08-1938	Enf. estomago	
26	C. Yanagi Monaka	M	52	C	27-06-1940	Cáncer al estomago	Comerciante
27	Masishiji Antonio	M	50	C	04-09-1940		Agricultor
28	Kodama Ycay	M	48	C	29-05-1941	Tuberculosis Pulmonar	Peluquero
29	Shiguinga Kayaji	M	61	S	14-07-1941	Paro Cardiaco	Agricultor
30	Nakamura Magogi	M	62	S	08-10-1941	Tuberculosis Pulmonar	Empleado
31	Nakageneku Kama	F	37		08-10-1941	Placenta	
32	Roberto Tacayama	M	48	C	19-11-1941	Laringitis	Comerciante
33	Yoshimatu Nakano	M	41	C	19-11-1941	Tuberculosis Pulmonar	Empleado
34	Juan Aagato Naji	M	51	C	28-07-1942	Tuberculosis Pulmonar	Agricultor
35	Santos Ikehasa	M	44	C	29-06-1943	Hidropesia	
36	Igasi Nemoto Y.	M	50	C	21-11-1941	Bronconeumonia	Obrero
37	Taticita Jatsits	M	67	C	05-03-1945	Cáncer al estomago	Agricultor
38	Tojo	M	58		01-08-1946	Tuberculosis Pulmonar	Peluquero
39	Antonio Hakehashi	M	58	C	18-09-1946	Tuberculosis Pulmonar	Agricultor
40	Alfonso Kikano T.	M	31	S	11-10-1946	Uremia	Agricultor
41	Eduardo Tatasime	M	45		1946		
42	Eno Camilo	M	55	S	18-03-1947	Insuficiencia cardiaca	Peluquero



La evaluación del cuadro anteriormente expuesto nos lleva a las siguientes precisiones:

- 1.- La enfermedad más frecuente fue la tuberculosis. De un total de 42 defunciones, 14 fueron por este mal, es decir el 33%.
- 2.- Las enfermedades del sistema digestivo se dieron seis casos o sea el 14%.
- 3.- Se presentaron tres casos de procesos infecciosos (tifoidea, paludismo).
- 4.- Hubo tres de presuntos suicidios. Una de las defunciones fue por medio de hara-kiri.

Al finalizar las causas del fallecimiento de 12 trabajadores dependientes, agricultores, jornaleros y empleados, nos encontramos con que cerca del 55% de los casos fue por tuberculosis.

En el caso de los peluqueros, de los nueve fallecidos cuatro (44%) lo fueron por tuberculosis.

Estos datos revelan la difícil situación de la mayoría de los inmigrantes japoneses en las primeras décadas del presente siglo.

## 12.- *Datos estadísticos sobre la población japonesa en Lambayeque*

Con la finalidad de tener una visión de conjunto de la inmigración japonesa hemos elaborado un cuadro que contiene datos sobre la población japonesa en Lambayeque durante la etapa de 1899 a 1940, utilizando diversas fuentes.

CUADRO N° 9  
RESIDENCIA DE JAPONESES EN LAMBAYEQUE  
AÑOS 1899-1903-1920-1930-1940

Año	Número
1899	100
1903	241
1920	141
1930	259
(x) 1940	281

(X) El estimado del año 1940 lo hemos hecho sobre la base de los padrones de extranjería. La cifra calculada por nosotros es superior a la del censo nacional de 1940, que solamente presenta 181 inmigrantes. Ello se debió al repliegue de la colonia japonesa durante la campaña en su contra. Una parte de los japoneses rechazaba las causas y los registros oficiales.

Fuentes:

1899: (Morimoto 1979; Kishimoto 1979)

1903: (*Perú Shimpoo*, 1974: 28)

1920: (Censo de la Sociedad Japonesa de Auxilios Mutuos. Bachmann 1921)

1930: (Kichimoto 1979: 23)

1940: Cálculos del autor sobre la base de padrones de extranjería de Chiclayo y registros municipales.

El aumento significativo de los inmigrantes de 1920 a 1930 se debió a dos razones. La primera fue porque justamente coincide con el segundo período de gobierno de Augusto B. Leguía, quien alentó la inmigración japonesa. Y la segunda razón fue que, al culminar los contratos en el año 1923, se abrió la fase denominada "Yobiyose" o llamadas a familiares, amigos o futuras esposas.

### 13.- *Lugar de procedencia de japoneses residentes en Lambayeque*

Es importante conocer el lugar de procedencia de los inmigrantes japoneses que se radicaron en Lambayeque. Respecto a las fuentes utilizadas sobre este tema, debemos diferenciar dos niveles. En primer lugar, el origen de los contingentes iniciales de trabajadores que llegaron a las haciendas azucareras de Lambayeque en la primera década ya se conoce con pre-

cisión por diversos estudios (Morimoto 1979; Ito-Goya 1974). Ellos procedían de Hiroshima, Nigata y Yamaguchi. Su tiempo de permanencia en el norte fue limitado. En segundo lugar, nosotros hemos elaborado una lista de 365 inmigrantes japoneses que optaron por residir en Lambayeque. Sobre la base de la relación indicada, hemos hecho el siguiente cuadro N° 10.

CUADRO N° 10  
LUGAR DE PROCEDENCIA DE JAPONESES  
RESIDENTES EN LAMBAYEQUE (1924-1949)

Lugar	Número	%
Fuka	1	0.27
Fukuoka	9	2.47
Fukushima	37	10.14
Hiroshima	24	6.58
Hokama	1	0.27
Ishikawa	1	0.27
Ehime	1	0.27
Kagoshima	13	3.83
Kobe	3	0.82
Korei	1	0.27
Kumamoto	27	7.40
Miyagui	7	1.92
Nagasaki	6	1.64
Nagashina	1	0.27
Nigata Ken	1	0.27
Oita	3	0.82
Okayama	1	0.27
Okinawa	4	1.10
Shigaken	1	0.27
Shimane	1	0.27
Sinday	2	0.55
Tachizi	1	0.27
Tokio	1	0.27
Yamaguchi	8	2.19
Yamanishi	1	2.19
Yokohama	136	37.26
Sin Información	72	19.73
Total	365	99.96

(x) La alta cantidad de personas que declaran proceder de Yokohoma se debe a que en algunos padrones de extranjería se registraba el puerto de embarque y no el lugar de nacimiento del inmigrante. Esto ha ocurrido principalmente con aquellos que llegaron durante el periodo del "Yobiyose". Los inmigrantes del periodo de contratos sí fueron registrados por su lugar de origen.

Según el cuadro elaborado podemos observar una diversidad de lugares de origen de los inmigrantes. Los principales lugares de procedencia son Yokohama (37%), Fukushima (10%), Kumamoto (7.4%), Fukuoka (2.4%) y Yamaguchi (2%), luego siguen Nagasaki, Okinawa y otros lugares.

En síntesis, los inmigrantes japoneses que se radicaron en Lambayeque procedían de 26 lugares diferentes del Japón.

## **Segunda Parte**

### **Vida cultural de los inmigrantes japoneses**

Los primeros contingentes de inmigrantes japoneses que llegaron a las haciendas azucareras tuvieron un choque cultural. Además del trato opresor que recibieron los hijos del Sol Naciente, se encontraban ante otros patrones culturales. En un comienzo fue difícil la adaptación. Una parte de ellos pugnó por retornar al Japón, otra por fugarse de las plantaciones azucareras.

Otro elemento que se debe considerar fue que los japoneses que se instalaron en Lambayeque procedían de 26 lugares diferentes. Es decir traían también las tradiciones culturales de aquellos lugares donde nacieron.

En esta parte de nuestro trabajo, presentaremos los esfuerzos de los inmigrantes japoneses para cohesionarse y mantener sus costumbres milenarias. A continuación presentaremos los siguientes temas: instituciones sociales creadas por los japoneses en Lambayeque, tradiciones familiares, idioma, religión, festividades, comidas orientales, la música, la cortesía, los diálogos y sus rituales ante la muerte.

Los japoneses crearon dos instituciones importantes en Lambayeque: Primero la Sociedad Japonesa de Auxilios Mutuos de Chiclayo y luego el Colegio Japonés de Chiclayo. Veamos a continuación cada una de ellas.



## 1. *La Sociedad Japonesa de Auxilios Mutuos de Chiclayo*

Por algunos testimonios orales que hemos recibido el primer intento de agrupación de los inmigrantes japoneses se hizo en el año 1912 en Chiclayo. Para reunirse utilizaban sus propios domicilios. Los primeros socios articulados fueron 129. Posteriormente, el 12 de agosto de 1920, la comunidad japonesa inauguró su local institucional en la antigua calle San Pedro, donde empezó a funcionar regularmente.

El fundador de la institución fue el inmigrante Konoshe Ohashi, quien nació el año 1884. Llegó al Perú en el primer contingente de "braceros" japoneses del año 1899, a bordo del "Sakura Maru". Luego de trabajar como agricultor se desempeñó como comerciante. Fue uno de los primeros en instalarse en Chiclayo. Su espíritu emprendedor lo llevó a instalar un negocio en pleno Parque Principal de Chiclayo. fue un hombre ahorrativo, sacrificado y muy solidario. Falleció el 1 de marzo de 1930, enfermo de tuberculosis.

Después del fallecimiento de Konoske Ohashi, ocuparon la presidencia de la institución Afael Uchiyama, Ychitaro Yoshida y luego Chikao Nakasaki Mayeda.

En el año 1935 la Junta Directiva de la Sociedad Japonesa estuvo formada por 20 personas. El núcleo ejecutivo fue el siguiente:

Además de los anteriores, había 15 vocales. En el año 1835 se registraron cerca de 150 asociados (Véase revista *Centenaria* 1935: 42).

Entre las actividades principales de la institución estuvo el apoyo a sus socios en casos de enfermedad o emergencia. También tenía un fondo mortuario para enterrar a los difuntos en el Cementerio General de Chiclayo.

En la década del 20 contribuyó económicamente a la construcción de una capilla en el Hospital de las Mercedes de Chiclayo.

En el año 1933 construyó el Colegio Japonés, tema que desarrollaremos más adelante.

En el año 1939 la institución de japoneses hizo un simbólico monumento en homenaje de los 47 primeros japoneses inmigrantes que fallecieron en Lambayeque.

Con la valiosa colaboración del señor Takeaki Uchiyama, inmigrante japonés que llegó en 1929 a Chiclayo, hemos tratado de identificar a los miembros de la Junta Directiva de la Sociedad Japonesa de Chiclayo. A partir de la copia de una antigua fotografía del año 1938 el señor Takeaki Uchiyama hizo un extraordinario esfuerzo que nos permite ahora conocer a 16 antiguos dirigentes de dicha institución.

En la fotografía aparecen Ichitaro Yoshida, presidente; Usabro Maoki, vicepresidente; Asaichi Uchiyama, vocal decano, Jorge S. Yoshioka, secretario de propagandas; Masaharu Isono, tesorero; Kichikawa; Mitsukei Matsuoka; Ohashi; Eiran Nishisaka; Juntaro Araki; Keitaro Sakamoto; Saburo Nitta; Kitashima; Inzo Kageyama; Kumataro Hasegawa; Gitaro Yashimoto. Una criatura que aparece en la foto es el hijo de Eiran Nishisaka, comerciante de Motupe.

El valor histórico de la fotografía está en que la mayoría de los directivos fue víctima de la campaña antijaponesa que se inició en la década del 30 y tuvo su coyuntura trágica durante la Segunda Guerra Mundial. Esto lo trataremos en la cuarta parte de nuestro informe.

## 2.- *El Colegio japonés de Chiclayo*

Al igual que en otras zonas del país, la comunidad japonesa de Chiclayo decidió crear un colegio japonés con la finalidad de educar a los hijos de inmigrantes japoneses.

Los preparativos para construir el Colegio Japonés se iniciaron en el año 1932 y contaron con el apoyo de los afiliados de la Sociedad Japonesa de Chiclayo. Empezó a funcionar ofi-

cialmente el año 1933. Las actividades educativas se desarrollaron hasta el año 1942.

Inicialmente enseñaban dos profesores. El director fue el maestro Toshitaka Koisume. Uno de los profesores fue el señor Saito. También llegaron dos profesoras del Japón. Una de ellas tocaba el violín y la otra el órgano.

El colegio tenía internado para los niños cuyos padres residían en las zonas rurales de Lambayeque. Los niños se quedaban en el colegio de lunes a viernes. Los sábados y domingos retornaban a su domicilio.

El colegio tenía dormitorios y otros ambientes. Contaba también con una sala de música.

Al concluir la primaria, algunos estudiantes fueron enviados por sus padres al Japón.

Además de los cursos programados por la ley peruana, a los niños se les enseñaba el idioma japonés y las tradiciones orientales. A los alumnos se les transmitía valores como la honradez, el honor, la verdad, el trabajo, la humildad y el espíritu de sacrificio.

Los profesores enseñaban tres habilidades: a) artes manuales, b) música y c) dibujo.

### 3.- *La tradición familiar japonesa en Lambayeque*

Tal como hemos visto en secciones anteriores, la lista de inmigrantes que optaron por residir en Lambayeque está integrada por 365 personas, de las cuales solamente 58 eran mujeres, lo cual significaba un 16% del total. Este hecho marca una de las particularidades de la inmigración japonesa en Lambayeque.

Del total de 58 mujeres registradas, encontramos que 31 de ellas se casaron con varones de origen japonés. Es decir,

nuestro estudio comprueba una tendencia endogámica en las mujeres inmigrantes.

En cambio no ocurrió lo mismo con los varones. Un alto porcentaje de varones contrajo compromisos con mujeres norteñas.

La mayoría de las mujeres japonesas que se casaron con sus connacionales residía en la ciudad de Chiclayo. En las zonas rurales fue escasa la presencia de mujeres japonesas. En el período del "Yobiyose" aumentó el número de inmigrantes mujeres. De las 58 mujeres que tenemos registradas, 39 llegaron a Lambayeque después del año 1924. Es decir el 67%. La mayoría de ellas tenía como objetivo casarse con los antiguos inmigrantes japoneses radicados en Lambayeque y que habían logrado mayor estabilidad económica en el medio urbano.

Además del enfoque cuantitativo, es necesario tomar en consideración el valor cualitativo de la presencia de la mujer japonesa en Lambayeque. Las parejas de inmigrantes de raíz japonesa permitieron a la colonia reproducir la cultura. Permitieron el surgimiento de familias capaces de conservar las tradiciones japonesas. Se garantizó la crianza de los niños (niseis) con los patrones culturales orientales.

Resulta de interés saber qué pasó con los otros dos tercios de varones japoneses casados con norteñas. Este es un tema que trataremos más adelante.

#### 4.- *El idioma*

Uno de los rasgos distintivos de los inmigrantes japoneses fue la continuidad en el uso del idioma del país que los vio nacer. La mayoría aprendió el idioma castellano para comunicarse con los peruanos y desarrollar sus actividades comerciales. La multiplicidad de negocios de los inmigrantes los obligaba a comunicarse permanentemente con el público local, por ello tuvieron la necesidad de aprender el idioma castellano.



Sin embargo, los japoneses en sus reuniones familiares y amicales preferían hablar el japonés. Ellos se preocuparon por que sus hijos aprendiesen también el idioma japonés. La Sociedad Japonesa de Chiclayo dedicó especial interés a la enseñanza del idioma para los alumnos del colegio creado por ellos. En el plantel les enseñaban 10 a 15 palabras japonesas diarias, relacionadas con sus actividades cotidianas. Los profesores japoneses sabían hablar tanto el idioma japonés como el español. En el Colegio Japonés les enseñaban tres tipos de letras: Katagana, Giragana y Kanji.

## 5. *Religión*

Según los testimonios recogidos en Lambayeque, los inmigrantes japoneses que llegaron continuaron desarrollando sus actividades religiosas. La corriente budista fue la más extendida entre los orientales. Algunos practicaban el chin-tismo. Eran discretos en estas actividades.

En la mayoría de los hogares japoneses había un pequeño altar "Butsudan" en donde adoraban a sus antepasados. Tenían una oración a Buda en idioma kenji. En algunas casas había una imagen de Buda. También se colocaba la fotografía de un familiar fallecido. Algunos japoneses tenían un símbolo de Buda junto a una imagen del emperador.

Los japoneses fueron respetuosos de la religiosidad de los norteos.

Ayudaron a construir una capilla en el Hospital de las Mercedes de Chiclayo en la década del 20. Cuando los orientales hicieron su homenaje a los inmigrantes fallecidos en Tumán construyeron una cruz en la parte superior de la loma.

## 6. *Festividades de los inmigrantes*

Por versiones de los antiguos japoneses, tres fueron las festividades principales de los inmigrantes radicados en Lambayeque.

- a) Aniversario del Japón. En primer lugar celebraban el aniversario del Japón el 29 de abril de cada año, que coincidía con la fecha del natalicio del emperador. La celebración era conocida como Tencho, Set-Zú.
- b) Fiesta de la primavera. La celebraban en el Colegio Japonés. Junto al colegio había una plaza de toros que se alquilaba para realizar actividades deportivas, artísticas y culturales.
- c) El año nuevo oriental. Realizaban reuniones entre connacionales. Se preparaba los mejores potajes orientales y se intercambiaba regalos.

#### 7. *Comidas tradicionales orientales*

En las grandes festividades anteriormente señaladas se preparaba platos tradicionales del Japón. En el año 1849 entrevistamos a doña Juana Rosa Miyakagua de Sakanishe, quien nos narró las costumbres culinarias de los japoneses antiguos en Lambayeque.

La señora Miyakagua, quien actualmente tiene una tienda en el centro de Chiclayo, nos contó que las comidas de antaño eran las siguientes: makisushi, sachime, moshi, sushi, batamoche, miso, ochayo y sukiyaki. Como bebidas, el té y el saké. Agregó la señora que tenían variedad de comidas con pescado y mariscos.

La degustación era un arte para los inmigrantes japoneses y continuaron con su tradición.

#### 8. *La música*

Ya hemos indicado que en el Colegio Japonés durante la década del 30 había especial interés en que los alumnos aprendieran música. Como parte de la educación de los niños se les enseñaba a tocar el samsin o shamisen. En Zaña el inmigrantes japonés Manzó Miyakawa tocaba el xhamisen. Su esposa Rosa

Chie era también muy aficionada a la música y tocaba dicho instrumento musical desde joven.

En la década del 30 todavía se usaba la vitrola en las zonas rurales. Algunos inmigrantes escuchaban discos de música japonesa.

#### 9. *La cortesía*

Una costumbre muy arraigada entre los japoneses en el norte fue la cortesía y el respeto a los mayores. Tenían algunas reglas en su relación y comunicación con padres, hermanos y amigos. Sabían cuándo hablar y cuándo mantener el silencio.

#### 10. *Los diálogos nostálgicos*

Según los relatos de los niseis nacidos en el periodo previo a la Segunda Guerra Mundial, los antiguos inmigrantes tenían diálogos nostálgicos sobre su patria. Recordaban su infancia, su mundo familiar. Recordaban su vida pasada en la lejana patria.

Según Alfredo Itabashi, "los japoneses siempre recordaban su tierra. Mi padre nos contaba acerca de la belleza del paisaje. Mucha vegetación. No había tantos desiertos. También contaba que las puertas no tenían llaves ni cerrojos. No robaban".

#### 11. *La concepción de la muerte*

En diversos pasajes de los relatos recogidos, constatamos que uno de los momentos más trascendentales de la colonia era el fallecimiento un connacional.

En las lomas de Tumán, donde está un cementerio japonés, todavía se puede apreciar unos platos de porcelana o antiguas vajillas de metal en donde antiguamente se colocaba ofrendas y alimentos destinados a los seres queridos ya fallecidos.

La Sociedad Japonesa de Chiclayo tuvo como actividad permanente el entierro de los socios fallecidos.

Había rituales relacionados con las cenizas de los difuntos.

### *El hara-kiri*

Hemos recogido algunas historias que confirman casos de hara-kiri. Un testimonio oral nos informó de un caso en la década del 30 en Ferreñafe.

Las fuentes escritas nos informan también de un impresionante caso de hara-kiri en el año de 1917 en el corazón de Chiclayo. El registro de defunción de la Municipalidad de Chiclayo del año 1917, folio 126, textualmente señala el fallecimiento de Seniche Mitaray, comerciante de 30 años, soltero, por: *"herida punzante costado del pulmón derecho e hígado"* (suicidio).

## **Tercera Parte**

### **Relaciones interétnicas de los inmigrantes japoneses en Lambayeque**

#### **Introducción**

Los inmigrantes japoneses trataron de conservar sus costumbres y tradiciones culturales en Lambayeque. En la nueva realidad tuvieron que entrar en relaciones con otros grupos étnicos. La tierra del Señor de Sipán se había transformado en una sociedad pluriétnica y pluricultural. En la región había pobladores de raíces indígenas, descendientes de europeos, contingentes humanos negros, de ancestros africanos, y miles de ciudadanos chinos. Esta amalgama de razas y etnias coexistía en el norte del Perú en la segunda mitad del siglo pasado. En ese escenario ingresaron los inmigrantes japoneses en el umbral del siglo XX.



Esta parte del documento enfoca centralmente las relaciones de los inmigrantes con cada de las etnias principales. Ello es muy interesante. Hubo periodos de tensión y conflictos con algunos grupos étnicos. Con otros hubo relaciones positivas y vínculos culturales. Las relaciones armónicas de los japoneses fueron principalmente con las poblaciones indígenas y negras.

En un primer momento las relaciones conflictivas se dieron entre los inmigrantes japoneses y la elite local de raíces europeas que controlaba las haciendas.

En la década del 30 se desarrollaron tensiones entre inmigrantes japoneses y chinos.

Develar estos temas es el objetivo de esta parte del informe, que hemos dividido en las siguientes secciones:

1. Las etnias en Lambayeque antes de la llegada de los japoneses.
2. Relaciones de los inmigrantes japoneses con la población indígena local.
3. Relaciones de japoneses con la población negra
4. Relaciones de japoneses con los inmigrantes chinos
5. Relaciones de japoneses con personas de raíces europeas.

1. *Las etnias en Lambayeque antes de la llegada de los japoneses*

Una visión panorámica de las etnias en Lambayeque antes de la llegada de los inmigrantes japoneses nos la ofrece el censo nacional de año 1876. En dicho censo se presenta una clasificación racial con las siguientes categorías: blancos, indios, negros, mestizos y asiáticos (chinos). Veamos el cuadro N° 11.

CUADRO N° 11  
RAZAS EN LAMBAYEQUE  
Censo de 1876

	Hombres	Mujeres	Total	%
Blancos	4,626	3,501	8,127	9.4
Indios	24,854	23,745	48,599	56.0
Negros	1,394	1,289	2,682	3.1
Mestizos	12,169	11,073	23,242	26.8
Asiáticos	4,077	10	4,087	4.7
Total	47,120	39,618	86,738	100.0

El cuadro nos muestra la mayoritaria presencia indígena en la región (56%). En segundo lugar, resalta el 26.8% de mestizos. En tercer lugar, se refleja la presencia de una población blanca (9.4%); en cuarto lugar, percibimos una significativa presencia de chinos (4.7%) y finalmente constatamos el 3% de pobladores de ascendencia africana. A nivel general podemos decir que tal censo confirma el carácter pluriétnico del departamento de Lambayeque, donde confluyeron grupos humanos de cuatro continentes del mundo.

Es necesario hacer algunas precisiones sobre las etnias afincadas en Lambayeque en la segunda mitad del siglo pasado.

Las personas caracterizadas como "blancas" principalmente eran descendientes de españoles que llegaron durante la Colonia. Ellos estaban vinculados con la propiedad de las haciendas azucareras y arroceras de la región. En la segunda mitad del siglo pasado llegaron nuevos grupos de inmigrantes europeos a Lambayeque.

Según Giovanni Bonfiglio, en Lambayeque, durante el año 1876, había 244 italianos, 518 ingleses, 78 franceses, 34 españoles y 81 alemanes (Bonfiglio 1876: 66).

Los datos señalados nos permiten conocer que dentro de la categoría de "blancos" había una heterogeneidad cultural.

La población indígena de la segunda mitad del siglo pasado estaba asentada en zonas rurales como Monsefú, Illimo, Jayanca, Reque, Ferreñafe, Túcume, Mórrope y Mochumí. Estos eran tradicionales espacios de residencia indígena desde la época preínga. También había zonas de pescadores en Eten, Lagunas, San José, Santa Rosa, Pimentel. Debemos tener en consideración que a fines del siglo pasado se produjo un proceso de inmigración cajamarquina hacia la costa para trabajar por temporadas en las haciendas azucareras.

Acercas de la población negra, debemos indicar que llegó principalmente durante la época colonial. Fue traída por los españoles bajo el régimen de la esclavitud. Trabajó en las haciendas cañeras de la región costeña. También desarrolló labores de servicio en las nuevas villas, en las casonas coloniales. En Lambayeque básicamente se concentró en Zaña y Capote.

La población asiática estaba formada por culíes chinos que llegaron a la costa peruana a reemplazar la mano de obra negra luego de que concluyera el ciclo de la esclavitud. Los inmigrantes chinos trabajaron en las haciendas azucareras en condiciones de semiesclavitud.

La población mestiza básicamente fue el fruto de la unión entre la población española y la indígena. En 1876 alcanzó el 26.8% del total. El mestizaje fue la tendencia creciente en la región.

Cuando los inmigrantes japoneses llegaron a las haciendas encontraron un conglomerado humano plurirracial. A continuación veremos cómo se desarrollaron las relaciones interétnicas.

## 2.- *Relaciones de los inmigrantes japoneses con la población indígena lambayecana*

Los japoneses desarrollaron su primer vínculo con el

mundo indígena norteño dentro de las haciendas azucareras y en los poblados circundantes.

Un sector de los inmigrantes japoneses luego de concluir sus contratos decidió continuar viviendo en las zonas rurales. No todos los inmigrantes se trasladaron a Chiclayo u otras ciudades. Parte de ellos prefirió continuar viviendo en el entorno de las haciendas y en las poblaciones indígenas de la región.

En el año 1923 continuaban viviendo en diversas haciendas 40 inmigrantes japoneses que se habían ubicado en los siguientes lugares: Batangrande (10), Pátapo (10), Tumán (8), Pomalca (5), Cayaltí (3), Pucala (2), Chucupe (1) y Chacupe (1).

Ellos en el año 1923 continuaban en las haciendas, pero ya habían cambiado de ocupación. Se transformaron en comerciantes. Tenían pequeños negocios en las haciendas.

Otros 47 inmigrantes japoneses decidieron vivir en poblados indígenas. En Ferreñafe (13), Monsefú (10), Chongoyape (12) Motupe (6), Eten (5) y Túcume (1).

La mayoría de los inmigrantes japoneses que continuaron en las haciendas o se trasladaron a los poblados indígenas eran solteros.

### 2.1. *Relaciones amorosas y conyugales entre japoneses e indígenas*

Como punto de partida tenemos que señalar que la cantidad de varones japoneses que llegó a Lambayeque fue mucho mayor que la de mujeres. Éstas sólo fueron el 16% del total de los inmigrantes.

Desarrollando el procesamiento del listado de residentes en Lambayeque hemos encontrado que, de 365 japoneses, había 121 personas casadas, de las cuales 90 eran varones (74.4%) y 31 mujeres (25.6%).

Tal como hemos expuesto anteriormente, las 31 mujeres se



casaron con varones japoneses. Los otros 59 japoneses en la mayoría de los casos establecieron relaciones de pareja con mujeres norteñas, preferentemente de raíces indígenas. En otras palabras, dos tercios de los varones japoneses formaron nuevos hogares con mujeres nativas de la región.

Los datos anteriores revelan una de las particularidades de la inmigración japonesa a Lambayeque. La endogamia fue un fenómeno parcial, limitado a un tercio de los varones casados.

La práctica de la endogamia fue una tendencia que comprometió a las mujeres japonesas, pero no fue una práctica del conjunto de los varones. Estos datos ponen en discusión los diversos estudios que tratan de presentar una endogamia generalizada en la comunidad japonesa en el país. Pensamos que en algunas zonas, como Lambayeque, la endogamia fue parcial y limitada.

El mestizaje japonés-indígena tuvo dos matices. Por un lado se dieron relaciones de pareja entre japoneses y mujeres yungas costeñas. Pero hubo otra variante. Un sector importante de los japoneses, particularmente en las haciendas, se comprometió con mujeres de raíces cajamarquinas. Ellas eran principalmente hijas, hermanas o sobrinas de los peones "enganchados" cajamarquinos que trabajaban en las haciendas azucareras y arroceras de la costa. También los japoneses se casaban con mujeres vinculadas a las familias de comerciantes locales de origen indígena.

Veamos algunos ejemplos ilustrativos. El valle de Zaña comprende varios poblados como Cayaltí, Zaña, Ucupe y Motupe. En todo el valle han vivido del año 20 al 40, ocho inmigrantes. Si evaluamos el estado civil de todos ellos, llegamos a los siguientes resultados. Dos se casaron con japonesas, cinco inmigrantes se comprometieron con mujeres norteñas -en su mayoría de origen indígena- y uno permaneció soltero. Veamos detalles.

Einoshi Hamada, residente en Zaña, primero tuvo un compromiso con una señora de apellido Torres en Trujillo, con la cual tuvo cuatro hijos. Luego pasó a vivir a Zaña, donde se comprometió con la señora Micaela Sánchez Sáenz, natural de Cajamarca.

Hisato Yoshimoto, residente en Ocupe, se comprometió con una dama llamada María Trigoso.

Shokichi Yamamoto, residente en Cayaltí, se casó por la iglesia con Dina Campos Julca, de origen cajamarquino. El matrimonio se realizó el 20 de octubre de 1924.

Hashimoto se comprometió con una norteña en la hacienda Culpón.

Tsukamo se comprometió con una norteña.

Nakayama permaneció soltero.

Los únicos casos de matrimonios entre japoneses fueron los siguientes. Don Manzó Miyakawa, se caso con la señora Nishike. El señor Kunisake Ono tuvo como esposa a la señora Hisushi. Residieron en Zaña un tiempo.

En Ferreñafe se registraron varios matrimonios y compromisos entre japoneses y norteños. A continuación presentamos varios ejemplos.

Roberto Nakasaki y Eberdinda Díaz (década del 20), Urien Goto e Isabel Silva (década del 40), Juan Tokomura y Francisca Bereche (década del 30).

En la ciudad de Ferreñafe se dio un interesante caso. Tres amigos japoneses se casaron con tres hermanas de origen cajamarquino. Los personajes de esta historia son los siguientes:

La madre de las tres hermanas era natural de Chota,

Cajamarca. Ellas procedían de una hacienda cajamarquina llamada Conchán.

De la unión de japoneses y mujeres norteñas surgieron importantes artistas reconocidos en el país como Luis Abelardo Takahashi Núñez, hijo de Sakuso y Tarcila. También surgió otro artista: Alfredo Hitabashi, de la unión de Sánchez Hitabashi y Etelbina Nuñez Delgado.

Hubo también en Ferreñafe algunos casos de matrimonios de inmigrantes con mujeres de origen japonés. Uno de esos casos fue el de Carlos Kahujara e Irma Kichikawa.

En la ciudad de Chiclayo se dio un caso significativo. Don Asaichi Uchiyama, Presidente de la Sociedad Japonesa de Chiclayo, se casó con una peruana, la señora Silvestre Chacón.

En la Municipalidad de Lambayeque el 22 de octubre de 1925 contrajeron matrimonio Miguel Huechiy Yoshica, natural de Yamaguchi, y la cajamarquina Rosalia Rodríguez.

Otra interesante experiencia ocurrió con Doña Concepción Villanueva Buques, natural de Santa Cruz-Cajamarca, quien se enamoró en la hacienda Pomalca de Taisuki Kikuchi, natural de Niigata-Japón (llegó al Perú con el primer contingente de inmigrantes el año 1899). Luego de conocerse, la nueva pareja se fue a vivir un tiempo a la sierra norte. Ahí tuvo una hija que recibió como nombre Gudelia Kikuchi Villanueva. Ella nació el año 1920. Años después murió don Taisuji. Su apellido se ha extendido en el departamento de Lambayeque. Uno de sus nietos es el profesor Jorge Castro Kikuchi, quien nos narró la historia. Pero el asunto no queda ahí.

Luego de quedar viuda doña Concepción Villanueva, contrajo matrimonio con otro inmigrante japonés, llamado Juan José Furutani, quien falleció en el año 1935.

## 2.2 *El intercambio cultural*

Los inmigrantes japoneses transmitieron algunas de sus costumbres a sus compañeras norteñas y viceversa.

Uno de los elementos principales de la nueva relación de pareja fue que el inmigrante se entrelazaba con familias extensas indígenas de tradiciones ancestrales.

Dos elementos de origen prehispánico asimilaron algunos inmigrantes, como el "chacchar la coca", la hoja sagrada de los incas. Ello lo hacían durante los trabajos rudos y en los velorios. Otra costumbre fue el consumo de chicha, bebida tradicional del mundo indígena.

Los inmigrantes japoneses degustaron con satisfacción los platos típicos norteños.

Algunos testimonios recogidos de los hijos de inmigrantes japoneses casados con norteñas indican que la influencia principal del padre se dio en la crianza de los hijos. Según Alfredo Itabashi, "el padre era la cabeza del hogar. Imponía respeto, sus valores y costumbres. No le gustaba que mintieran. Le gustaba que los niños se acostasen a las ocho de la noche. Se preocupaban mucho de la limpieza."

## 3. *Relaciones de japoneses con la etnia negra*

En la época en que llegaron los inmigrantes japoneses había dos lugares con significativa presencia negra: Zaña y Capote.

Algunos inmigrantes se instalaron en dichos lugares.

De todos los inmigrantes que llegaron a Lambayeque sólo uno se casó con una mujer afronorteña. Fue el caso de Eikichi Sakoda, quien nació en Kagoshima-Ken el 5 de setiembre de 1890 y llegó al Perú el año 1908. Inicialmente se radicó en una hacienda, se escapó y luego viajó a Chongoyape, donde cono-



ció a una joven yunga de apellido Montalvo. Con ella tuvo dos hijos: Máximo y Luis. Tuvo una vida gitana, recorriendo diversos pueblos como Chongoyape, Tonmoche, Chiclayo y Zaña. En Chiclayo estuvo trabajando como peluquero en el año 1919. En esas circunstancias falleció la chongoyapana. De ahí se trasladó a Zaña.

Llegó solitario al histórico pueblo de Zaña. Instaló un pequeño negocio de peluquería en el jirón Independencia. Luego abrió una dulcería. Sakoda se enamoró de una joven llamada Mariana Campaña Reaño, de raíces africanas, con quien construyó un nuevo hogar. Tuvo cuatro hijas. Ellas fueron bautizadas en la iglesia de Zaña con rituales cristianos.

Sakoda vivió cerca de 15 años en Zaña. Se integró plenamente a las costumbres afro-zañeras. Según nos relató en el año de 1995 su hija Asunciona, su padre comía los paltos típicos de Zaña, como tamales, arroz con chanco, cabrito, chanfainita, causa de pescado y el frito. Él también se preparaba sus comidas japonesas. Sakoda hizo amistad con algunos cantantes y músicos negros, como el gran decimista Abel Colchado.

El caso de Nacayama es interesante. En un comienzo vivió en Capote, pueblo de raíces negras, y posteriormente se trasladó a vivir a Zaña, también pueblo de rasgos afronorteños.

Kunisuke Ono y su esposa japonesa trabajaron como agricultores en los montes de Zaña. Tenían varios hijos. Establecieron lazos de compadrazgo con una familia Oliva de raíces negras. Tuvieron así una ahijada zañera. Ellos la criaron, educaron y luego le obsequiaron un terreno antes de partir a Japón. Este fue el único caso en que una joven negra vivió en el seno de una familia japonesa en la región.

Las relaciones entre japoneses y negros no fueron conflictivas. Hemos constatado la gran capacidad de mimetización en los inmigrantes japoneses que radicaron en Zaña y Capote. Particularmente es de resaltar la experiencia de Einoshin

Hamada, quien se casó con una cajamarquina y pasó a residir al pueblo de Zaña. Él se integró a las festividades y costumbres locales. Apoyaba las fiestas de carnaval, contribuía con los corsos. También tenía un negocio de juego de billar, donde departía diariamente con pobladores de raíces negras. Tuvo relaciones de compadrazgo con algunas familias de Zaña. Don Mazó Miyakawa Higuchi también vivió en Zaña los últimos años de su vida. Falleció y fue enterrado en el cementerio de Zaña.

#### 4. *Relaciones de japoneses con inmigrantes chinos*

En nuestro listado de inmigrantes japoneses radicados en Zaña no hemos encontrado de 1899 a 1940 ningún caso de matrimonio entre personas de origen japonés y descendientes de chinos.

En las primeras décadas del presente siglo no hemos encontrado conflictos entre japoneses y chinos, pero sí competencia económica en el mercado regional. Por ejemplo, en Chiclayo en los años 20 había 58 japoneses y 180 chinos. La mayoría de estos inmigrantes radicados en Chiclayo se dedicaba al comercio. La competencia económica en las tres primeras décadas no llegó a la agresión.

En algunas zonas rurales se dieron vínculos de amistad y labores entre chinos y japoneses en la década del veinte. Por ejemplo en Zaña, Sakoda tenía vínculos de amistad con el cantante y compositor Antero Balerezo, hijo de chinos. Otro caso fue el de Naotaro Hasimoto, quien trabajó en la hacienda de un inmigrante chino de apellido Yep. Según algunos testimonios, Hasimoto logró alcanzar la categoría de capataz.

Las tensiones y conflictos entre chinos y japoneses inmigrantes surgieron en el año 1937, a partir de la guerra entre China y Japón. Este tema lo trataremos más adelante.

#### 5. *Relaciones de japoneses con persona de raíces europeas*

En nuestros estudios de las relaciones interétnicas en

Lambayeque no hemos encontrado datos en las primeras décadas de vínculos matrimoniales entre inmigrantes japoneses y personas de raíces europeas.

Los principales conflictos y tensiones se dieron entre inmigrantes japoneses y el núcleo de propietarios de las grandes haciendas azucareras, que en la mayoría de los casos eran descendientes directos de españoles. Aquellos hacendados tenían el poder económico y político no sólo en la región, sino a nivel nacional. Uno de los motivos del conflicto fue el régimen laboral impuesto en sus plantaciones. Pero otro motivo fue la actitud racista de la aristocracia regional. Ellos se consideraban personas de una raza y cultura superior por su piel blanca. Ya se habían acostumbrado a mandar sobre grandes contingentes humanos de otro color de piel. Bajo su poder habían estado primero esclavos negros, luego chinos, después japoneses y finalmente indígenas cajamarquinos.

Los conflictos fueron graves. El caso más agudo sucedió en Tumán (1907), donde se sublevaron los japoneses contra los propietarios, tal como hemos visto anteriormente.

Es necesario recordar el origen étnico de los propietarios de las haciendas lambayecanas: a) La familia Pardo, propietaria de la hacienda Tumán, formaba parte de la burocracia colonial desde el siglo XVIII, b) Vicente Gutiérrez, propietario de la hacienda Pomalca, era de origen español, c) la familia Aspíllaga, de procedencia chilena, fue propietaria de la hacienda Cayaltí y tenía rasgos físicos de origen europeo.

A nuestro criterio los mayores conflictos se dieron durante el periodo de los contratos (1899-1923). Posteriormente, cuando los inmigrantes japoneses tuvieron plena libertad, se dieron casos en que algunos hacendados los llamaban para que cumplieran determinadas funciones de servicio o "domésticas", dentro de la casa-hacienda o huertas. Preferían al personal japonés por su especialización en algunas tareas como las de cocinero, hortelano o mayordomo.

Los hacendados sacaron a relucir otra faceta de su "estilo de vida": el paternalismo. Un cambio de actitud sorprendente para los propios inmigrantes japoneses. Hubo casos de padrinazgo y compadrazgo de algunos hacendados y japoneses. Veamos algunos casos:

César Miranda, hacendado de Ucupe, fue padrino de uno de los hijos de Hisato Yoshimoto.

Ismael Aspíllaga, hacendado de Cayaltí, fue padrino de matrimonio de Shokichi Yamamoto, quien se casó por la Iglesia Católica, en la década de los 20.

Alfredo Salcedo, hacendado de Mayascong, conoció a Sanchi Itabashi en Lambayeque y lo invitó a trabajar a su hacienda en Ferreñafe.

Juan Aurich, terrateniente de Batangrande, hizo amistad con Nakasaki y lo invitó a trabajar en sus haciendas. Lo contrató como controlador y luego le cedió un tambo para que trabajase ahí.

Las nuevas relaciones de los hacendados con japoneses después del periodo de los "contratos", eran paternalistas, de arriba hacia abajo. Para los hacendados de aquellos tiempos, los servicios de los japoneses les permitían mejorar la imagen de la hacienda, tener buena comida para las recepciones y poseer buena producción en la huerta de frutas y hortalizas, para su alimento diario. También utilizaban la mano de obra de algunos japoneses para trabajos de jardinería en la casa-hacienda.

En las primeras décadas del presente siglo llegaron nuevas oleadas de europeos, como italianos, españoles, alemanes y franceses. No hemos encontrado relaciones de conflicto entre ellos y los inmigrantes japoneses.



## Cuarta Parte

### La Campaña antijaponesa, su repercusión en Lambayeque

#### Introducción

A partir de los años 30 del presente siglo se desarrolló en el Perú una campaña antijaponesa que tuvo repercusión en todas aquellas localidades en donde radicaban los inmigrantes procedentes de Japón. En Lambayeque las agresiones e injusticias cometidas contra los japoneses fueron muy graves.

El momento más agudo de la campaña antijaponesa fue durante la Segunda Guerra Mundial y se caracterizó por la deportación de japoneses, cierres de negocios, prisiones y persecuciones. En aquel periodo el Gobierno propició actitudes racistas.

Para explicar las causas de esta campaña antijaponesa, debemos tomar en cuenta factores externos e internos.

A nivel externo, podemos considerar que hubo una corriente ideológica en algunos círculos políticos e intelectuales de Estados Unidos, según la cual Japón tenía una dinámica expansionista y era un competidor de EE. UU. en el mercado latinoamericano.

A nivel interno, debemos considerar que luego del golpe de Estado contra Augusto B. Leguía (uno de los gestores de la inmigración japonesa) sobrevino un cambio de actitud de los nuevos gobernantes. Luego de la caída de Leguía empezó una campaña antijaponesa alentada por sectores gubernamentales, algunos periódicos y un sector político del país. En los momentos de mayor intensidad del conflicto se dio evidentemente una alianza entre entidades gubernamentales de Estados Unidos y del Perú. Hubo cooperación entre ambos gobiernos en el programa antijaponés que se realizó en el Perú durante la Segunda Guerra Mundial.

Para tener una visión precisa de la repercusión de la campaña antijaponesa en Lambayeque, indicaremos los temas que abordaremos. En primer lugar, de manera esquemática presentamos una cronología de las principales medidas antijaponesas de 1930 a 1945 a nivel nacional. Luego pasamos a enfocar las medidas contra los japoneses en Lambayeque, como la deportación, los negocios cerrados, el cierre del Colegio Japonés de Chiclayo y la clausura de la Sociedad Japonesa de Chiclayo. Además enfocaremos la conducta de las etnias ante la campaña antijaponesa y el desenlace trágico del año 1945.

Luego de presentar las características particulares de la campaña antijaponesa en Lambayeque, pasamos a tratar algunos temas de debate en torno de los argumentos esgrimidos en dicha campaña.

Ahora empecemos con la cronología.

1. *Breve cronología de las medidas antijaponesas en el Perú en el periodo de 1930 a 1945*
  - 26 de agosto de 1930.- Saqueo de 20 negocios de japoneses en Lima.
  - 1930.- Decreto de restricción de la inmigración extranjera.
  - 8 de abril de 1932.- Exigencia de que los negocios de extranjeros cuenten con un 80% de personal nacional.
  - 10 de mayo de 1934.- Ley de protección de artículos de algodón.
  - 15 de octubre de 1934.- El Gobierno Peruano anula el Tratado de Comercio con Japón.
  - 26 de junio de 1936.- Ley de inmigración que pone cuotas de 16,000 extranjeros por nacionalidad, para frenar llegada de inmigrantes japoneses.
  - 13 de mayo de 1940.- Saqueo de negocios de japoneses en Lima, Chimbote y Trujillo. Cerca de 10 japoneses fallecieron.
  - 8 de diciembre de 1941.- Al día siguiente del ataque japonés a Pearl Harbor, el Gobierno Peruano congeló los fondos bancarios de los japoneses.

- 24 de enero de 1942.- El Gobierno Peruano, en apoyo a Estados Unidos, rompió relaciones diplomáticas con los países del Eje: Italia, Japón y Alemania.
- 10 de abril de 1942.- Prohibición de actividades económicas de extranjeros del Eje.
- 26 de junio de 1942.- El Gobierno traspasa los negocios de japoneses a nacionales.
- Junio de 1942.- Confiscación de propiedades de inmigrantes japoneses. Confiscan colegios japoneses.
- Junio de 1942.- Se inicia la deportación de ciudadanos japoneses a campos de concentración de Estados Unidos. En total expulsaron del país a 1,771 personas en quince grupos por vía marítima.
- 12 de febrero de 1945.- Perú le declara la guerra a Japón.

La anterior cronología ha sido elaborada sobre la base de los siguientes trabajos: Morimoto, 1979; Nakamoto, 1986; Kodani, 1986; Ito-Goya, 1974; Thorndike, 1996, y el diario *La Prensa*, mayo 1940.

La cronología nos permite tener un marco de referencia para comprender la campaña antijaponesa en Lambayeque.

## 2. *La campaña antijaponesa en Lambayeque*

La campaña antijaponesa a nivel internacional y nacional repercutió en Lambayeque.

A fines de la década del 30 en el norte del Perú se fue creando un clima de tensión. Algunos medios de difusión locales propagaban noticias sobre la guerra chino-japonesa, atacando al Imperio del Sol Naciente.

El periódico *Trayectoria*, de Lambayeque, el 11 de diciembre de 1937 publicó noticias sobre la guerra chino-japonesa.

Informó aquella vez que "las fuerzas japonesas aseguraron haber tomado Nanking".

Tal vez contra la corriente, surgió la pluma de un famoso escritor lambayecano, Ricardo Miranda Romero, que en el año 1938 escribió un libro titulado *El Japón de ayer y hoy*.

Decimos contra la corriente porque el libro era un mensaje solitario frente a la creciente arremetida propagandística antijaponesa que se dio a nivel nacional en la década del 30.

Debemos destacar que la obra mencionada es uno de los pocos libros que se escribieron en el Perú sobre el Japón antes de la Segunda Guerra Mundial. El autor ya era un destacado intelectual en el norte del país, había escrito la *Monografía de Lambayeque*, publicada en el año 1927.

Lo importante de la obra es que el autor desapasionadamente relata la historia, cultura y situación actual del Japón. Entonces la obra mereció elogios de la comunidad japonesa radicada en el Perú.

En líneas generales la campaña antijaponesa en Lambayeque fue vertical. La línea de conducción fue un sistema de eslabones. El primer eslabón fueron el Gobierno Estadounidense y el Gobierno Peruano. El segundo eslabón estuvo en las jefaturas policíacas. En el norte del Perú las medidas represivas antijaponesas estuvieron bajo el mando de las autoridades locales. Si bien en la población corrieron algunos rumores contra los inmigrantes japoneses, no hemos encontrado casos de participación directa de la "sociedad civil" en acciones contra los inmigrantes japoneses. Lo que sí fue evidente es que intervinieron la prefectura y las fuerzas policiales de manera planificada.

En Lambayeque el pueblo no saqueó los negocios de japoneses ni agredió físicamente a éstos.

### 3. *Los japoneses deportados*

Utilizando diversas fuentes primarias (principalmente orales) hemos elaborado una relación de 45 ciudadanos japoneses



residentes en Lambayeque que fueron deportados. Esta lista inicial está en proceso de ampliación. En algunos casos faltan el nombre y ocupación.

De las 45 personas deportadas en el año 1942, 34 eran varones y 11 mujeres. Una de éstas era nisei, es decir nacida en el Perú, hija de padres japoneses.

La preocupación de las autoridades políticas y policíacas del departamento fue detener y deportar principalmente a los inmigrantes más antiguos, que tuviesen negocios importantes y que además fuesen directivos de la Sociedad Japonesa de Chiclayo. Algunos comerciantes importantes de las zonas rurales también fueron expulsados del país.

A continuación presentamos la relación de deportados:

1. YOSHIDA.- Familiar de Ychitaro Yoshida, Presidente de la Sociedad Japonesa de Chiclayo. Algunas versiones indican que toda la familia fue deportada. Otras fuentes señalan que Ychitaro se salvó. La familia se dedicaba al comercio.
2. MAOKI USABURO.- Vicepresidente de la Sociedad Japonesa de Chiclayo. Comerciante, tenía una vulcanizadora en Chiclayo y una tienda en la hacienda de Tumán
3. UCHIYAMA ASAICHI.- Vocal decano de la Sociedad Japonesa de Chiclayo (comerciante).
4. ISONO MASAJI.- Tesorero de la Sociedad Japonesa de Chiclayo (comerciante).
5. NITTA SABURO.- Directivo de la Sociedad Japonesa de Chiclayo (comerciante).
6. HAYASHIDA TORIKI.- Directivo de la Sociedad Japonesa de Chiclayo (comerciante).
7. HACEGAWA KUMATZAR.- Directivo de la Sociedad Japonesa de Chiclayo (industrial).
8. UEHARA EIZO.- Directivo de la Sociedad Japonesa de Chiclayo.
9. KICHIKAWA.- Directivo de la Sociedad Japonesa de Chiclayo.

10. USHIDA SABURO.- Uno de los principales comerciantes japoneses.
11. OYAMA KINAJI.- Comerciante.
12. NAKAGANEKU SHINEI.- Comerciante.
13. UCHIYAMA MUNEICHI.- Comerciante.
14. NAHAGAWA MASAO.- Fotógrafo.
15. HAYAGAWA SOTARO.- Empleado.
16. OGAWA KINCO.- Empleado.
17. TAKAKI SAJU.- Comerciante.
18. IZUMI MIKOZO.- Comerciante
19. TAIRA CARLOS SHINKIN.- Agricultor.
20. YANAGUI SENJIRO.- Comerciante.
21. MUTA MONGO.- Negocios vidrios
22. SAKODA EIICHI.- Peluquero.
23. TAKAHASHI
24. KAWANO
25. SHIMA
26. TASHIMA
27. YAMASAKI
28. YAMASHIRO
29. SAKANISHI
30. HIDE
31. TORIU
32. TAKAYAMA
33. SATO
34. HIGA

#### ESPOSAS DE INMIGRANTES TAMBIÉN DEPORTADAS

1. OYAMA SHIGENO.- Esposa de Oyama Kinaji.
2. MAOKI HOTOMI.- Esposa de Usaburo Maoki.
3. UCHIYAMA SIZUE.- Esposa de Muneicho Uchiyama.
4. IZUMI MASAKO.- Esposa de Hikoso Izumi.
5. TAIRA MERCEDES.- Nisei. Esposa de Shinkin Taira.
6. YOSHIDA.- Sobrina de Ychitaro Yoshida.
7. MUTA.- Esposa de Muta Mongo.
8. KAWANO
9. TAKAYAMA

10. SATO

11. HIGA

Cabe resaltar la actitud leal de varias mujeres japonesas al decidir viajar con sus esposos deportados.

Hubo una excepción: una de las inmigrantes japonesas, luego de la deportación de su esposo, contrajo un nuevo compromiso con una persona de la sierra norte.

Acercas de cada una de las deportaciones, hay historias y casos humanos de mucho interés, que desbordan los límites del presente informe.

Además de la deportación y el cierre de negocios, las autoridades desarrollaban persecuciones contra los japoneses.

#### 4. *Cierre de negocios*

Bajo diversas modalidades, las medidas gubernamentales antijaponesas condujeron al cierre de los negocios de los inmigrantes. Algunas tiendas fueron traspasadas y rematadas en 24 horas. Otras tiendas fueron transferidas a ciertos amigos y políticos, con la finalidad de una devolución posterior, pero jamás fueron devueltas.

Hemos elaborado una relación de las principales casas comerciales que fueron cerradas.

#### A. CHICLAYO

1. "Bazar" de Saburo Ushida, en la calle Teatro con Vicente de la Vega
2. "El bazar japonés", de Y. S. Yoshida, en la calle Elías Aguirre 128-130
3. "El Mikado", de Jorge Yoshioka, en Parque Principal de Chiclayo 183-185
4. Peluquería Berlín, de Kunzo Kishisita y en Hotel Royal 108

5. "El sol", relojería y óptica de K. Oyama, de calle Elías Aguirre 193
6. "La casa comercial", de Rafael Uchiyama, en la calle Vicente de la Vega 50
7. "Fotografía", de Masao Nakagawa. Calle Colón 648
8. Confecciones (de colchones y camisas) de Hayashida, en el jirón Cuglievan 619
9. Comercio de Isono Masaji en Isaga 249
10. Comercio de Shinei Nakaganeku en A. Lapoint 719
11. INDUSTRIA, de Hacegawa Kumataro, en la calle San Pedro 52

B. EN LA HACIENDA TUMÁN

12. Tienda de la familia Maoki, en la calle Japonés

C. EN MOTUPE

13. Tienda de familia Yanagui, en la calle El Orden

D. EN CAYALTÍ

14. Tienda del comerciante Takaki Saju

E. FERREÑAFE

15. Tienda de Roberto Nakasaki
16. Tienda de Héctor Sakuma. También negocio de transporte.
17. Negocio de Carlos Kawahara

La lista anterior se refiere a las principales casas comerciales que tenían los inmigrantes japoneses. Además de los mencionados, había numerosas tiendas pequeñas (de venta al detalle) y restaurantes, que también fueron cerrados. El blanco principal de las autoridades fue cerrar los negocios más importantes.



## 5. *Cierre del Colegio Japonés*

El Colegio Japonés, construido en Lambayeque, se había inaugurado el 10 de agosto de 1933. Ante la inminencia de la confiscación estatal, la Sociedad Japonesa en Chiclayo decidió convertirlo en el Colegio Peruano-Japonés, nombrando como director a un profesor norteño apellidado Bustamante.

El colegio de todas maneras fue expropiado en 1942. De ahí pasó por varias manos. En un momento fue entregado a la Sociedad de Obreros. Después fue arrendado por el Estado a dos colegios nacionales, el colegio de primaria 11004 y el de educación inicial 002. Ambos fueron alquilados por una suma simbólica.

Existen registros públicos en que se demuestra que ambos locales pertenecen a la Sociedad Japonesa de Chiclayo. Los miembros de dicha institución esperan que los devuelvan. Mucho esfuerzo les costó a las anteriores generaciones de inmigrantes.

## 6. *Cierre del local de la Sociedad Japonesa de Chiclayo*

El local de la Sociedad Japonesa de Chiclayo, también fue cerrado. Tal como hemos podido apreciar en la relación de deportados, la mayoría de los principales dirigentes fue expulsada del país.

## 7. *Destino de los deportados*

Los deportados fueron llevados a campos de concentración en Estados Unidos. Consideramos de mucha importancia llegar a conocer qué pasó con los deportados y sus familiares. Resulta difícil, por ahora, conseguir información. ¿Qué ocurrió con ellos luego de salir de los campos de concentración en Estados Unidos?

Hemos avanzado en obtener alguna información al respec-

to, principalmente por fuentes orales. De manera sintética presentaremos algunos datos.

Al concluir la Segunda Guerra Mundial, los deportados tomaron diversos rumbos: una parte regresó al Perú, un grupo viajó al Japón y algunos permanecieron en Estados Unidos.

Veamos algunas referencias:

- a. Inmigrantes que retornaron al Perú.- Fueron Rafael Uchiyama, Masao Nakagawa y Eizo Uehara
- b. Japoneses que volvieron a su tierra natal.- 1) Eikichi Sakoda, quien sufrió un accidente automovilístico en Estados Unidos y le amputaron una pierna, 2) Usaburo Maoki, que falleció en Japón, y 3) Muneichi Uchiyama; Muta Mongo, quien viajó a Nagasaki.
- c. Japoneses que permanecieron en Estados Unidos. La esposa del señor Maoki y sus cinco hijos se quedaron en California. También quedó en Norteamérica Saburo Ushida.

Nos falta obtener mayores informaciones del resto de los deportados. Los inmigrantes que retornaron al Perú no pudieron recuperar sus negocios. Tuvieron que empezar de cero.

#### 8. *Comportamiento de las etnias en Lambayeque durante la campaña antijaponesa*

El comportamiento de las etnias en Lambayeque fue diferenciado durante los momentos más críticos.

Los grupos étnicos que apoyaron a los inmigrantes fueron los indígenas y los negros. En mayor medida la población indígena respaldó de diversas formas a los inmigrantes perseguidos.

La etnia china tuvo distanciamiento y tensiones con los inmigrantes japoneses a partir del año 1937.

Los inmigrantes de origen europeo tuvieron conductas variadas. La mayoría permaneció pasiva. Sólo hemos registrado indicios del apoyo de una familia de hacendados a la represión contra una familia japonesa.

Respecto a la población mestiza, hemos constatado que no se registraron conflictos con los inmigrantes japoneses. Los mestizos en las ciudades formaban la clientela de los pequeños comerciantes y peluqueros en Chiclayo, Ferreñafe, Lambayeque y otros poblados.

Para una visión más precisa veamos algunos ejemplos

### 8.1. *Comportamiento de la población indígena*

La población indígena dio apoyo directo a los japoneses. Debemos tomar en cuenta que cerca de dos tercios de los varones casados habían optado por formar hogar con mujeres de raíces indígenas.

Los familiares de las mujeres protegieron a los japoneses. Cuidaron de sus hijos en momentos de persecución u hostigamiento policial.

Una experiencia importante ocurrió en Ferreñafe con el Sr. Chikao Nakasaki, quien fue protegido por amigos de la sierra de Lambayeque. El inmigrante japonés vivió entre los pobladores indígenas de Kañaris, que se caracterizaban por su habla quechua, su vestimenta de poncho, chullo y ojotas. Ellos protegieron a Nakasaki durante varios años. Con ellos volvió a desarrollar labores de agricultura. Cuando acabó la guerra se encaminó al seno de su familia. Una noche el señor Nakasaki tocó la puerta de su casa. Abrieron sus hijos menores y se asustaron. Vieron a un hombre con poncho, ojotas, chullo y un rostro curtido de frío. No lo reconocieron. Años después la comunidad japonesa, en mérito a sus sacrificios, lo designó Presidente de la Sociedad Japonesa de Chiclayo.

En la zona de Ferreñafe tuvo un papel destacado el inte-

lectual Alfredo García Urrutia, quien apoyo a los inmigrantes japoneses. En los momentos más difíciles fue considerado cónsul de los japoneses.

Hemos recogido en Tumán algunos testimonios de solidaridad con la familia Maoki, que durante el tiempo de residencia en dicho lugar estableció lazos de amistad. Recuerdan los pobladores que, cuando llegaron las noticias del cierre de negocios y deportaciones, los Maoki optaron por obsequiar sus pertenencias a sus amistades y vecinos de Tumán.

## 8.2 *La etnia negra ante la deportación de japoneses*

Los testimonios que hemos recogido en Zaña y Capote son positivos sobre los inmigrantes japoneses. En ambos lugares hasta el día de hoy viven descendientes de japoneses.

Einoshin Hamada, que radicaba en Zaña, tuvo muchas amistades. Al iniciarse las deportaciones y persecuciones, una familia de raíces negras le dio alojamiento y protección en una casa ubicada en el monte. Otro amigo le consiguió una partida de defunción. Para las autoridades estaba muerto, pero para los zañeros continuaba vivo.

Otro caso fue el de Sakoda, quien residía en Piura en plena situación conflictiva. Tenía una peluquería en Piura. Decidió retornar a Zaña para despedirse de sus hijos. Les dijo que se estaban llevando japoneses al extranjero y que en cualquier momento se los podrían llevar a él. Se despidió. Al poco tiempo fue detenido y deportado. Nunca más retornó al Perú.

## 8.3 *Los inmigrantes chinos frente a los japoneses en la coyuntura crítica*

Durante el periodo de la campaña antijaponesa, se agudizaron las tensiones entre inmigrantes chinos y japoneses. Hubo un ciudadano chino en aquellos tiempos que escribió artículos antijaponeses en un periódico local.



Los ciudadanos chinos tenían muchos negocios en Chiclayo y vieron con beneplácito cómo cerraban las casas comerciales de los japoneses.

Cuando se produjo la guerra entre China y Japón, en el año 1937, se agudizaron tensiones entre los inmigrantes de dichos países residentes en Lambayeque.

Lucio Antenor Hamada, hijo de un inmigrante japonés, contó en el año 1993 que, cuando él era niño, había algunos conflictos entre chinos y japoneses en la ciudad de Zaña. Cierta vez, cerca del mercado local, varios chinos trataron de agredir físicamente a su padre. *"No sabían que mi padre era especialista en artes marciales y que todos los días hacía prácticas en el corral de mi casa. El día de la pelea, bastantes amas de casa vieron cómo mi padre peleó contra los chinos y les ganó. Desde ahí todos respetaban a mi padre"*.

En el año 1994 entrevisté a un descendiente de inmigrantes chinos residentes en Cayaltí, quien narró la historia que circuló por los años 40 *"de que los japoneses comían carne humana"*. Este tipo de rumores se extendió a otras haciendas. Por ejemplo, en Pucala hemos recogido un relato similar, con ingredientes terroríficos. El relato indicaba que *"los japoneses hacían pozos con trampas para niños. Luego los cocinaban y los vendían en los restaurantes"*.

Estos relatos y rumores fueron hechos en aquellos tiempos con la finalidad de desprestigiar a los inmigrantes japoneses.

Estos rumores en un momento impactaron a algunas personas. Sin embargo, la gran mayoría de la población de Lambayeque que tenía relaciones directas con los japoneses les brindó su apoyo, pese a los rumores que circulaban.

#### 8.4. *Los inmigrantes europeos ante la deportación*

No hemos encontrado pruebas fehacientes de la participación de los hacendados ex patrones de los japoneses ni en la

campana que se desató en la década del 30, ni durante la deportación de los orientales.

Solamente existen indicios que en Tumán los administradores de la hacienda habrían apoyado las acciones contra los Maoki. Ello se habría debido a que la tienda de los Maoki le hacía la competencia al tambo de la hacienda. En segundo lugar, los antiguos hacendados les tenían cierta animadversión a los japoneses a partir de los sucesos del año 1907. Pero no hay pruebas fidedignas sobre el tema tratado. Nuevas investigaciones permitirán aclarar el asunto.

En todo caso la actitud de la mayoría de los propietarios de las grandes haciendas azucareras fue pasiva en el período crítico que atravesaron los inmigrantes japoneses durante la Segunda Guerra Mundial. Ya hemos visto que después del año 1923 (al concluir los contratos de los japoneses) hubo un cambio de actitud de ciertos hacendados frente a los inmigrantes japoneses especializados en servicios de la casa-hacienda. Adoptaron una posición paternalista frente a algunos japoneses e inclusive se convirtieron en padrinos y compadres de ellos.

Para los "barones del azúcar" y el conjunto de la oligarquía lambayecana, la presencia japonesa no significó un peligro económico. El poder de los terratenientes en aquella época era inmenso. Sus propiedades abarcaban diversas actividades en el campo y en la ciudad. En Lambayeque sólo unos pocos inmigrantes japoneses lograron un nivel económico significativo, pero aun así no alcanzaban el poderío de la aristocracia local. La presencia de europeos fue heterogénea en Lambayeque en los años 40. Algunas cifras que nos ofrece el censo son útiles para apreciar la presencia de los nuevos inmigrantes europeos.

En el censo de 1940 había 148 inmigrantes europeos. De ellos había 47 españoles, 46 italianos, 24 alemanes, 17 franceses y 14 rumanos.

Según nuestras indagaciones, no hubo conflictos entre estos nuevos inmigrantes europeos y los japoneses durante el periodo crítico de la Segunda Guerra Mundial.

Como dato significativo señalaremos que existen referencias sobre inmigrantes alemanes e italianos que también fueron despojados de sus negocios. El motivo era que a nivel internacional los aliados estaban contra el Eje (japoneses, alemanes e italianos). Aquí en el Perú tal contradicción se convirtió en un conflicto interno. Y en Lambayeque las medidas gubernamentales afectaron el quehacer económico de japoneses, alemanes e italianos. Ninguno de ellos tenía algo que ver con las acciones bélicas que se desarrollaron en otras latitudes y en las que participaban diversos ejércitos. Ellos en Lambayeque desarrollaban una vida laboriosa y pacífica. Su esfuerzo los había llevado a desarrollar negocios e industrias en la ciudad de Chiclayo, que estaba en pleno proceso de crecimiento urbano y comercial.

Es interesante la imagen que da de Chiclayo el escritor Juan Barturén al concluir la guerra. Dice Barturén:

*"Han desaparecido varios establecimientos de súbditos japoneses, alemanes e italianos cuyos propietarios -salvo muy contadas excepciones- no retornaron a la ciudad." (Véase revista Firruñap 1969 N° 27 p. 29)*

La referencia anterior nos da pistas sobre la dimensión que alcanzó la repercusión del conflicto internacional en el seno de la sociedad lambayecana y el mundo de los negocios.

#### 9. *El año del desenlace: 1945*

Cuarenta y seis años habían transcurrido desde la llegada al Perú de los primeros contingentes de inmigrantes japoneses. Llegaron llenos de ilusiones en el barco japonés "Sakura Maru". Décadas después, en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial, 1.771 japoneses fueron deportados a los campos de concentración de Estados Unidos, numerosos negocios de la

colonia fueron cerrados, sus colegios clausurados y muchos fueron perseguidos.

En el departamento de Lambayeque las medidas contra los japoneses también fueron extremas. Cuarenta y cinco ciudadanos japoneses fueron deportados. Los negocios principales de Chiclayo, Ferreñafe, Tután, Motupe y Cayaltí fueron cerrados.

En Lambayeque el panorama era crítico para los inmigrantes japoneses que tenían hijos. La vida familiar fue afectada. El problema principal era la supervivencia y mantener la libertad. Muchos estaban fugitivos. Los controles sobre ellos eran excesivos.

A todos los problemas anteriormente mencionados se sumaron en el año 1945 nuevas angustias. Para los inmigrantes que residían en Lambayeque, había ansiedad por conocer el desarrollo de la guerra, puesto que tenían familiares en el Japón.

Dos grandes tragedias ocurrieron en el Japón en 1945: a) la batalla de Okinawa y b) las bombas atómicas lanzadas por el Gobierno de Estados Unidos sobre Hiroshima y Nagasaki.

La sangrienta batalla de Okinawa duró desde el 1 de abril de 1945 hasta el 23 de junio de 1945. En ella murieron 110.000 soldados norteamericanos (véase revista *Puente* agosto/setiembre de 1981).

En agosto de 1945 estallaron las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, causando millares de muertes.

El día 2 de setiembre de 1945 se rindió el Japón. El balance global de los muertos entre civiles y militares fue de 1'800,000 personas.

Finalmente los inmigrantes japoneses, ante la derrota de su país de origen, se preguntaban qué había pasado con sus fa-



miliars residentes en su tierra natal. Y aun más, ¿qué había pasado con los deportados?

En la relación que nosotros hemos encontrado de los residentes en Lambayeque había personas nacidas en Okinawa, Hiroshima y Nagasaki.

Residentes en Lambayeque, naturales de Okinawa fueron las personas de apellido Uehara, Kanashiro, Nakashiro, Shimaburo, Nakaganeku y Arakaki. Inclusive algunos de ellos figuraban entre los deportados, como Eizo Uehara, Naganeku Shinei e Higa.

En el periodo crítico de la Segunda Guerra Mundial residían en Lambayeque 24 inmigrantes originarios de Hiroshima y seis inmigrantes procedentes de Nagasaki. Ellos recibieron con dolor indescriptible la noticia de las bombas atómicas que había estallado en sus pueblos natales.

Cuando el 2 setiembre de 1945 se produjo la rendición de Japón y la noticia fue transmitida a nivel mundial, muchos inmigrantes japoneses residentes en Lambayeque no podían creer que ello fuera cierto.

En esas circunstancias descendió de las alturas de Kañaris a la costa Chikao Nakasaki, vestido con poncho, chulo, chullo y ojotas, tal como hemos descrito anteriormente. Además de encontrarse con su familia, que residía en la ciudad de Ferreñafe, retornó para rearticular a sus connacionales que estaban dispersos y poder revivir la Sociedad Japonesa de Chiclayo.

#### 10.- *Temas de debate respecto a la campaña antijaponesa (1930-45)*

Existe una literatura que subraya los argumentos e ideas que sostuvieron autoridades, políticos y escritores de Estados Unidos y el Perú contra la "amenaza japonesa" o el "peligro amarillo". Dichos argumentos influyeron en el Gobierno Perua-

no para tomar medidas contra los inmigrantes japoneses a partir de los años 30.

En esta sección queremos discutir algunos de los argumentos empleados en la campaña antijaponesa, a partir de la evaluación del proceso de inmigración de los hijos del Imperio del Sol Naciente al departamento de Lambayeque. Partiendo del análisis de la presencia japonesa en Lambayeque es que abordamos la crítica a los argumentos empleados contra la minoría étnica indicada.

Los argumentos que analizaremos son de tres tipos: a) raciales, b) económicos y c) acusaciones de militarismo en el seno de los inmigrantes.

### 10.1 *Elementos raciales y culturales de la campaña antijaponesa*

Entre los argumentos principales que se plantearon estuvieron los siguientes: a) en el plano cultural existe una "amenaza racial" japonesa, b) hay inasimilabilidad de los japoneses y c) existe una tendencia endogámica de la comunidad japonesa en el Perú.

Nuestro estudio sobre las tendencias y características de la inmigración japonesa en Lambayeque nos demuestra lo siguiente:

En primer lugar, un significativo sector de los inmigrantes japoneses varones (dos tercios) se casó con mujeres norteñas y mestizas de la región. Tuvieron hijos y se integraron al mundo familiar y local. Debemos recordar que las familias de la región se caracterizaban por ser extensas.

Si bien los japoneses hicieron esfuerzos por conservar sus tradiciones culturales y crearon instituciones para ello, también es cierto que se dieron relaciones interculturales. Tenemos que diferenciar dos sectores. Un grupo de aproximadamente de 31 parejas de connacionales, principalmente radicadas en Chiclayo, estuvo altamente cohesionado en torno de sus cos-

tumbres y valores tradicionales, pero un alto porcentaje que se radicó en diversos lugares del departamento se adaptó a las culturas locales.

Inclusive las familias constituidas por parejas de japoneses sostuvieron relaciones amicales, vínculos de compadrazgo y tratos comerciales con pobladores de la región. No se pudieron convertir en una isla étnica por la diversidad de lazos culturales, económicos y afectivos que desarrollaron con la población.

Respecto a la endogamia, nosotros constatamos que fue parcial en Lambayeque. Por parte de las mujeres inmigrantes, sí hemos verificado que la totalidad de mujeres se casó con japoneses en Lambayeque, pero no fue así con los varones, tal como hemos visto anteriormente.

La mayoría de los estudios hechos sobre los inmigrantes japoneses no trata el tema de las relaciones conyugales de japoneses con peruanas. En diversos censos realizados en el país constatamos que el porcentaje de mujeres inmigrantes fue menor. La proporción varía según los departamentos y ciudades, pero siempre hay una mayor presencia de varones en todos los lugares. El censo de 1940 arrojó un total de 17.638 inmigrantes japoneses, de los cuales 11.744 eran varones y 5.854 mujeres. Prácticamente sólo un tercio de la población de origen japonés era de sexo femenino.

Una de las preguntas que nos hicimos al iniciar esta investigación fue ¿qué pasó con los inmigrantes que no se casaron con mujeres japonesas? ¿Se establecieron relaciones amorosas y conyugales entre japoneses y mujeres norteñas? La conclusión de nuestro trabajo es que en Lambayeque aproximadamente dos tercios de inmigrantes se casaron con mujeres norteñas.

El tema que estamos planteando al debate deberá profundizarse con nuevas investigaciones sobre la presencia japonesa en los diversos departamentos del país.

## 10.2. *El argumento del poderío económico japonés*

En este punto no nos vamos a referir al desarrollo económico del Japón, puesto que existen diversos trabajos sobre ello. En este trabajo básicamente nos interesa conocer el grado de acumulación económica de los inmigrantes japoneses en Lambayeque.

Ya hemos visto los sacrificios que pasaron los primeros inmigrantes en las haciendas azucareras de Lambayeque. Además de la opresión económica, padecieron del racismo de los hacendados. Ello no quedó ahí, fueron afectados también por las epidemias locales.

Los inmigrantes japoneses trataron de garantizar su supervivencia y mejorar su situación económica. Ellos hicieron ahorros y pasaron privaciones para acumular un pequeño capital y convertirse en comerciantes. En la década del 30 sólo el 10% de los inmigrantes japoneses habían alcanzado un nivel mediano en la estratificación social de la región. Aproximadamente había diez casas comerciales de inmigrantes japoneses con ingresos significativos.

Había un alto porcentaje de pequeños negocios (bazares, restaurantes, tiendas de abarrotes, peluquerías). Ya hemos visto que en la década del 30 se configuró una estratificación económico-social al interior de la colonia japonesa en el departamento de Lambayeque.

Anteriormente hemos señalado que pocos japoneses alcanzaron un nivel significativo en la economía regional. Pese a ello, sus ingresos no significaban un peligro para los "barones del azúcar". Estos últimos tenían cientos de hectáreas de terrenos, maquinaria y diversificación de sus actividades económicas.

La aristocracia local tenía poder económico y político a nivel regional y nacional. Los comerciantes japoneses en la región no significaban un peligro para ellos.



No todos los inmigrantes alcanzaron prosperidad económica. Debemos recordar que todavía en la década del 40 había empleados, obreros y domésticos de origen japonés. Debemos tener en consideración que una parte significativa de este personal que tenía labores subordinadas murió de tuberculosis. De otro lado los ingresos económicos de la mayoría de los peluqueros nunca fueron altos. En nuestras estadísticas el 44% de las defunciones de peluqueros de 1916 a 1945 se debió a la tuberculosis. La instalación de una peluquería no implicaba mucho capital, por ello había una alta cantidad de peluqueros japoneses en Lambayeque. Para el año 1923 nosotros hemos contado 58 peluqueros. El volumen de negocios de este tipo hacía disminuir los ingresos de cada uno de ellos.

En síntesis, con mucho sacrificio un 10% de los inmigrantes japoneses logró tener ingresos significativos, pero no tan altos que pudieran generar peligro económico para las élites de poder local. A nuestro criterio la gran mayoría de los comerciantes japoneses en Chiclayo tenía solamente pequeños negocios.

Es necesario reconocer que el esfuerzo de los inmigrantes japoneses por convertirse en comerciantes significó para ellos un triunfo moral y una afirmación de su dignidad humana, porque pudieron abandonar el yugo de las haciendas y realizar un trabajo independiente.

El argumento del "poderío económico" japonés tuvo sus consecuencias en Lambayeque. La mayoría de los negocios de japoneses fue cerrada. Los dueños de las principales casas comerciales fueron deportados y muchos otros fueron perseguidos. La evaluación de la acumulación económica de los inmigrantes japoneses en Lambayeque nos lleva a demostrar que el argumento resulta deleznable y no justifica las medidas que se tomó contra ellos.

### 10.3 *El argumento del armamentismo y militarismo de los japoneses inmigrantes*

Otro argumento esgrimido contra los inmigrantes japone-

ses fue que tenían armas escondidas y que inclusive tenían en Chimbote piezas escondidas de un avión. También circuló el rumor de que los inmigrantes japoneses proyectaban atacar zonas estratégicas de la costa peruana. Estos rumores cobraron fuerza en Lima durante la Segunda Guerra Mundial.

Para el caso de Lambayeque, nuestros estudios demuestran que no hubo hallazgos de armas.

Recogiendo testimonios en los lugares donde residían algunas familias deportadas, hemos podido confirmar que varias acusaciones eran falsas.

En el caso de la familia Maoki, las autoridades hicieron correr el rumor de que en las noches había ruidos extraños en su domicilio. Se decía que tenían probablemente un radio transmisor. Con el tiempo se descubrió que ello era falso y que se trataba de un operario que en las noches empleaba una máquina artesanal para hacer fideos.

Otro caso fue el de Kanno Sadahashi, en Ferreñafe, de quien la policía sospechaba que transmitía mensajes secretos. La historia real es que Kanno trabajaba de peluquero y además era aficionado a la pintura. Para atraer clientes solía pintar y exhibir imágenes satíricas. Pintaba a presidentes y autoridades caricaturizándolos. Les ponía defectos en el rostro. A algunos los pintaba bizcos, por ejemplo. La policía creía que en cada pintura había mensajes en clave.

Le decomisaron cerca de 200 láminas; además tenía que presentarse semanalmente a la Prefectura a reportarse.

Luego se dio el caso de un agricultor japonés que usaba algunos instrumentos agrícolas. Fue considerado "especialista en cartografía" y tuvo también que acudir periódicamente a la Prefectura.

Algunos inmigrantes japoneses presentaron argumentos irrefutables que confirmaba a la policía que no tenían senti-

mientos antiperuanos. Uno de ellos demostró el recorte de un periódico del año 1910, en el que aparece la noticia de que varios japoneses se habían inscrito como voluntarios para defender al país en caso de un eventual conflicto con el Ecuador. Este fue el caso de Manzó Miyakawa. Con este argumento pudo librarse de ser deportado.

Sobre estos temas hay diversidad de testimonios y anécdotas.

Si retrocedemos la página del tiempo y llegamos al período de la Segunda Guerra Mundial, nos encontramos con algunas escenas que parecen "ficción política". Después de cuatro décadas de sacrificio en el Perú, luego de intensas jornadas de trabajo, primero en el campo y luego en las ciudades, los inmigrantes japoneses hicieron nuevas familias y tuvieron hijos. De pronto, de la noche a la mañana, estos pacíficos personajes fueron transformados en hombres peligrosos, satanizados y perseguidos. Había una Guerra Mundial que ellos no propiciaron, pero sin embargo fueron atacados y vilipendiados en nombre de ella. Fueron acusados en Lambayeque de antropófagos, espías, de ser "jefes militares ocultos". En aquellos tiempos tales acusaciones tuvieron sus efectos.

Ahora con el tiempo algunos relatos pueden causar hilaridad, como la requisa de las caricaturas de Kanno, bajo el argumento de que eran mensajes secretos. En aquellos tiempos hasta lo cómico se volvía serio.

#### 10.4 *Nuevas interpretaciones*

Resulta positivo que en Estados Unidos hayan surgido algunos intelectuales que desde su propio punto de vista han tratado también de descubrir la verdadera historia de las deportaciones. Ellos también han cuestionado los argumentos empleados contra los inmigrantes japoneses.

Hay varios autores que desarrollan nuevos enfoques, como Harvey Gardiner y Edward Barnhart, sobre la problemá-

tica de los inmigrantes japoneses. En un interesante trabajo la historiadora June Kodani presenta argumentos que cuestionan las ideas principales de la campaña antijaponesa. Veamos la interpretación de June Kodani:

*"Barnhart ahonda en volúmenes de información sobre la historia legal de Latinoamérica y expone las intrincadas argucias legales empleadas por las autoridades peruanas y norteamericanas para privar a los peruanos-japoneses de sus derechos ciudadanos y propiedades, ostensiblemente por razones de seguridad. Su análisis de la información desclasificada del Departamento de Estado y justicia (EE.UU.) le permitió llegar a la conclusión de que 'de parte de Perú el programa fue grandemente animado por el prejuicio antijaponés y la oportunidad de apoderarse de propiedades'...".* A similares conclusiones llegó John K. Emmerson, funcionario del Foreign Service de los Estados Unidos y encargado de la implementación del programa. Sus memorias *The japanese thread* (1978) da por vez primera detalles sobre las operaciones, ausentes en los documentos de la embajada de los Estados Unidos en Lima. Emmerson admite *"no encontramos evidencia relevante de actos de sabotaje, subversión o espionaje..."* y concluye que la histeria de guerra que envolvió al personal diplomático en el Perú dio lugar a la *"explotación del prejuicio, odio, emoción y codicia"* (Kodani, 1986: 219-220).

Estos nuevos enfoques son importantes, ya que cuestionan los argumentos empleados contra los inmigrantes japoneses radicados en el Perú.

Es importante que con el correr del tiempo se sepa la verdad de lo ocurrido en la coyuntura crítica de la Segunda Guerra Mundial. En dicho periodo se cometieron injusticias contra los inmigrantes japoneses que trabajaban pacíficamente en el país.



## FUENTES

### I. FUENTES PRIMARIAS

#### 1.- *Archivos*

Archivo de la Prefectura de Chiclayo. Padrón de Registro de Extranjeros. Libros 1 y 2.

Archivo Departamental de Lambayeque. Padrón de Extranjería. Libro 1924-1930.

Registro de Defunciones. Municipalidad de Chiclayo (1916-1950).

Archivo de la Parroquia de Zaña. Registro de Matrimonios y Bautizados 1900-1940.

Censos Nacionales de Población. Años 1876 y 1940.

### II.- FUENTES ORALES

Takeaki Uchiyama. Inmigrante del Japón del periodo previo a la guerra. Residente en la ciudad de Chiclayo. Entrevistas hechas en los años 1994 y 1995.

Martha Uchiyama Tacayama, nisei. Entrevistada en 1994 y 1995. Chiclayo.

Mokoto Nakasaki, Presidente de la Sociedad Japonesa de Chiclayo. Entrevista del año 1994.

Alfredo Itabashi Núñez, entrevistado el año 1995

Director de la Escuela de Música de Chiclayo.

Luis Abelardo Takahashi Núñez. Entrevistas de los años 1995 y 1996. Residente en Zaña.

Juana Rosa Miyakawa. Entrevista del año 1981.

Jorge Castro Kikuchi, profesor UNPRG-Lambayeque, entrevistado en 1995.

Segundo Sakoda Larrea, entrevistado el año 1995 en Lambayeque.

Asunción Sakaoda Campaña. Entrevista del año 1995 en Lima.

### III. BIBLIOGRAFÍA

Bachman, Carlos.

1921. *Monografía del Departamento de Lambayeque*. Imp. Torres Aguirre. Lima

Barturen Dueñas, Juan

1969 "Chiclayo en tres momentos". En: *Firruñap* 1969 N° 27.

Basadre, Jorge

*Historia de la República del Perú*. Edit. Universo. Tomos VII, VIII y IX. Lima.

Bonfiglio, Giovanni

1968 Introducción a Estudio de la Inmigración Europea en el Perú. Seminario de población Inmigrante. Tomo I.

Flores A. -Burga M.

1979 *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática*. Ediciones Rikchay-Perú. Lima.

Gardiner, H.

1986 *Pawns in Triangle of hate, the peruvian Japanese an the United States*. University of Washington Press.

Iida J.

1986 "El primer contingente de inmigrantes japoneses". En:

Primer Seminario de Poblaciones Inmigrantes.  
Concytec. Tomo 2, 223-251. Lima.

Ito-Goya

1974 *Inmigración Japonesa en el Perú* Shimpo, S.A.

Kishimoto, Elena

1979 *Tradiciones y costumbres de los inmigrantes japoneses en el Perú*. UNFV. Lima.

Klaren, Peter

*La formación de las haciendas azucareras y los orígenes del Apra*. IEP. Lima.

Kodani J.

1986 "La amenaza' japonesa en los escritos sobre la inmigración". En: Primer Seminario de Poblaciones Inmigrantes. Tomo 2, 205-222. Concytec. Lima

Lausent-Herrera, Isabell

1991 *Pasado y presente de la comunidad japonesa en el Perú*. IEP. Lima.

Miranda Romero, Ricardo

1927 *Monografía general del departamento de Lambayeque*. Chiclayo.

1938 *El Japón de ayer y de hoy*. Edit. Talleres Gráficos Hermes. Lima.

Marimoto, Amelia

1979 1987 *Los inmigrantes japoneses en el Perú*. TEA. Universidad Nacional Agraria. Lima.  
*Población de origen japonés en el Perú: Balance de las fuentes de investigación*. Concytec. T-1 105-140. Lima.

Rivera Ayllón, Teodoro

1995 *En tierras de Chiclayo y el Señor de Sipán*. Gráfica Espinel. Lima.

Rodríguez Pator, Humberto

1995 "Asiáticos en el agro y pueblos costeros peruanos". En: *Debate Agrario*. CEPES/11-39. Lima.

Thorndike, Guillermo

1996 "*Los Imperios del Sol*". Una historia de los japoneses en el Perú. Edit. BRASA. Lima

## PERIÓDICOS Y REVISTAS

*La Prensa*. Lima. Mayo de 1940. En Hemeroteca de la Biblioteca Nacional. Periódico *La Época*. Ferreñafe. 4 de Noviembre de 1915 y 7-8 de Octubre de 1916.

Periódicos del Archivo Departamental de Lambayeque (1900-1940).

Revista *Puente*. Lima. Fundada por los hermanos Enrique y Alejandro Tamashiro. 1980-1984.

Revista *Centenaria*. Chiclayo 1935.

Revista *Tumán*. Cooperativa Tumán. Chiclayo. Sección Capacitación 31 de mayo de 1981.

Revista *Firruñap*. Año 1969. No. 27.



## La etnia de los penachés

Julio César Sevilla Exebio  
*Universidad Pedro Ruiz Gallo*

Este ensayo tiene el objeto de presentar una hipótesis: los territorios que hoy ocupan las comunidades campesinas de Inkawasi, Penachí, Colaya, Kañaris y Salas, comprensión hoy del departamento de Lambayeque, fueron habitados por una etnia llamada penachí, que resistió las acciones militares de los mochicas, caxamarcas e incas, quienes no llegaron a romper su unidad étnica.

El presente trabajo no llega a probar totalmente la hipótesis. Aún existen muchas preguntas por resolver. El aporte futuro de arqueólogos y lingüistas nos brindará mayores luces sobre esta etnia que ha logrado subsistir a las diversas oleadas de extirpación cultural. Quizá quien pueda leer este escrito se preguntará ¿cuál fue su forma productiva? ¿cuáles eran las características de su Estado?. Lamentablemente, carecemos de documentos para dar respuesta a estas preguntas; el encontrar los títulos de la comunidad de Inkawasi y de la hacienda Moyán nos brindará más interrogantes que respuestas, pero hemos querido dar a conocer estos escritos para que sean debatidos y quizá los especialistas, ya que mi oficio no es de la historia, puedan seguir las pistas y encontrar luces que hoy no distingo.

Quiero expresar mi gratitud a los comuneros que en diferentes etapas me permitieron vivir en sus pueblos y asimilar sus conocimientos, a los profesores, muchos de los cuales, extraños en un mundo que no comprenden, tratan de adaptarse e instruir; ellos son quijotes dentro de una sociedad que la mo-

dernidad está destruyendo y contribuyeron con sus interrogantes a dar forma a este trabajo.

Cuando iniciamos nuestro recorrido por los territorios de las comunidades campesinas de Inkawasi, Kañaris, Colaya y Penachí en busca de información para nuestro estudio *Persistencia cultural en el distrito de Inkawasi*, llegaron a nuestras manos la crónica de Miguel Cabello de Balboa, *Miscelánea Antártida*, y el artículo de Rondón Salas *Ferreñafe prehipánico*. Ellos mencionan que los territorios de la sierra lambayecana fueron habitados por unos indios llamados penachíes. No existía más información que unas líneas y en el transcurso del tiempo fuimos encontrando documentos comunales, relatos que no eran morfológicamente inca-mochica-caxamarca y restos arquitectónicos con técnicas peculiares. Hoy podemos decir que Cabello de Balboa y Rondón Salas tenían razón: la zona de sierra de la Subregión II Lambayeque fue habitada por un grupo étnico llamado penachí.

En cuanto a la categoría de etnia, existen dos conceptos que consideramos no excluyentes y nos permiten tener una visión de lo que tratamos de probar: *"Etnia (...) es la agrupación de individuos identificados por lazos de raza o nacionalidad (...) caracterizado por sus modalidades lingüísticas, culturales, con predominio de una de ellas (...) el concepto es empleado, a veces, en el sentido de tribu, y se utiliza también para sustituir al de raza"*.<sup>1</sup>

Otro sociólogo llega afirmar que el concepto de "etnos" se caracteriza por la unidad de raza y nacionalidad: *"los términos construidos con esta raíz deberían aplicarse exclusivamente a los grupos en que los lazos raciales y culturales están tan entrelazados que los miembros del mismo grupo ordinariamente no tienen conciencia de ellos y los extraños no especializados tienden a no hacer la menor distinción entre los mismos. Tales grupos son el producto ló-*

---

1 Ander-Egg; 1981 Diccionario de Trabajo Social, 8va. Ed. Madrid,

*gico de la evolución humana en condiciones de aislamiento y separación relativos”<sup>2</sup>*

La etnia penachí subsiste hoy dispersa en los territorios que corresponden a comunidades campesinas de Inkawasi, Penachí, Colaya, Salas, Kañaris, asimilada al mundo occidental. No ha perdido su identidad y requiere de una fuerza socio-cultural que le devuelva el orgullo de ser, de la fuerza telúrica que emerge de la profundidad del Ande y puede erigirse, en cierto momento, en el motor de la historia regional. No creo que requiera de un caudillo pero sí de una voluntad colectiva.

## II.- La etnia penachí

La etnia penachí surge en el período intermedio de la influencia Chavín y Huari y la expansión del Tahuantinsuyo llamado por los historiadores “estados regionales” (800-147 d.C.)

Los grupos que insurgen rompen con la aparente unidad establecida por los chavines. Aparecen patrones culturales locales, un nuevo tipo de organización definida geográficamente y una marcada unidad interna. Son grupos guerreros que tratan de autoafirmarse, brotan nuevas deidades y el culto a los muertos se acentúa. Se presume la existencia de diversas lenguas, pero es difícil precisar su distribución<sup>3</sup>.

A diferencia de otros estados regionales como Maranga, Moche, Nasca o Cajamarca, que deben su nombre a los lugares donde se descubrieron sus primeras expresiones culturales, la etnia penachí es citada en el año de 1586 por el sacerdote espa-

---

2 Pratt Fair Child, Henry; 1984 Editor; Diccionario de Sociología F.C.E., , IX impresión. México

3 Ravines, Roger; 1980 “Reinos y Señoríos locales en los Andes Centrales” 800 - 147 D.C.; En: *Historia del Perú* T II, Perú antiguo, Ed. Juan Mejía Baca, Lima. Matos, Mendieta, Ramiro; 1980 “Las culturas regionales tempranas”, en *Historia del Perú*, II; Perú antiguo. Ed. Juan Mejía Baca, Lima.

ñol Miguel Cabello de Balboa al escribir su crónica<sup>4</sup>. Este quizá sea uno de los pocos grupos étnicos con nombre propio.

### III.- La etnia penachí en las crónicas

El sacerdote Miguel Cabello de Balboa<sup>5</sup> relata que en las faldas de los cerros que circundan los territorios de Lambayeque vivían unos indios llamados los penachíes, grupo étnico guerrero que atacó al ejército incaico cerca de Jayanca. En represalia, los incas prendieron al cacique de Jayanca, de quien se pensaba estaba confabulado con los penachíes, y lo llevaron al Cuzco, donde estuvo confinado por muchos años. Al comprobarse su inocencia, fue absuelto. De regreso a Jayanca, muere en el camino. Los indígenas lo embalsamaron y lo trajeron en una litera, enterrándolo con gran pompa; junto a él llegaba su primogénito nacido en el Cuzco, por lo que fue llamado Cosco Chumbi, quien fue cacique de estos parajes.

El sacerdote Rubiños de Andrade<sup>6</sup> narra que Gregorio Gonzales de Cuenca en 1567 quitó a los morropanos el tributo de sal, algodón y ají que pagaban por la utilización de las aguas del río La Leche a los indios penachíes, presentes que son importantes tanto en la vida cotidiana como ritual. Según tradición costeña, el ají proporciona calor, fuerza, por ello debe acostumbrarse a los niños a comer ají: "*Para que adquieran valor y sean machos*".

Pero el ají no debe recibirse en la mano. Salvo en las comidas, se recibe en bolsas o alforjas. Los campesinos serranos, al servirse sus alimentos, ponen en la mesa un salero adornado con un toro tallado de pie. Lo llaman "torito" y para que la co-

---

4 Cabello de Balboa, Miguel; 1951 *Miscelánea Antártida*, UNMSM. Facultad de Letras, Instituto de Etnología. Lima.

5 Cabello de Balboa, Miguel, op. cit.

6 Rubiños de Andrade, Justo Modesto; 1936 "Sucesión cronológica o serie histórica de los curas de Mórrope y Pacora en la provincia de Lambayeque". En: *Histórica*, T X, entrega III, pags 289 - 363 Lima



mida sea aprovechada y nunca falte "por que es costumbre" lo colocan mirando la salida del sol. En este salero existe además un espacio tallado para poner el ají. Los brujos, para curar de las malas sombras y de los hechizos, hacen que el enfermo o sus ayudantes absorban por la nariz ají disuelto con olores acompañado de tabaco. Murra (10) ha demostrado la importancia de los tejidos y el algodón en períodos prehispánicos, tanto en las indígenas costeñas como serranas. En el siglo XVII se manifestaba que las indias: "*Son las que entretenidas diariamente en las hilazas, y tejidos de algodón, fabrican las finas y ordinarias colchas, tan apreciables en toda esta América; los trages de los anácos, y demás ropas propias, y de sus maridos, e hijos, las lonas de que hacen costalillos, alforxas, servilletas, manteles, paños, faxas y otras manufacturas rústicas*" (11).

Manifestaban que nunca se las vio desocupadas, pasaban hilando en diversas circunstancias. Hoy a la mujer andina lambayecana se la puede encontrar hilado por los caminos, en las asambleas de los clubes de madres, cuando conversa, etcétera. Posiblemente deben haber existido dioses protectores del ají, el algodón, la sal y lugares donde se los veneraban.

#### IV.- La etnia penachí en los títulos comunales

En los títulos de la comunidad campesina San Juan Bautista de Kañaris (12) leemos que en 1672 era cacica de esta comunidad doña Juana María Callaypoma, habiendo adquirido estas tierras por herencia. Su padre fue el mítico don Sebastián Callaypoma, cacique y gobernador de Penachí, Salas y del Común de Kañaris, por lo tanto, de la comunidad de Inkawasi, cuyo territorio en aquel entonces era propiedad de la comunidad de Kañaris.

En Colaya cuentan que: "*Un padre tuvo dos hijos, un hombre y una mujer, cuando murió el padre les dejó de herencia sus tierras. A la mujer le tocó Colaya y al hombre Penachí. Eran hermanos pero se paraban peleando. La mujer se fue con su gente, fundó la comunidad de Colaya y el hombre formó la comunidad de Penachí, y desde*

*ese momento no se pudieron ver, fueron enemigos. Antes hacíamos minga en Penachí, pero ahora la hacemos en Colaya, porque así acordamos"* (Octubre 12 1987-JCD).

Hasta el día de hoy existe conflicto entre ambas comunidades vecinas. El relato expresaría la formación de la comunidad de Colaya y el tronco común con Penachí.

En 1654 el común de Jayanca entra en conflicto con el común de Mochumí y las haciendas Batán Grande, La Viña, por las aguas del río La Leche. Los representantes del pueblo de Nuestra Señora de La Limpia Concepción de Mochumí dicen que ellos toman las aguas del río Cangana (Sangana) tanto para sustento (regar sus campos) como para beber, así como de otro llamado Janque. De ahí los pueblos de Jayanca y Pacora han tomado para los mismos efectos de estas aguas por más de 30 años.

Don Jerónimo Puyconsoli, cacique de Pacora, Jayanca y Mórrope, establecía relaciones recíprocas con los caciques de Guancabamba y Huambos. Éstos, por alianzas matrimoniales, posiblemente, llegaron a poseer la parte alta de las montañas que circundaban Jayanca. Al cacique principal Diego Gutiérrez de Facolla se le preguntó si conoció Guancabamba y qué tributos le daba su padre el cacique de Jayanca. Luego el Cacique de Jayanca se quejó de un brazo de un río que pasa a dos leguas de Jayanca (posiblemente el río Motupe) del cual riegan él y Facolla, para sembrar maíz o algodón. Pero en tiempos de verano la necesidad de agua es mayor y este río nace en las tierras de Caratache, cacique de Ulloa de los huambos, quien cuando quería no dejaba pasar el agua si no había una retribución<sup>7</sup> Posiblemente con ellos también intercambiaban agua por sal, algodón y ají.

Don Jerónimo afirma que ellos gozan de las aguas de la

---

7 Títulos de Propiedad de la Comunidad Campesina San Juan Bautista de Kañaris

acequia La Leche desde 1620, aproximadamente, que nace de una acequia que se llama Canchachala y de una quebrada llamada Janque y les pertenece desde la primera fundación del pueblo<sup>8</sup>; Mochumí solo goza de las vertientes. Las quebradas de Canchachalá y Janque fueron compradas por sus antepasados al cacique de Penachí, mucho antes de que los españoles hicieran su ingreso a estas costas, con presentes de sal, ají y piezas de ropa. Este tributo fue mantenido hasta la primera visita realizada por el doctor Cuenca<sup>9</sup>. En este documento ya no se habla de algodón, sino de intercambio de piezas de ropa. El intercambio textil fue muy apreciado en el período inca. Murra<sup>10</sup> dice que la: "*mita textil casi igualaba al trabajo agrícola, creando un segundo vínculo económico*".

Las prendas de vestir aparecen como el regalo principal y preferido en todo momento; aún hoy en las comunidades agrícolas de Monsefú, Eten y en las Pesqueras de Santa Rosa y San José, la novia, después del matrimonio religioso, regala al esposo alforjada y faja, a los cuñados y suegros paños, fajas e individuales, como una manera de demostrar la capacidad de trabajo que tienen las personas.

Rubiños de Andrade habla de "tributo" y en los títulos de la comunidad de Mochumí se dice que fueron comprados dentro de la lógica de la propiedad española. Tratan de explicar un elemento andino: la reciprocidad, que se da en los sistemas no monetarios y no es más que el intercambio de bienes y servicios de manera recíproca, que se da entre conocidos, con un determinado tiempo entre el período de prestación y devolución (ver Alberti y Mayer 1974).

Podemos esquematizar la reciprocidad así:

- 
- 8 Los nativos, al hablar de esta manera, están considerando la fundación del pueblo antes del arribo de los españoles.
  - 9 Bruming, Enrique; 1921 *Jayanca*, fascículo III, de *Estudios monográficos del departamento de Lambayeque*, Imprenta Dionicio Mendoza, Chiclayo.
  - 10 Murra, John; 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima.

Producto de Costa	Periodo de Cosecha	Características agrícolas de Produc.	R E C I P R O C I D A D	Producto de Sierra	Tiempo	Características
SAL	Invierno	En verano se deshace por exceso de humedad			A G U A	Invierno serrano que es el verano costeño.
AJÍ	siembra en verano y cosecha en invierno	Requiere clima seco no lluvia				

Producto de Costa	Periodo de Cosecha	Características agrícolas de Produc.
ALGODÓN O ROPA DE	en verano -otoño cosecha en invierno.	seco para cosecha, no lluvia..

Cieza de León <sup>11</sup>, refiriéndose a los lambayeques, dice: "En algunos tiempos contratan con los de la serranía, y tienen en este valle grandes algodones, de que hacen sus ropas".

Los tejidos, el ají y la sal se intercambiaban en la confluencia del río Sangana y Cauchachalá en el mes de setiembre, en el que se inician las lluvias en la sierra.

- 
- 11 Lecuando, Joseph; 1973 "Descripción del partido de Zaña". En: *Mercurio peruano* IX, Ed. facsimilar. 1966 Biblioteca Nacional del Perú, Lima.
- 12 Cieza de León, Pedro; *La Crónica del Per.*, En: *Crónicas de la Conquista del Perú*, colección Atenea, México.



Era antigua costumbre que cuando las aguas del río La Leche no traían agua, salían en procesión, por el lecho del río, las imágenes de San Pablo (de Pacora) y de la Virgen de las Mercedes de Mórrope. Al llegar a la confluencia de los ríos Canchachalá y Sangana, se decía misa y *"al momento venía el agua"*. Quizá esta costumbre recordaba el antiguo peregrinaje que hacían los caciques buscando intercambiar productos por agua; además, en la cabecera del Valle La Leche, en la comunidad de Inkawasi, se celebra la Virgen de las Mercedes, patrona de las aguas, y en la culminación de este Valle, cerca del mar, celebran la festividad de la Virgen de las Mercedes en Mórrope. Ambas son celebradas el 24 de setiembre, fiesta donde se pide agua. Aún hoy algunos brujos morropanos se bañan en la laguna tembladera (Inkawasi) con el objeto de estar protegidos. Cuentan los naturales que: *"En la laguna tembladera no podemos echar agua de mar por que se embravea, y tampoco podemos llegar agua de la laguna al mar porque este se vuelve loco"* (23-set-95 M.H.B).

Este relato expresaría la existencia de espacios diferentes, pero necesarios, duales, diferentes, pero coexistentes.

## V.- Los penachíos en otros escritos

En dos artículos escritos por Walter Saénz L., se afirma que ciertos manuscritos coloniales fueron elaborados con el fin de demostrar que tanto el río La Leche como el Taymi fueron construidos por sacerdotes españoles<sup>13</sup>. Saenz L.<sup>14</sup>, basándose en diversas investigaciones arqueológicas, comprueba que es-

---

13 En Ferreñafe existe una tradición : "El canal Taymi fue construido por el cura Alcozer. Mientras dirigía a los indios les decía '¡Kaymi!, ¡Kaymi!', que significa 'por aquí' y de ahí deriva la palabra 'taymi'". 'Kaymi' es una palabra quechua que significa 'camino'. El canal Taymi fue cerrado en su curso por diversos huaycos. Fueron los sacerdotes quienes se encargaron de abrir el cauce o trazar otro, entre los años 1560 y 1720, Lecuando en 1792 dice que 'taymi' significa río ancho.

14 Sáenz, Lizarzaburu, Walter 1981 "Antigüedad del río La Leche" y "El río La Leche en la colonia". Diario *La Industria* de Chiclayo, 15-17 de setiembre.

tos ríos datan de tiempos prehispánicos; lo mismo podemos decir del intercambio de productos entre el cacicazgo de Jayanca, Pacora y Motupe y los penachíes, que no fueron producto de una imposición colonial. Subsiste en este período porque los lazos y las relaciones de intercambio establecidas entre las diversas etnias en períodos precoloniales se convierten en una costumbre que es respetada por los indígenas. La institucionalidad española, a medida que construía su aparato de poder en los nuevos territorios conquistados, ve en este grupo rebelde un peligro para su expansión y decide erradicarlo.

Rondón Salas<sup>15</sup> afirma que los indios Penachíes poblaron Inkawasi hasta la parte media de Batán Grande, guardando en este lugar sus objetos de oro y plata. Las excavaciones arqueológicas recientes<sup>16</sup> han demostrado lo contrario: Batán Grande responde a una fase cultural costeña pero, suponemos, así como realizaron intercambios de productos con el Ecuador, es muy probable que intercambiaran con los penachíes. Recuérdese que Kañaris es un lugar donde existen abundantes vetas de minerales. No le faltó razón a Rondón Salas al afirmar que Inkawasi fue el lugar de residencia de este grupo étnico.

León Barandiarán<sup>17</sup> refiere que el río Lambayeque fue construido en 1567 con el apoyo de sacerdotes, con la única obligación de pagar al cacique de Penachí presentes de sal, ají y algodón. Pensamos que Barandiarán une una antigua tradición Mochica con su deseo de presentar a los españoles como constructores de estas portentosas irrigaciones, negando el legado prehispánico. Algunas afirmaciones de León Barandiarán parecen improbables. Por estos años, los españoles realizaban incursiones a territorios de los penachíes y estos respondían

---

15 Salas, Rondón 1960 "Ferreñafe Prehispánico", p. 7 - 13, en *Firruñafe*, Chiclayo.

16 Shimada A, Izumi y Carlos Elera; "Los hallazgos de Sicán". En: *La Industria*. 17 de enero de 1992.

17 León Barandiarán, Augusto, s/f "El río La Leche". En: *Cuadernos Chiclayanos*, revista de la Casa de la Cultura, Chiclayo.

con extrema fiereza, pero existía una relación de intercambio en el cacicazgo de Jayanca, Pacora y Mórrope y los penachies. El paso del agua es respetado, lo que parece haber sucedido es que el derecho de limpieas de acequias, que aún se realiza anualmente, no es acatado por la existencia de estas acciones guerreras, viéndose obligados a intervenir los sacerdotes; el trabajo de León Barandiarán prueba la existencia de la etnia penachí.

Don Francisco Cajo<sup>18</sup> contaba que antes del arribo de los españoles no existía comunidad ni hacienda, era un sólo pueblo. Cuando llegaron los españoles, crearon las haciendas y formaron las comunidades de Penachi, Kañaris e Inkawasi. Don Víctor Huamán dice que Inkawasi y Kañaris son una misma comunidad, recuerdo de la antigua unidad étnica en estos patricios serranos.

Las crónicas, títulos comunales y artículos llegan a probar la existencia de un grupo étnico denominado penachí cuyo territorio estaba ubicado en las montañas que circundan la costa lambayecana.

La etnia penchí, aunque no fue dominada por mochicas, caxamarcas e incas, asimiló los patrones cultural de estos y, quizá por diversas negociaciones o por acciones guerreras, pudo habitar un corredor de 50 kilómetros de ancho, donde tiene el control de las cabeceras del Valle La Leche.

Mochicas, lambayeques o sicanes establecieron relaciones recíprocas anuales con la etnia penachí en presentes de sal, ají y algodón, con el objeto de que discurran las agua a la parte baja del valle y no sean desviadas, todas, a las pampas de Salas. Una parte de estas aguas pasaba a irrigar las pampas de Salas. Por la quebrada Negra Huasi, puede apreciarse aún las acequias con paredes de piedras. Estas aguas llegaban a la zona de "apurlec", donde aún pueden apreciarse los canales,

---

18 Cajo, Francisco. "Entrevista", Inkawasi, 23 de setiembre 1986



cajones que antaño albergaron cultivos de ají, algodón, maíz, y frutales. Posiblemente las transacciones con estos habitantes son más antiguas que las sostenidas con los morropanos, jayancanos, pacoranos. Sobre la destrucción de los canales y su conversión en zonas áridas existe una leyenda panamericana que fue cristianizada después de la conquista. Relata que Jesucristo, vestido de pobre, los castigó por no haberles dado unas sandías, convirtiendo los campos en pedregales. Al norte se encuentra el cerro Juliana, en Olmos, y ahí se habla que la Virgen María los castigó por no darles agua. Una informante me decía que esto era verdad, porque los motupanos eran muy malos. Ella había visitado la Cruz de Motupe hasta 1975 y decía que los motupanos eran tan malos *"que no brindaban agua"*. Izumi Shimada habla de la existencia de una sequía que duró 30 años, que puede estar relacionada con la Leyenda de Naylamp, que dice:

*"Comenzo a llover (cosa que jamás habían visto en estos llanos) y duró este diluvio treinta días a los cuáles subcedió un año de mucha esterilidad, hambre"* (Cabello de Balboa).

Territorialmente, la etnia de los penachíes logró mantener su hegemonía en lo que hoy son las comunidades campesinas de Penachí, Colaya y en las ex haciendas de Janque, Moyán, Canchachalá, Laquipampa; parte del territorio de la hoy comunidad de Inkawasi fue dominada por los penachíes. Los incas se ubicaron en los territorios de la "parte alta" (2,200 m.s.n.m.) y los mochicas en la zona noreste. En la comunidad de Kanaris fueron vencidos por el ejército Kañar, que llegó del norte (Ecuador), quedando relegados a una pequeña franja.

Los penachíes no aceptaron la presencia de ningún invasor. Los combatieron, orgullosos de su etnia y de su cultura. Tuvieron que resistir heroicamente las diversas oleadas e impusieron condiciones a otros grupos étnicos. Es por ello que los españoles los consideraban un peligro para su estabilidad y decidieron arrasarlos. El ejército realista, comandado por don Diego de Morales, los destruye en 1570. Fue tal la matanza que los penachíes crearon la leyenda de *"que Penachí, significa Pena-*



*aquí, pena aquí por que dicen que los viajeros que llegaban a Penachí siempre veían sombras”*<sup>19</sup>. Otra versión dice que “penachí” significa “pena-aquí” porque la subida al pueblo es muy empinada y, pese a ser el camino corto, resulta tortuoso para el que no está acostumbrado<sup>20</sup>.

Según las concepciones populares, la pena o lugar donde penan es aquel territorio o lugar donde se ha producido una muerte violenta y la víctima o las víctimas no han recibido los auxilios de la religión cristiana. Esta leyenda parece ser la base sobre la cual se erige la persistencia del recuerdo penachí; en cuanto a la versión de la subida, parece ser una tradición creada en el presente siglo, ante la presencia constante del comerciante costeño.

En 1599 se crea la doctrina de Moyán, encomendada al cura Lorenzo de Zamudio. Tenía 415 indios tributarios<sup>21</sup>. Los indígenas, por intermedio del cacique de Penachí, reclaman ante las diversas instancias estos territorios. En el siglo XVII se producen dos fenómenos: las haciendas Moyán y Canchachalá son vendidas a las familias Gonzales y se dan las remensuras de las tierras de los indígenas, consolidándose territorialmente las comunidades de Salas, Penachí y Kañaris. La etnia penachí es dispersada territorialmente.

## VI.- Algunas características culturales de los penachíes

En estos lugares, recorriendo las diversas vertientes de agua, puede encontrarse influencia de Chavín expresada en los innumerables petroglifos, así como puede apreciarse los primeros cultos al sol, al puma y al cóndor. Alrededor de estos adoratorios se establecieron poblaciones que posteriormente crearon un patrón propio: la cultura penachí.

---

19 Entrevista a M.P.B., caserío Penachí, 24 de agosto 1986.

20 Entrevista a C.B.D., Penachí, 24 de agosto de 1986.

21 Salas, Rondón, op, cit.

En todos estos lugares, existen numerosas tumbas excavadas en las entrañas de los cerros, corredores sinuosos y peligrosos cubiertos por el manto de la leyenda. El culto a los muertos fue el principal. Actualmente, las tumbas mejor conservadas están ubicadas en sitios inaccesibles.

En el cerro de Andamarca (Inkawasi) en el sector Antiba, se encuentran tumbas excavadas, desde este lugar se domina el valle de Penachi y Salas.

En el caserío Saca (Inkawasi), en el cerro Tinchu, existen diversas tumbas, así como en el caserío Janque (Inkawasi) en el cerro Shupatullo y en el caserío Lanchaco (Penachí) en el cerro Colorado. En el caserío Laquipampa (Inkawasi), en el cerro Reloj se encuentran las tumbas mejor conservadas. Éstas son de varias formas<sup>22</sup>, algunas son de cuatro pisos, cada piso separado por vigas de madera cedro, con una división tejida con caña y cubierta con barro apisonado, las tumbas terminan en un techo triangular. En el primer piso tienen una abertura para las ofrendas. En otros casos utilizan las ranuras de las rocas para construir sus tumbas. También se encuentran pequeños adoratorios que representan caras de personas. En la boca depositaban las ofrendas. Éstas miden 1.10 metros de altura y 0.90 de ancho.

Los penachíes se enterraban en cuclillas mirando la salida del sol. Existe la creencia de que si no se hace así, morirá la familia. Eran cubiertos con mantos de lana de alpaca y amarrados con sogas de pasallo. Los mantos tienen pequeños dibujos geométricos a los costados y son de color negro y rojo. Llama la atención la proliferación de esqueletos de niños en las tumbas y el tipo de cráneo alargado con mandíbulas sobresalientes. Las tumbas se ubican en las partes más altas de los cerros. Ésto es solo un ejemplo, pero existen infinidad de tumbas y

---

22 Conocimos estas tumbas gracias a la información proporcionada por el recolector de huachuma (sampedro) don Pastor Meño, del caserío Laquipampa, quien en 1988 nos guió.

- construcciones civiles y militares esparcidas a lo largo y ancho del territorio que dominaron los penachíes.

Según relatos penachíes, del cerro surgió la vida. Ahí esconden sus tesoros y sus señores; éstos encierran la muerte y a su vez son portadores de la vida. Guardan a sus dioses, por ello son motivo de veneración y culto. Al interior del cerro se encuentran tres elementos básicos, que además son principios filosóficos de existencia: agua, viento y fuego; afirman que los cerros son volcanes que albergan estos principios existenciales. El cerro Penachí es volcán de viento, el cerro Andamarca es volcán de agua y el cerro Motupe es volcán de fuego, es por ello que en las tres masas pétreas existen adoratorios prehispánicos y hoy se han plantado cruces que originan las mas importantes peregrinaciones campesinas de la Subregion II Lamabayeque.

De no producirse la celebración anual de la fiesta, la cruz y el cerro pueden enojarse y ocasionar catástrofes. Por ejemplo, de no celebrarse la fiesta de la Cruz de Penachí, el viento puede destruir los cultivos; de la misma manera, esto puede suceder si la cruz no es subida el día convenido. La festividad de la Cruz de Andamarca indica al campesino si el año está atrasado o adelantado. Si el cerro está cubierto de nubes el año es bueno, pero si el cielo conserva la limpieza y brilla el sol, el año agrícola se prevé como seco.

En los lugares de influencia penachí, los relatos tratan de un héroe cultural que aparece, funda pueblos y desaparece. Nadie lo puede describir, actualmente está cristianizado y recibe el nombre del "Santo Padre", pero suponemos es un héroe cultural de la etnia penachí. Pasados los 2,200 m.s.n.m., este héroe se diluye y aflora el recuerdo del inca. En diversas versiones, la más conocida es la de Inkarrí<sup>23</sup>.

---

23 Sevilla Exebio, 1991 "El mito de Inkarrí", En: Dominical del diario *La Industria*. Año XIX, # 1102 - 15 de diciembre de 1991.

Un notable amauta en Inkawasino contó la siguiente versión:

### EL SANTO PADRE

CS.- Don Mariano, ¿cómo se formaron estos pueblos?

Mariano de la Cruz .-El Padre los fundó

CS.-¿Quién fue el Padre?

MC.-El Padre fue nuestro señor.

CS.- ¿Cómo era?

MC.-Nadie lo sabe porque no se le podía ver la cara, brillaba como el sol, el Padre cada año venía a ver estos lugares, el Padre venía a ver al Cristo de Yanahuanca y de ahí se pasaba a Motupe y luego regresaba a Andamarca, llegaba donde la crucesita y veía que las reses estuvieran marcadas. Cuando recién llegó pasó por una loma y se le cruzó un cuy, a ese lugar le puso Saca [en quechua saca significa cuy]; vino acá y aquí en la plaza estaba un montoncito de cancha, un puñadito de cancha, a este lugar le puso Canchachalá [en quechua, lugar donde hay cancha]; siguió y ya anochecía, entonces dijo 'este sitio se llamará Amusuy [en quechua 'está anocheciendo'], de ahí le puso el nombre al sitio, pasó a otro lugar y encontró a una oveja dentro de una casa y le puso Uchahuasi; y de ahí paso a Huancarrumi, y así le puso porque encontró una piedra echada en la loma; de Huancarrumi pasó a Ayamachay y así le puso porque encontró un muerto parado en una cueva, entonces la gente le comenzó a decir a ese lugar Ayamachay; pasó a Oyorpampa y le puso así porque encontró a un hombre y a una mujer haciendo la cuestión; por eso le han puesto Oyorpampa. El hombre estaba ofendiéndola. De ahí no sé, el nombre de los sitios los ha puesto nuestro Padre.

INFORMANTE: MARIANO DE LA CRUZ FLORES, fallecido en 1992.



La descripción es la de un dios que al llegar por vez primera funda el pueblo. No menciona al poblado de Laquipampa, donde se encuentran las ruinas más importantes de la etnia, posiblemente este dios sea chavinoide. En una piedra cerca del terreno de Pedro González, en Moyán, se encuentra dibujado este personaje. Es un hombre con cara de sol rodeado de varias personas y animales (ver dibujo 04).

El dios crea dos penachíes, recorre los cerros, Yanahuanca (volcán de viento) y Motupe (volcán de fuego). En ambos existe la tradición de que el fraile Guatemala (versión moderna del dios, creado entre 1870 y 1900) talló en madera de huayacán unas cruces que salvarían a los pueblos. Guatemala se trasladaba volando entre cerros que están separados por más de 80 kilómetros. En ambas localidades el 7 y 22 de agosto se celebran las fiestas religiosas más importantes del norte peruano: las de las cruces del Cerro Chalpón, la Cruz de Penachí; además el dios creador llegaba al cerro Andamarca, que es volcán de viento.

## CERRO YANAHUANCA

Es un cerro bien milagroso de Canchachalá. Todos los años van a velar, cuando se enferma el ganado, cuando está mal; se van a velar y se sana, y cuando se sana se van a velar de nuevo y le llevan los pelos de las vacas y de las ovejas, para que ya no se enfermen. El cerro Yanahuanca es un volcán de viento, por eso han puesto un Cristo para que lo sostenga; antes venía el viento en demasía y le pusieron cinco misas, de las cinco misas calmó el viento; el cerro Yanahuanca es un cerro criadero de vacunos, cada año aumenta la cría, el mismo cerro se empeña para que haya cría y le vayamos a hacer cría.

INFORMANTE: MARIANO DE LA CRUZ FLORES

## EL CERRO YANAHUANCA

Es el único cerro más alto, es más alto que el Chalpón, más bajo es Chacuaca; este cerro es bueno con la crucesita que

la bajan para Penachí; ya no hay otro cerro como el Yanahuanca, al lado está la laguna Hualtaco, esa laguna es buena, tiene sus reses, tiene cualquier cantidad de cosas, la misma laguna tiene ganado. Algunos enfermos se van a bañar, vienen de Mórrope, de todo sitio, algunos que saben de esto [los brujos] tienden sus mesas

INFORMANTE: PABLO DE LA CRUZ BERNILLA,  
CANCHACHALA.

El campesino cuando enferma su ganado le pasa una vela, va a la gruta de los cerros para prenderlas pegándole en las paredes de la cueva los pelos de las reses enfermas; en la primera versión es el cerro Yanahuanca el criador, en la segunda es la laguna Hualtaco, que se encuentra cerca del cerro Yanahuanca, y esto no solo tiene vigencia con las reses, sino con los venados. Así, cuentan que cada venado es marcado por los cerros.

### LA MARCA DE LOS VENADOS

Muchos cazadores temen llegar al número 25 de venados cazados. Si pasan de ese número pueden ser cazados por el diablo, porque dicen que el dueño de la manada ha dicho que una persona sólo debe de cazar 25 venados, más no debe; cuentan algunos cazadores que cuando uno ve una manada y ubica un colorado y si se atreve a balearlo y no lo mata, al cazador le viene la hemorragia de sangre y muere. El venado rojo es el pastor, es el mismo dueño, es el cerro y puede ser el diablo.

Cada cerro tiene su manada de venados y los marca, porque los cerros también marcan el ganado. La marca es un piquete en la oreja, puede ser un hueco, una rajadura. Cuando uno caza un venado sabe que es de tal o cual cerro. Los del cerro de Llamica tienen el piquete abajo; los de Congacha en otro sitio; los del cerro de Totoras lo hacen cerca del lóbulo; los del cerro Minas tienen la señal en la parte de arriba. Cuentan que Lorenzo de Lanchipampa se encontró con el colorao, lo baleó y

no le dio. Dos balazos y no le cayeron. Ahora está medio ciego. Ángel de Llamica se encontró con el colorao, no le disparó pero éste lo corneó y lo desmayó. Hasta ahora lo veo medio mal.

#### INFORMANTES: POBLADORES DEL PUEBLO DE INKAWASI.

El campo ganadero es simbólico, representa la curación. Estos cerros criadores de ganado velan por la salud no sólo de los animales sino de las personas. En la mesa de brujería el campo ganadero es de curación.

En cuanto al idioma, por informe personal de José Cajo Leonardo<sup>24</sup>, existen en la zona palabras de raíz quechua, aymara y palabras no identificadas. Nosotros afirmamos que son vocablos del dialecto penachí. Éstas serían las palabras: karwa [amarillo], chuplica [rojo], chiqllaw [verde], chumpe [marrón] trituru [preñada], entre otras; además hay diferencias fonológicas entre el habla de los habitantes de Canchachalá, Moyán, Laquipampa, Penachí y Cañaris -que nosotros afirmamos descendientes de los penachíes-, los habitantes de Marayhuaca, -de los que afirmamos que son descendientes de mitimaes incas- y los de Janque -que suponemos descendientes de los mochicas-. El quechua de los habitantes de Janque es cantado<sup>25</sup>. Con el transcurrir del tiempo en este espacio la lengua se ha homogeneizado, adquiriendo características peculiares. D. Shaver afirma que:

*“Entonces el origen definitivo del quechua lambayecano sigue siendo desconocido, los datos históricos, lingüísticos, como resume David Combs [1 986 : 69]”* sugieren que el quechua de Cajamarca -Cañaris es un miembro sumamente conservador de la división A [II] del quechua que antes de la conquista incaica

---

24 Informe personal de don José Cajo Leonardo, 1 VII 1990 Ferreñafe.

25 Estas ideas fueron tomadas de una conversación sostenida con don Hipólito Cajo Leonardo el 26 de junio de 1989, en Ferreñafe.

fue aislado de centros lingüísticos más innovadores. Luego fue influenciado por uno de los quechuas generales, probablemente del Chinchaysuyo<sup>26</sup>.

En los diversos lugares donde suponemos se desarrolló la etnia de los Penachíes se representa danzas como parte de las festividades religiosas, que no sólo son ritos *impetratorios*, sino presentan una visión de la historia.

En Inkawasi se representa "la danza" el 23-24 de setiembre [Virgen de las Mercedes], Corpus Christi [junio]; 8 de diciembre [Purísima Concepción]. La danza está compuesta por dos grupos: Danza Mayor [Byiju Danzakuna] y Danza Menor [Wamra Danzakuna], junto a ellos en espacios diferentes marchan los cickchus [nikshukuna] y los chapetones [chapitunkuna]<sup>27</sup>. Los nickchus representan al venado, una antigua deidad mochica sobre quien los inkawasinos tejen innumerables cuentos y leyendas<sup>28</sup>. El chapetón representa al hacendado. La Danza Mayor está compuesta por los casacas [kasaka] y los

---

26 Shaver, Dwight, 1992 "El quechua en Lambayeque en relación con las demás variedades quechuas" En *Estudios Etnolingüísticos II*, Documento de Trabajo # 23. Instituto Lingüístico de Verano; Yarinacocha, Pucallpa.

27 La ortografía del quechua la hemos tomado de Dwight Shaver, "Organización socio-política de las comunidades campesinas: El caso de Inkawasi", publicado en *Estudios Etnolingüísticos II*; ed. cit.

28 Los incahuasinos afirman que es lícito matar hasta 25 venados. Pasado este número, el dueño de la manada, que es el Diablo, se aparece y ocasiona la muerte o la locura. Este mito tiene origen prehispánico y se ha ido reformulando con el pasar del tiempo. Es de carácter panamericano, siendo conocido en El Salvador, México, Colombia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina. El investigador Rostislav Kinzhalov afirma en *El mito del origen del cacao*, estudio realizado en los pueblos mesoamericanos, que "este mito tiene la función de infundir la idea de pasar de la caza a la agricultura". Actualmente tiene la función social de establecer normas para la conservación de la especie y evitar la caza indiscriminada. Jiménez Borja en *Cuentos y leyendas del Perú* (1940) relata que para matar a un ciervo hay que pagar a los ancestros, a los cerros que los personifican. El sol simboliza del ciervo. En el mito americano analizado por Levi Strauss el ciervo vive en los límites de las tierras cultivadas, salvajes, pasa de los valles a las cordilleras, aparece durante la temporada seca y desaparece durante la temporada húmeda (citado en *Iconografía Mochica* por Annie Marie Hocquenhem).



chimúes [chimú], los casacas representan a los soldados, y los chimúes a la etnia Chimú. Todos tienen sus pares y se ubican a la derecha e izquierda.

El "mamita" [mamitakuna]<sup>29</sup> chimú repite una glosa que hemos identificado como palabras mochicas.

JAINA LLOQ, JAINA LLOQ

Chimuy kunaja  
Usuranjana  
Revolkankana

JAINA LLOQ, JAINA LLOQ

Entre los años 1783 y 1784 el prelado Baltazar Martínez de Compañón logró recopilar la letra de la tonada del chimú que dice:

---

29 Es la persona que dirige cada sección de la danza. Él es el símbolo del respeto y del orden, quien ordena descansar y se le tiene que pedir permiso para retirarse transitoriamente. El inkawasino, cañareño, penachano al dirigirse a una mujer la trata con mucho respeto, anteponiéndole a su nombre de pila la palabra "mamita". ¿Por qué quien conduce a un grupo de danzantes es un hombre y, sin burlarse, todos se dirigen a él como si fuera una mujer? Pensamos que este varón/mujer es el recuerdo de la estructura de poder de los antiguos ayllus matriarcales. Posteriormente se formaron las asambleas de ancianos, pero la función de la mujer anciana como consejera y símbolo del respeto y depositaria del sacrificio familiar siguió siendo importante; estas mismas funciones y roles continuaron vigentes hasta hace más de una década en las comunidades visitadas. Hoy día está en decadencia. La danza hace recordar a las comunidades la estructura que la tradición local considera importante para la subsistencia de la vida comunal. Este fenómeno es netamente andino y se encuentra dentro de lo que los antropólogos llaman relaciones hombre-hombre, hombre-mujer, mujer-mujer, mujer-hombre, que no son más que las expresiones de las "estructuras de poder" de los ayllus gobernados por los más ancianos, pero también se refiere a la forma de actuar, al genio, a la fuerza espiritual que se tiene para resolver los diversos problemas. Actualmente escuchamos las expresiones que recuerdan este fenómeno: "Esa mujer trabaja como hombre" o "parece hombre"; "ese hombre tiene genio de mujer" o "ése es una mujercita"; "siendo mujer se portó como un hombre". Estas expresiones se refieren a personas de cuyo sexo no se duda, pero sí de su fuerza espiritual para resolver problemas.

JA YA LLUN,JA YA LLOCH

un pocha tan muisle  
pecan jaya lloch

JA YA LLUN, JA YA LLOCH<sup>30</sup>

Creemos que en doscientos años el mochica "JA YA LLUN,JA YA LLOCH" se ha quechuizado en "JAI NA LLOQ"; muchas palabras han sufrido estas variaciones, por ejemplo la palabra mochica SEC [1600] se ha castellanizado en Serquén [1820], y la palabra mochica LOC [1620] se ha castellanizado en Lusfac [1845] y en 1860 esta palabra se escribía Lusfaque.

En Piura los integrantes de la "Danza de los Chimúes" cantan esta tonada:

A los chimus, chimus

YHON, YHON, YHON

a los chimus, chimus

YHON, YHON, YHON<sup>31</sup>

Es probable que el antiguo mochica LLOCH se haya castellanizado como YHON en la costa y quechuizado como LLOQ en la sierra.

La Danza Menor esta compuesta por los sombreros [sumriru], que representan a los mestizos; los turbantes [turbantes], que visten con licus, poncho y cubren su cabeza con una coronas construidas de carrizo que terminan en un pe-

---

30 La obra del obispo Martínez de Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVIII, Editorial Cultura Hispania del Centro Íbero Americano de Cooperación, Madrid 1978.

31 Puig, Esteban. 1985 *Breve Diccionario Folklórico Piurano*. Universidad de Piura, Piura.

nacho de colores: rojo, amarillo y verde. En la mano llevan una hachita de madera. La persona que los dirige recibe el nombre de Segunda Mamita Menor Turbante y toca una caja y un pinkullo. Representan al grupo étnico de los Penachís.

En el caserío Penachí, del 10 al 22 de agosto, se celebra la Fiesta de la Cruz de Penachí. El 21 de setiembre se realizan los homenajes en honor de San Mateo. En ambas fiestas se exhibe la Danza "Rojo y Blanco", acompañada por los danzantes negros, que representan a los soldados. La Danza "Rojo y Blanco" representa a la etnia Penachí y posiblemente tome el nombre de los colores patrios como una manera de resaltar el orgullo de oponerse a todo lo que signifique imposición española. Los danzantes blancos cubren sus cabezas con unos lienzos blancos, sostenidos por una corona cónica de carrizo, recubierta con hilos de colores. Visten ponchos rojos que cruzan sobre el hombro derecho, en sus manos llevan un muñeco de trapo que llaman conejo; los danzantes provienen del sector pueblo. Los danzantes rojos visten igual pero su indumentaria es de color rojo y provienen de las parcialidades de Huaratara y Pampa Verde. Esta danza representa la dualidad estructural de la etnia penachí.

Del 22 al 24 de octubre la comunidad ganadera de Andamarca celebra la festividad de la Cruz de Andamarca, donde se presenta la danza de Andamarca. Los danzantes visten ponchos rojos a rayas, cubren su cabeza con lienzos blancos que son sostenidos por una corona construida de carrizo y recubierta con hilos de colores que terminan en un penacho. Esta danza representa al grupo étnico penachí.

En Kañaris el día 24 de junio se celebra la festividad de San Juan Bautista. La imagen es acompañada por la danza de los cascabeles. Los danzantes visten ponchos rojos, cubren sus cabezas con coronas de carrizo forradas con hilos de algodón que terminan en un penacho, llevan en sus manos una espada de madera. Consideramos que representan al grupo étnico de los penachís.

Cada danza descrita tiene sus características locales configuradas en espacios y tiempos diferentes y hoy se reestructura de acuerdo a cómo el capitalismo ha penetrado o la manera en que, en su devenir histórico, han sido dominados por otros patrones culturales. La educación y la religión son elementos básicos que influyen en su formación, es por ello que en cada comunidad la danza adquiere matices peculiares, pero todas ellas representan al grupo étnico de los penachés.

Las festividades religiosas que se realizan tanto en las comunidades campesinas de Mórrope como en las de Inkawasi expresan una singularidad y continuidad cultural sorprendente. Inkawasi está en la parte alte del valle La Leche, en sus orígenes, y la comunidad de Mórrope es el punto final de este valle. En ambas comunidades la festividad de la Virgen de las Mercedes se celebra con el objeto de pedir agua; una antigua leyenda inkawasina cuenta que la Virgen se aparece en un bosque de alisos. Este árbol requiere agua para subsistir, entre puquiales, y ahí se establece la iglesia y a su alrededor se funda el pueblo. Una leyenda morropana cuenta que en 1751 el río Sancarranquillo [nombre que toma el río La Leche en la comunidad de Mórrope] se encontraba varios meses sin ver discurrir por su cauce el agua. Los campesinos decidieron sacar en procesión a la Virgen de Las Mercedes por el lecho del río. Al año siguiente, desde el 11 de marzo de 1752 al 15 de octubre de 1761, el agua corrió por el río en forma constante. Este milagro se encuentra representado en un cuadro que se exhibe en la iglesia de Mórrope, de autor desconocido. En estas dos leyendas se presentan simbólicamente el origen y el final del río y como este tiene un origen divino; el aumento o la disminución del estiaje determina una buena o mala cosecha.

En resumen, podemos decir que existen diversos elementos que prueban la existencia de este grupo étnico; su registro en las crónicas, leyendas, títulos comunales y diversos artículos prueban su existencia, y su nombre no se debe a que se encontró restos cerámicos en un lugar determinado, sino a que Cabello de Balboa en 1586 ya da cuenta de este grupo. Pensamos que el estudio arqueológico de los restos esparcidos en las co-



munidades de Inkawasi, Penachi, Kañaris, Colaya y Salas nos brindará más luces sobre este grupo étnico. La existencia de relatos y el descubrimiento de otros nos debe hacer ahondar en el tema de la resistencia, su cosmovisión, así como los aspectos sociales y económicos de esta cultura.

Las danzas, más que ritos impetratorios, constituyen la visión de la historia que la etnia presenta a las generaciones como parte, de la raíz tradicional de todo grupo étnico; ella expresa, además, el mensaje telúrico de este grupo étnico, que durante años ha tratado de adecuarse a las diversas condiciones impuestas por quienes los han invadido. En este proceso han creado patrones culturales propios que se expresan en las diversas formas de ser del inkawasino, el cañareño, el colayino, el saleño y el penachano, y al conservar su lengua o parte de ella aún estos pueblos tienen orgullo de ser ellos mismos

---

1 Ver visita hecha en el Valle de Jayanca (Trujillo) por Sebastián de la Gama (1563) en Historia y cultura, Rev. del museo nacional de Historia, INC. #8 Lima Perú 1974.

# Individuo, familia y comunidad

## El derecho sucesorio entre los comuneros de la Paz 1825-1850

María Luisa Soux

*Universidad Mayor de San Andrés. Instituto de Estudios Bolivianos*

### Introducción

Dentro de los estudios de historia rural que se han realizado en nuestro país, varios han sido los temas tratados. Por lo general, se han enfocado hacia dos perspectivas centrales: la propiedad y la producción.

La primera, relacionada con el problema de la tenencia de la tierra, ha analizado temas como la estructura agraria en diversos momentos de nuestra historia, la relación muchas veces conflictiva entre las haciendas y las comunidades o el proceso de la Reforma Agraria que produjo un cambio en la propiedad rural. La segunda perspectiva, más ligada a la economía agraria y a la sociología rural, se enfocó hacia la problemática de la actividad económica. Esta perspectiva ha tratado temas como la relación del campesino con el mercado, la producción agraria a través de estudios de caso o la situación económica del campesinado después de la Reforma Agraria. Finalmente, podemos citar algunos trabajos que, en un nivel regional, han abarcado las dos esferas de la propiedad y la producción, además de la organización campesina.

Retomar el tema de la propiedad agraria, puede parecer algo ya superado en la década de 1970, en la cual se publica-

ron algunos trabajos ya clásicos<sup>1</sup>. A partir de 1978, con la publicación de la revista *Avances* (*Avances* No. 2; 1978), los estudios sobre historia rural tuvieron un viraje importante al partir de la perspectiva de los mismos protagonistas. Sin embargo, podemos notar que muchos de estos trabajos responden a un enfoque que podríamos llamar "oficial", analizando las leyes y el planteamiento estatal y de las élites, por un lado, y las respuestas indígenas directas, ya sea a través de movimientos violentos o de juicios. Esta perspectiva es lógica debido a que prácticamente el cien por ciento de las fuentes analizadas parten precisamente de instituciones e instancias oficiales o estatales.

Cuando se ha tratado de analizar desde la perspectiva de la cotidianidad, del tiempo normal, para ubicar la posición del indígena sobre el problema, se ha tenido que trabajar en una nueva lectura de las fuentes: la lectura del discurso individual. Así, esta nueva perspectiva nos ha permitido analizar las respuestas indígenas más internas frente a la política oficial.

El problema de la propiedad ha planteado desde la época colonial tres posiciones encontradas: por un lado, el Estado, aliado por lo general con las élites, por el otro, las comunidades a través de sus representantes con un discurso comunal y una lucha tenaz por conservar sus derechos y finalmente, como una tercera faceta, aún no trabajada, el indígena del común que trata de mantener para sí la posesión de su tierra.

Los últimos estudios realizados -sobre todo en el área de la etnohistoria (Soux:1994)- han matizado la visión maniqueísta Estado-Comunidad, mostrando que, por el contrario, dentro de

---

1 Por ejemplo, los trabajos de Jorge Alejandro Ovando Sanz o de Luis Antezana Ergueta que, desde perspectivas diferentes trataron de explicar la situación de los indígenas y de las comunidades durante el siglo XIX. Otro trabajo de corte más sociológico es el de Arturo Urquidí sobre las Comunidades indígenas en Bolivia.

un juego dinámico de estrategias, las alianzas se han ido sucediendo entre los diversos actores sociales. Si en la colonia se presentó un aparente interés estatal por preservar a las comunidades, con el fin de cobrar el tributo, el Estado republicano, dentro de su proyecto de racionalizar la propiedad en pos del progreso, se enfrentó a ellas. Por otro lado; las comunidades tuvieron también acuerdos y alianzas con los otros actores sociales, apoyándolos o rebelándose con el fin último de preservar sus tierras<sup>2</sup>.

El presente trabajo busca una nueva perspectiva de análisis que se centra en el rol del indígena común como parte ya no sólo de la comunidad, sino también desde la perspectiva de su visión como individuo y su pertenencia a una familia.

Esta nueva perspectiva está basada fundamentalmente en dos aspectos ya señalados por mí en otros trabajos y lecturas. El primer aspecto se refiere a la gran diferenciación socio-económica intracomunal. Es decir que la comunidad, como un ente social, plantea, aunque en otra dimensión, los parámetros de diferenciación social y explotación que se daban en la sociedad charquina y boliviana. En estos trabajos se mostraba al originario muchas veces más cercano a los pequeños propietarios mestizos y vecinos que a los otros habitantes de su misma comunidad (Soux 1989). El segundo hecho fue el encontrar en la historia rural europea comunidades campesinas con elementos muy parecidos a los encontrados en los Andes -combinación de valores individuales y familiares con valores comunales, estrategias de poder social parecidas, etc-, a tal punto que podíamos plantear que éstos se presentan en las comunidades rurales como una manera natural de convivencia<sup>3</sup>.

---

2 María Luisa Soux: *El problema de la propiedad en las comunidades indígenas. Patrimonio y herencia. 1825 - 1850*. Ponencia presentada al Congreso sobre el Siglo XIX. Sucre. Este trabajo preliminar ha servido de apoyo para la investigación presente.

3 Los trabajos sobre la vida rural europea han mostrado la importancia que tuvo la comunidad tanto en la búsqueda de permanencia de tradiciones y formas de organización como en el desarrollo de la economía



Frente a estos dos aspectos, surgió un tercero que constituye la base de la presente investigación y sugiere la siguiente hipótesis: si analizamos a las comunidades con una nueva óptica, desde una perspectiva que toma en cuenta al indígena como un ser que juega constantemente con lo comunal y lo individual (Albó; Urquidí: 1981) y que a lo largo de tres y más siglos de convivir con una economía ligada al mercado, ha asumido muchos de sus principios -no nos olvidemos que la comunidad indígena colonial asumió tanto de la organización del ayllu como de las comunidades rurales españolas-; podemos encontrarnos con un nuevo indígena-campesino que ha sabido aprovechar las ventajas de los dos mundos; que ha podido entremezclar producción a nivel comunal y control de pisos ecológicos, con la apertura a un mercado y también con formas de propiedad privada que le sirvieron para garantizar su acceso a la tierra.

Dentro del análisis en el tiempo, el trabajo se centra en los primeros años del período republicano, momento fundacional de una nación y, por lo tanto, lleno de contradicciones. Dentro de estas contradicciones, la posición jurídica del Estado frente a las comunidades fue quizás la más dramática; el paso de una política de tutelaje frente a las comunidades a otra de "igualdad de oportunidades" para todos los habitantes, no se produjo sin conflictos.

A lo largo de la región andina, los antiguos ayllus prehispánicos, entremezclados con elementos de la política española, lograron sobrevivir bajo el manto de las comunidades durante todo el período colonial. La necesaria convivencia entre el español y el indígena y la importancia del tributo indígena y la mita para la economía colonial, movió a la corona española a plantear una serie de políticas que daban ciertos márgenes de autonomía a las unidades demográficas españolas e indígenas, creándose las que se han llamado república de españoles y re-

---

capitalista. Ver por ejemplo el trabajo de Maxime Berg "La época de las manufacturas"

pública de indios, respectivamente. Estos dos mundos paralelos pero no iguales, permitieron el mantenimiento de una cierta paz, representada en lo que se ha venido a llamar **pacto de reciprocidad**.

Este aparente equilibrio fue roto cuando las políticas borbónicas de centralización de poder y racionalización resquebrajaron el pacto. La respuesta fue la rebelión y finalmente la llamada "independencia". Sin embargo, el Estado republicano, manejado por las élites criollas, reasumió el papel del Estado racional, rompiendo definitivamente el pacto. Desaparecieron las dos repúblicas, sin incluir realmente al indígena en una nación de ciudadanos. Frente a esta situación ambigua, las comunidades planteron diversas estrategias de supervivencia, tema analizado en varios estudios de caso (Platt:1982; Medinaceli:1986; Huanca:1984). Entre estas estrategias, además de la lucha directa frente a cualquier intromisión del Estado, aparecían una serie de movimientos de resistencia pacíficos, entre los cuales podría estar precisamente el lograr el reconocimiento de la propiedad de la tierra a través de una individualización es decir, la aparición de la propiedad privada.

El presente avance de investigación muestra el análisis de esta temática a través del problema de la sucesión, que se presenta en el derecho positivo como uno de los derechos básicos de la propiedad<sup>4</sup>. El problema central se enmarca en la siguiente pregunta: ¿Cómo podía existir un derecho sucesorio sobre tierras que no eran consideradas por el Estado, -precisamente el promulgador de estas leyes-, como propiedades perfectas de los indígenas comuneros.

Las respuestas parten desde el análisis de los conceptos de propiedad privada y propiedad comunal. Una analista del

---

4 La sucesión y los testamentos formaban parte del título primero del Libro Tercero del Código Civil Santa Cruz, titulado *De las diferentes maneras de adquirir la propiedad*.

derecho indígena como Debora Urquieta (1994) habla de la introducción de la propiedad privada en la época colonial no exactamente en los términos modernos que hoy conocemos sino *a través de cuatro modalidades: la propiedad realenga, la propiedad privada de los colonos españoles, la propiedad eclesiástica y la propiedad de los pueblos indios*" (p. 42 ). Para Urquieta, todos los tipos de propiedad de la época colonial son propiedad privada. Sin embargo, cabe aclarar que en el caso de las propiedades privadas eclesiásticas y de los pueblos indígenas, éstas no se podían vender ni legar por ser consideradas de manos muertas. La misma autora, citando a Patricia Mathews, habla de una forma de apropiación de propiedad que consiste en el de la reducción en pueblo de indios. Nuevamente, la comunidad es considerada como propiedad privada (p 43 ). Siguiendo esta perspectiva, el indígena comunero se halló entonces, desde muy temprano, conviviendo tanto dentro de un ayllu (nivel de propiedad comunal) como dentro de una familia (nivel de propiedad privada), niveles que, al entremezclarse, permitieron precisamente la supervivencia de la población de las comunidades.

Dentro del trabajo específico de la sucesión de indígenas y sus testamentos, tomaremos en cuenta los siguientes temas: las bases jurídicas y el derecho sucesorio para los indígenas, el problema de la sucesión y la propiedad, las formas de transmisión del patrimonio, las estrategias sucesorias (sucesión de condición tributaria, sucesión de bienes y de derechos), la disyuntiva de la división o la conservación del patrimonio y, finalmente, el papel de las redes familiares y de la mujer en las sucesiones.

Uno de los mayores problemas para la reconstrucción de los temas descritos más arriba ha sido el de las fuentes. En una sociedad fundamentalmente oral y con un idioma distinto al oficial, no existen mayores posibilidades de encontrar fuentes escritas y ,si existen, son muy parciales. Para poder realizar la investigación ha sido necesario rebuscar en diversos fondos y series documentales, principalmente provinciales y notariales para encontrar algo más de veinte testamentos indígenas y otro



tipo de acciones sobre la propiedad (compra-venta, juicios sucesorios, etc.) en los cuales se ha basado el trabajo. Pero estas fuentes tienen varias limitaciones que es necesario advertir. En primer lugar, no son documentos directos, es decir, escritos por los mismos protagonistas, sino que se presentan a través de un "intérprete-intermediario" -abogado, juez o notario- que reinterpreta los deseos y discursos del mismo comunero. En segundo lugar, las fuentes judiciales no son imparciales, cada litigante modifica a través de su abogado los hechos y los discursos (hemos encontrado, por ejemplo tres testamentos falsificados). En tercer lugar, en el caso de los escritos notariales, el pensamiento y postura del testador se halla mediatizado por una redacción preestablecida y rígida.

El espacio que abarca este trabajo es el departamento de La Paz, a través de cuatro regiones específicas: la primera, la región altiplánica circumlacustre (provincia Omasuyos); la segunda, la región de valle seco interandino (provincia Sicasica-cantones de Luribay, Caracato y Sapahaqui); la tercera la región de valle húmedo (provincia Yungas) y la cuarta, los alrededores de la ciudad de La Paz (barrios de San Pedro, San Sebastián y Santa Bárbara)<sup>5</sup>.

---

5 La región circumlacustre presenta hacia las orillas, regiones de microclima, donde es factible la producción agrícola y ganadera a gran escala, el resto de la región se presta al cultivo de tubérculos y a la crianza de ganado ovino. Son tierras frías y secas y, por lo tanto, la producción es trabajosa y difícil. En Sapahaqui el principal problema es el de las mazamoras y torrentes. Los cerros arcillosos se derrumban con el agua, provocando la erosión y la pérdida de tierras de labranza. Estas son, sin embargo, bastante productivas debido a su clima templado y seco. La región de Caracato, vecina a Sapahaqui, fue una de las más cotizadas durante la época colonial para la formación de haciendas especializadas en productos de origen europeo. Las comunidades de Sapahaqui producían en varios pisos ecológicos, desde papas en las aynuqas de altura hasta árboles frutales en los huertos familiares del valle. La producción de Yungas se basaba exclusivamente en la coca, que era plantada en las pendientes de los cerros utilizando tecnologías específicas. El principal problema para la producción fue la falta de mano de obra. Finalmente, en las parroquias de indios de la ciudad, las tierras de labranza eran prácticamente marginales, ya que la mayoría de los comuneros eran, al mismo tiempo, labradores y artesanos o comerciantes.



## El marco jurídico.

### Las leyes de la república y los comuneros

Siendo el tema de las sucesiones una parte importante del ordenamiento jurídico de cualquier sociedad, es importante partir en el presente análisis del marco jurídico en el cual se inserta la problemática de la herencia y la transmisión del patrimonio. Dentro de este marco jurídico tomaremos en cuenta las normas específicas relativas a los temas de la propiedad indígena, llamadas por los entendidos como derecho indígena, derecho agrario, etc; y las leyes generales sobre sucesiones que forman parte del Código Civil. Es decir, se trata de dos tipos distintos de leyes. Mientras las primeras son específicas para ciertos habitantes del país, en este caso los indios, las segundas tienen un carácter general, toman en cuenta a toda la población boliviana aunque, como veremos más adelante, ignoran prácticamente al indígena.

Para ubicarnos temporalmente en el proceso haremos en primer término un breve resumen de las principales medidas y leyes que van desde 1825 hasta 1850. Este resumen está basado en diversas fuentes jurídicas<sup>6</sup> y fue ya expuesto en parte en un trabajo anterior. (Soux:1994)

- Decreto del 8 de abril de 1824: Establecía la venta de tierras del Estado, el reconocimiento de la propiedad de los indígenas en posesión precaria y la entrega de tierras a los indígenas desposeídos.
- Ley del 20 de diciembre de 1826: Se suspende la ejecución del anterior decreto.
- Ley del 27 de diciembre de 1826. Art. 5: El indígena que quisiera adquirir en perpetuidad los terrenos que ocupara podría pedirlos por escrito al Gobernador de la provincia.
- Ley del 28 de septiembre de 1831: Se declara la propiedad

---

6 Se han utilizado los textos del Código Civil de Santa Cruz y los estudios de Derecho Agrario de José Flores Moncayo y Alejandro Antezana.

de los terrenos de los caciques de sangre, así como de los indígenas contribuyentes que hubieran poseído estos terrenos por más de diez años. La Asamblea Constituyente del mismo año había confirmado el derecho de propiedad de los originarios.

- Orden del 7 de febrero de 1834: las peticiones de los indígenas debían hacerse de forma particular y no a nombre de las comunidades.
- Código Civil Santa Cruz. Con relación al tema estudiado interesan los siguientes artículos:
  - \* Art. 286: La propiedad es el derecho de gozar y disponer de las cosas del modo más absoluto, con tal que no se haga un uso prohibido por las leyes y reglamentos.
  - \* Art. 289. Los frutos naturales o industriales de la tierra, los frutos civiles y el multiplico de los animales, pertenecen al propietario (de la tierra) por derecho de accesión.
  - \* Art. 316.: El usufructo es el derecho de gozar de las cosas, cuya propiedad pertenece a otro, como el mismo propietario; pero con el cargo de conservar la sustancia de ellas.
  - \* Art. 434: La propiedad de los bienes se adquiere y transmite por sucesión, por donación entre vivos o testamentaria, y por el efecto de las obligaciones. (Dentro del Código Civil esta fue la base del derecho sucesorio, es decir del derecho de transmitir la propiedad)
  - \* Art. 440: Testamento es el acto de la última voluntad, en que un propietario dispone de todos sus bienes, acciones y derechos, para que aquella tenga efecto después de su muerte
  - \* Art. 441: Dos especies de testamentos establece la ley: el solemne y el privilegiado. Solemne es el que se celebra con las formalidades que se dirán. Privilegiado, el que no exige otro requisito, sino que conste la voluntad del otorgante.
  - \* Art. 452.: (De los testamentos privilegiados) A los indios residentes a distancia de más de una legua de sus respectivos cantones, concede la ley el privilegio de hacer sus testamentos de palabra, o por escrito, con sólo dos testigos vecinos (Es el único artículo que sobre este tema trata

específicamente el caso de los indígenas. A través de éste se reconoce jurídicamente la capacidad de testar que tienen los indígenas)

- \* Art. 455: Todo hombre residente en el territorio de Bolivia puede testar libremente excepto el loco o fatuo declarado.
- \* Art. 140: La mujer puede testar libremente, sin la autorización de su marido. (El artículo establece que, la mujer, a pesar de no ser considerada ciudadana con todos los derechos, sí puede testar y legar su propiedad, podría decirse lo mismo de los indígenas)
  
- Resolución suprema del 22 de noviembre de 1838. Llamada también "Ley de sucesión de indígenas". Declara que en la sucesión de los terrenos indígenas se debe guardar la práctica del orden de primogenitura *prefiriéndose el varón a la hembra y el mayor al menor*. (Esta resolución, debido a la jerarquía de las leyes, tendría menos vigencia que lo establecido por los artículos del Código Civil, que permitían una división de los bienes. Sin embargo, esta Resolución fue utilizada en los juicios cuando convenía a los litigantes. En todo caso, la presencia de una ley específica de sucesión indígena nos muestra la aquiescencia por parte del Estado de establecer el derecho de sucesión entre los indios.)

Hasta aquí nos encontramos con un línea clara por parte del Estado de establecer el reconocimiento de la propiedad privada e individual para los indígenas de las comunidades, favoreciendo los derechos que establecían un dominio como fueron el derecho de venta, donación y transferencia de la propiedad; sin embargo, a partir del año siguiente a 1839, el Estado seguirá un camino inverso, el de negar el derecho de propiedad perfecta. Veamos el resumen:

- Decreto Supremo del 26 de enero de 1839: Prohíbe la enajenación de los terrenos entregados por ley de 28 de diciembre de 1831. Declara nulas las ventas de éstas.
- Circular del 14 de diciembre de 1842. En sus consideraciones declara que son de propiedad del Estado las tierras

que poseen los originarios, considerándose a éstos como una especie de enfiteutas. En su parte resolutive expresa que los problemas sobre estas tierras deben ser resueltos por los Gobernadores de las provincias. ( A pesar de ser aparentemente sólo una circular de tipo administrativo, desconoce en su parte considerativa la propiedad de los indígenas sobre las tierras, y por lo tanto, la capacidad de legarlas)

- Decreto del 13 de febrero de 1843. Dispone la visita de todas las tierras sobrantes, exceptuando los terrenos que poseen los originarios.

Posteriormente se limitaba la excepción si se habían cometido avances sobre las propiedades comuneras y fiscales. (La injerencia del Estado es ya clara, se declara propietario con el derecho de redistribuir la tierra).

Dentro de estas leyes contradictorias, propias de un Estado en formación, el problema central aparecía en la disyuntiva entre dar el derecho de propiedad perfecta a los comuneros *con libertad de enajenarlas*<sup>7</sup>, aunque esta medida provocara desigualdades entre los indígenas o, por el contrario, redistribuir la tierra y entregar a los indígenas tan sólo el usufructo de ella. En todo caso, se hallaba por detrás un interés por abrir un mercado de tierras, intento que se verá plasmado en las medidas posteriores de Melgarejo y de la Ley de Exvinculación.

## La argumentación jurídica y el uso de las leyes

Dentro del marco jurídico analizado más arriba, la cotidianeidad de la vida rural utilizó las leyes que le convenían, dejando de lado las otras. Así, por ejemplo, la figura del testamento privilegiado fue usado para dar legitimidad a las disposiciones testamentarias de los indígenas, aunque a veces

---

7 Coronel Loza, Avelino Vea Murguía y Pedro Eguren: *Cuestiones de economía política* 1832. El cuestionario es una fuente valiosísima para analizar el pensamiento económico de la época.



se aprovechó este derecho para falsificar de manera burda los testamentos.

Así, por ejemplo, en el caso del testamento de Juana Valencia, ventilado ante el Juzgado de Pucarani el año 1832 (ALP.JP.C.3.L.21), el problema surgió sobre la legalidad del testamento, realizado frente a un número menor de testigos. Para argumentar la validez, se utilizó el artículo 452 del Código Civil que permitía la elaboración de papel simple como testamento privilegiado<sup>8</sup>.

El hecho interesante en este caso es que, como testigo del testamento aparecía una autoridad de la comunidad, en este caso el hilacata Mariano Mamani, el cual, siendo yerno de la testadora se constituyó al mismo tiempo en heredero de la misma por el testamento y en depositario de los bienes mientras durara el juicio en su posición de autoridad tradicional. El juicio se suscitó debido a la existencia de una hermana y una sobrina, que vivían fuera de la comunidad las cuales, debido a las leyes de sucesión se convertían en herederas forzosas ab intestato, por encima de los derechos del yerno.

El agente fiscal argumentaba la necesidad de establecer *Si la memoria simple que se manifiesta, como otorgada por la finada Valencia es testamento privilegiado, o reducirse a escritura pública* (fs.86) y además *Si declarada su nulidad podrá entrar en la sucesión Damiana Ticunipa como pariente en cuarto grado* (sobrina carnal de la testadora). (fs. 86). A pesar de los argumentos presentados, el fallo dio la razón a Mariano Mamani, yerno de la Valencia e Hilacata de la Comunidad de Lloco LLoco. Posiblemente, el hecho de ser una autoridad, mientras que la parte contraria no residía en la comunidad, favoreció el fallo del juez a su favor, aún por encima de las leyes que establecían un ma-

---

8 Este artículo es el único que establece una diferenciación entre la situación del habitante urbano, criollo, mestizo y ciudadano y el habitante rural, determinando, no obstante, la capacidad de testar de estos últimos.

yor derecho de los herederos ab intestato o forzosos por encima de los testamentarios.

Pero las leyes no sólo fueron causa de diversas interpretaciones para los mismos litigantes, sino también para las autoridades, en este caso para los empadronadores y cobradores del tributo. Así, por ejemplo, en julio de 1838, el apoderado fiscal de Omasuyos envió al Juez de Revisitas una especie de cuestionario para que se le explicara cómo proceder en el empadronamiento sin contradecir las disposiciones legales sobre la propiedad de la tierra. Las consultas se dirigían principalmente a la situación de los originarios reservados, los que, según la relación existente en torno al tributo, perderían sus derechos sobre las tierras, mientras que por la ley del 28 de septiembre de 1831 conservaban la propiedad de las mismas.

Otro problema fue el de la situación familiar, es decir, si los reservados continuarían con el goce de sus derechos aún cuando su posición tributaria había pasado a sus hijos. *Porque el sucesor matriculado se apodera de las tierras quedando el dicho... reservado a la mendicidad* (Macera: p. 32). Por otro lado, si se dejaba la tierra al reservado, el Estado dejaba de percibir esta contribución.

Finalmente, se consultaba sobre la situación de viudas y huérfanos, si podían ser inscritos en la matrícula. En la respuesta a estas preguntas se puede ver el interés del Estado y su posición doctrinaria. Así, en relación al problema de los originarios sin descendencia se establecía que *Si están en el caso de los 10 años de posesión que requiere el 2o. artículo de la ley citada (28-septiembre-1831), y además han cumplido los 50 años de edad deben, en mi opinión quedar excluidos de la contribución, sin que se cuide mucho de preguntar quien deba reemplazarlos. Poco importa este pequeño déficit cuando se trata de sostener el decoro nacional garantizado por el segundo artículo de la ley recordada que les declaró esta propiedad. Lo demás sería ilusión.* (id. p.33).

Como se ve en este caso, la posición oficial es clara: por encima de los intereses económicos del Estado está el de garan-

tizar la propiedad de los terrenos indígenas. Así mismo, en el caso de los hijos que dejaban en la mendicidad a sus padres, establecía *...por preferir un pequeño bien de 5 pesos se dejaría perecer a un anciano contribuyente que por largos años había subvenido a las necesidades del Estado*. En este caso determinaba que el hijo debería permanecer como yanacona hasta la muerte de su padre. Finalmente, en el caso de la viudas y huérfanos, autorizaba su inscripción en la matrícula como tributarios. (id. p. 34).

Con estos documentos podemos constatar que el Estado, a pesar de haber sido considerado un estado tributario, como lo nombran algunos autores, y que, por lo tanto, reconocía y apoyaba a las comunidades debido a la necesidad del dinero de la tributación, contenía dentro de sus doctrinas elementos liberales de reconocimiento a la propiedad privada indígena. Esta posición es clara no sólo en las leyes sino también, como hemos podido demostrar, en las reglamentaciones. Por lo tanto, no va a ser sino a partir de 1839 que el Estado empiece a dar marcha atrás en el reconocimiento de la propiedad privada de los indígenas comuneros.

Un otro elemento que se debe tomar en cuenta para analizar la situación aparentemente ambigua en cuanto a la propiedad indígena es el de los términos. En varios de los testamentos analizados se presentan indígenas que aparecen al mismo tiempo como contribuyentes de casta tributaria y como propietarios, como es el caso de Salvador Fernández, de la Parroquia de San Sebastián. (ALP.PN. Caja 2 ). Dentro de la lógica que se había utilizado en otros estudios sobre el tema, parecería una situación contradictoria, sin embargo, parece ser que esta situación era bastante normal.

Cuando a partir de 1839 cambió la política estatal, la situación de la propiedad sobre las tierras indígenas se torno inestable. Esta posición se fortaleció en la década de los 40 con las medidas analizadas más arriba. El cambio significó en los hechos un vacío jurídico en cuanto a la sucesión ya que no se podría legar lo que no les pertenecía y que simplemente usurpaban como enfiteutas. Este vacío promovió una serie de con-



flictos sucesorios. Así, en el juicio por tierras entre Esteban Limachi y Manuel Cruz por la herencia de Isidro Jarandilla (ALP.JL:C.5E.2:1848-52), se argumentaba que no se podía hacer testamento de tierras pertenecientes al Estado, a lo que Manuel Cruz respondía: *Que el supremo Decreto del 14 de diciembre de 1842, que revoca la ley del 31 no es aplicable a la cuestión presente, aún cuando Esteban Limachi quisiera traer en su apoyo* ( fs. 5v). El argumento se basaba en que el testamento había sido escrito antes del Decreto y que la ley no podía ser retroactiva. En los hechos, este Decreto quitó a los indígenas la seguridad de la propiedad perfecta sobre sus tierras, y por consiguiente, el derecho de transmitir las.

### **La especificidad de las tierras comuneras. Sayana y Aynuqa.**

La situación de la sucesión de tierras entre los indígenas comuneros se hace más complicada aún si tomamos en cuenta las complejas estructuras de tenencia de la tierra. Los estudios etnográficos actuales establecen la pervivencia de dos formas de tenencia en las comunidades: la Sayaña y la aynuqa. La primera es conceptuada como el solar, es decir, el terreno donde se encuentra la casa, aunque, como se ha podido ver, está compuesto no sólo del solar, sino también de una serie de terrenos dispersos llamados tablones. La característica específica es que es un terreno familiar y, aunque hay citas que hablan de una "distribución anual", parece ser que se suceden por herencia. La aynuqa es una extensión de tierra cultivable que pertenece a la comunidad, está compuesta de una serie de pequeñas parcelas o kallpas y cada contribuyente tiene el usufructo de varias. Está sujeta en su totalidad a una rotación de cultivos, seguida de varios años de descanso (Carter- Mamani: 452)

Esta visión era percibida claramente por los indígenas comuneros que habían convivido con ella durante siglos, pero no ocurría lo mismo con las autoridades estatales que muchas veces provocaron conflictos por no entender la situación. Así,



Mariano Cruz, contribuyente del ayllu Hilata de Huarina, explicaba su posición:

*Reconozco mi sagrado deber de defenderme contra la inmoderada pretención cuya irracionalidad está manifiesta en el referido mapa que con tanto descaro se ha presentado, como si una sayaña pudiera tener una separación semejante a una heredad medida y deslindada. Las sayañas desde su primitivo origen no han sido sino lugares de habitación destinadas para la estancia de un contribuyente, sin más asignación que una cuadras para mantener su ganado. las demás tierras como pastales, o lo que llaman vulgarmente aynoqas son del común, pertenecen a todos los del ayllu y nadie tiene derecho a reputarse propietario porque allí está el usufructo." (citado por Ximena Medinaceli: 1986.)*

Aparentemente, entonces, sólo se podía suceder en la tierras de sayaña y no en las de aynoqa, esto más aún si tomamos en cuenta que parece ser que sólo los originarios tenían en propiedad terrenos de sayaña, mientras que los agregados debían contentarse con las kallpas de las aynoqas, las cuales, a su vez eran aparentemente repartidas anualmente entre los contribuyentes<sup>9</sup>. Entonces, sólo los originarios tendrían en realidad terrenos en propiedad distribuidos en toda la comunidad. Sin embargo, a través de los testamentos vemos que no sólo se transmiten sayañas sino también tierras de aynoqa, lo que aparecería nuevamente como una contradicción, ya que se estarían legando tierras que se reparten anualmente y de las cuales son sólo usufructuarios. Este problema será analizado más adelante.

---

9 Las tierras cultivables se distribuían cada año en carnavales. Esta distribución se realizaba en una ceremonia llamada *urak t'aka* (urqui-tierra, t'akanu-dividir) Rossana Barragán 1982, citado por Ximena Medinaceli. 119. La misma autora prosigue con la siguiente cita:  
*Digan, si a los pocos días del carnaval del presente año en la distribución o repartimiento que hace el Corregidor por costumbre cada año, de los terrenos de comunidad, me tocó o correspondió el tablón de Chipa-amaya-pata..."* (Pucarani No. 288. 1864. f.7)

Las tierras de ayñoqa son importantes en el Altiplano, donde, debido al clima y a la complementariedad económica de labranza y ganadería, se hacían necesarias para permitir menos riesgos agrícolas y, además, aprovechar grandes extensiones de tierras en descanso para el pastoreo del ganado. En las otras regiones estudiadas, la ayñoqa ya no es importante. En Sapahaqui se encuentran ayñoqas en las alturas con formas de sucesión especiales que veremos más adelante. En los Yungas, debido al tipo de cultivo permanente como es el de la coca, la ayñoqa no tiene una razón de existir; lo mismo ocurre con las comunidades de las Parroquias alrededor de la ciudad en las cuales la sayaña individual ha dado lugar muchas veces a una propiedad casi urbana.

## El patrimonio indígena

Hasta aquí se ha establecido claramente que en el caso de los indígenas de las comunidades se establecía no sólo una pertenencia a la comunidad a través de patrones ya analizados largamente por otros autores, sino que, esta pertenencia se entremezclaba con la pertenencia a una familia, hecho ligado directamente con la existencia de un patrimonio que era legado a través de relaciones familiares o de parentesco. La parte más importante del patrimonio lo constituía la tierra (o en su caso el derecho de usufructo sobre ella), pero no era éste el único bien que formaba parte del patrimonio. Dentro de este debemos contar también con:

- Los animales y el ganado. Siendo la sociedad andina principalmente ganadera, al menos en ciertas regiones, el ganado constituía parte muy importante del patrimonio familiar. Estudios etnográficos establecen que *El ganado equivale para ellos a una reserva de dinero que aumenta constantemente; rara vez se lo considera como una fuente de alimentación y proteínas para la familia es demasiado valioso para ser así desperdiciado* (Carter-Mamani; p.112). Por lo general, las ovejas representan el ganado más numeroso, siguiendo en orden de importancia el ganado vacuno, los chanchos y

las gallinas. En algunos casos, las mulas y burros son también parte del patrimonio familiar así como las llamas y alpacas. La concepción del ganado como parte fundamental del patrimonio familiar se plasma en el comportamiento que sobre él se tiene en algunas prácticas rituales, como las descritas por Olivia Harris en el Norte de Potosí (Harris; 1987:p.252-253) Con el dinero recibido como arkhu para la celebración de la fiesta del pueblo, el receptor sólo podía comprar ganado, considerado como una inversión; si compraba cualquier otro producto de consumo, era muy mal visto por la comunidad y por su familia.

- Herramientas y útiles de labranza. Eran también muy importantes ya que constituían una inversión muchas veces superior a sus posibilidades económicas, además de constituir los medios de trabajo. Entre los más importantes estaban los azadones, arados y, en el caso en que el testador fuera también artesano, sus herramientas específicas.
- Tejidos y joyas. Sólo los indígenas más ricos podían legar a sus herederos tejidos y joyas, que representaban, además de una forma práctica de invertir en bienes que no perdían su valor, un símbolo de status y poder.

Los testamentos analizados se limitan muchas veces a describir únicamente el patrimonio en tierras, aunque algunos describen también los otros bienes. Cuando el testamento se volvía contencioso, el juez determinaba la tasación de los bienes, pero sólo en este caso se podía saber el valor real del patrimonio. En todos los otros casos, los números y cuentas no aparecen en los testamentos. Parece ser que el valor explícito en dinero no tiene mucha importancia en las estrategias sucesorias indígenas, estrategias que se mueven por otros parámetros relacionados con el uso de la tierra, los bienes simbólicos y la "justicia" que dependía del comportamiento de los herederos con el padre y con su familia. Así, si analizamos los testamentos, vemos que la división y partición no es siempre equitativa, pero esta división para nosotros arbitraria de mejorar a un hijo sobre los demás, es perfectamente lógica dentro

de los cánones rurales. El hijo que se queda tiene más derechos que el que se va.

Un ejemplo de lo que podía constituir el patrimonio de los indígenas comunarios lo encontramos en el testamento de Marcelo Aguilar (ALP.JP;41:1835. f1) que declaraba como sus bienes:

- Una sayaña llamada Pallina Aquiza con su habitación
- Dos cocinas
- Una vivienda en el pueblo de Laja
- Varias callpas sin especificar su ubicación
- Otra casa que no especifica dónde se halla
- Más de cien ovejas.

En el testamento de Juana Valencia ya citado se declaraba el siguiente patrimonio:

Joyas: 2 tazas de plata, 2 topos de plata, 1 topo de oro, 1 cuchara de plata, 1 relicario de plata, 2 rosarios de cuentas, 2 medallas de plata.

Objetos de arte: 1 crucifijo y 1 San Francisco de bulto, 1 imagen de la Virgen con el niño en su cajoncito, 1 lienzo de San Ignacio.

Ropa y tejidos: 9 polleras de bayeta de la tierra, 4 rebozos, 3 axsus, 1 chaqueta de lanilla, 1 jubón de bayeta con manguillas de paño nácar, 1 pieza de bayeta blanca, 9 llicllas de listas y 7 moras, 8 taris de colores, 1 jubón de bayeta rosada, 1 poncho de colores, 7 frazadas de colores, 1 montera de terciopelo, 10 pellejos de ovejas, 7 ovillos de lana, 1 tari de algodón, 2 tiras de tafetán, 1 tira de cinta, 3 piezas de encaje.

Herramientas: 12 costales, 7 sogas, 6 reatas y chipas, 1 azuela, 1

Arado, 2 palos, 1 hampa chica, 8 palos de telar, 4 tocones.

Muebles: 1 mesa chica, 2 sillas de madera, 1 caja chica de guardar ropa.

Ganado: 1 yunta de toros aradores, 6 burros entre hembras y machos, 63 ovejas madres, 1 cerdo.



Productos agrícolas: 1 y media carga de chuño, 10 chalonas, 1 pedazo de sebo, 2 cargas de papa dulce para semilla, 1 carga de monda, 9 cargas de cebada en grano, 16 qq de paja de cebada, 3 cargas de quinua.

Bienes inmuebles: 3 cuartos con su maderamen y sus puertas, 4 tablones de tierra barbechadas para sembrar. (ALP.JP:C.3.L.21:1832-34; f. 15).

Como puede apreciarse, en los testamentos no siempre aparece todo el patrimonio. En muchos casos, parte de éste, como los muebles o la ropa, se repartía de manera privada. En el caso de la Valencia, como se trataba de un juicio contencioso, se pudo establecer por tasación que su patrimonio ascendía a 206 pesos 7 y medio reales.

## Fases y formas de transferencia del patrimonio

El traspaso a través de un testamento o la herencia abintestato (cuando había herederos forzosos), no constituía sino la última fase de un proceso largo por el cual las nuevas generaciones iban tomando posesión de los bienes de sus padres. Este traspaso escalonado tenía su origen en el interés por parte del padre de mantener la ayuda familiar en el trabajo y, por otro lado, de asegurar para sus hijos una situación económica estable en su juventud. Blanca Zeberio, en un trabajo sobre los campesinos del Sur de Buenos Aires, establece las siguientes fases en el proceso de transmisión:

*una primera fase de "expansión" en la que el hijo, independientemente de la edad del padre, desarrollaba ciertas tareas de creciente responsabilidad, pero la conducción de la explotación y la toma de decisiones quedaba en manos del "pater familia". A continuación una fase "intermedia", en la que el hijo comenzaba a jugar un rol activo asumiendo poco a poco la dirección del establecimiento, momento que solía coincidir con su casamiento y por lo tanto con la creación de un nuevo hogar (menage)...Por último la fase de "reemplazo" en la que el padre transfería (tan-*

*to en vida como post-mortem) la explotación a sus descendientes (Zeberio;1995:164).*

En el caso de las comunidades andinas, encontramos también varias fases en la transferencia del patrimonio. Una primera fase, muy temprana es la que acompaña al rito de la rutucha o corte de cabello, en la cual se entrega al niño o niña (de unos tres a cinco años) una cierta cantidad de ganado por parte del padrino de la ceremonia y los otros participantes, que pasa a ser propiedad del menor. Esta propiedad entraña, además, cierto grado de responsabilidad del niño frente a su familia, así, empezará a cuidar del ganado familiar como pastor (Carter y Mamani: 1982). Esta primera fase correspondería a la fase de "expansión" analizada por Zeberio, aunque la responsabilidad aparece muy temprano para los niños. Desde el momento de la Rutucha *se espera que contribuya directamente al funcionamiento de la casa* (Carter-Mamani:1982:149).

Una segunda fase estaba ligada al momento en que se convertía en persona mayor y responsable, en *jaqi*. Este momento coincidía por lo general con dos actos, uno de tipo familiar y otro estatal como son los momentos del matrimonio y de la transformación del joven en tributario (a los 18 años). En este momento, sobretudo en el del matrimonio, el padre entregaba a la hija como dote cierta cantidad de bienes y tierras y al hijo una casa en la cual pueda vivir independientemente. Era también corriente la entrega de algunos tablones en propiedad o del derecho de usufructo de kallpas de aynuqa.

Marcelo Aguilar, de la región de Laja, declaraba lo siguiente en su testamento: *Declaro que a José Manuel mi hijo (mayor), sin tener presente sus malas acciones faltándome al respeto en repetidas ocasiones, no le hago cargo alguno de haber pagado los derechos de su matrimonio los que fueron treinta y tantos pesos como a español, los que los dono mas se le dio cincuenta ovejas, una vivienda techada en el pueblo*. Esta donación en vida del padre permitió al hijo mayor no sólo solventar sus gastos, sino, en este caso, convertirse en un vecino del pueblo, ya que, gracias a su padre había logrado contraer un matrimonio de status y tener

una propiedad en el pueblo. El caso es además interesante porque podemos ver que este hijo gracias a la donación salió de la comunidad. Como consecuencia, su padre nombró heredero principal a su hermano menor. (ALP.JP:C.4.L.41. 1834/36)

En el caso del testamento de Pablo Mendoza, de la comunidad Cuchumpaya en Chulumani, éste había entregado como anticipo de legítima tierras y otros bienes a dos de sus hijos. *...que a Jacinto mi hijo que se halla casado con María Escobar, le he dado a cuenta de su haber o legítima unos cicales nuevos, platanares así mismo nuevos con otras cosas más (herramientas, ropas y ganado)...inmediatamente que se separó de mi compañía con motivo de su casamiento. Finalmente que a Bernardina que es casada con Tiburcio Pinto al tiempo de su enlace le he dado un cocalito con mas un terreno de tres catos y medio...*

Esta entrega de tierras se relacionaba también con el momento en que el joven debía pasar a pagar el tributo, aunque no todos los tributarios eran casados, sólo los indígenas que lo pagaban podían considerarse adultos y casarse. Los padrones de las provincias estudiadas nos muestran una serie de jóvenes convertidos en tributarios que supuestamente habían recibido un pedazo de tierra para sobrevivir (Soux 1989)<sup>10</sup>. Aunque este tema debe ser analizado con mayor profundidad y con nuevas fuentes, es muy probable que este fuera uno de los motivos por los cuales aumentaron tanto los agregados, forasteros y vagos durante el siglo XIX.

A través de los testamentos hemos podido comprobar una verdadera división del patrimonio familiar a través de la

---

10 En el caso de la Comunidad de Cuchumpaya en Yungas, encontramos empadronados varios en la categoría de vagos, categoría que se había considerado era la que correspondía a los nuevos llegados, migrantes del Altiplano, sin embargo, al realizar el trabajo de reconstrucción de familias, encontramos que se trataba, por el contrario, de hijos jóvenes de familias de la comunidad que se empadronaban en esa categoría hasta que conseguían un terreno cultivable para poder pasar a la de agregados.

donación intervivos. Esta fase concuerda con la fase intermedia de Zeberio.

Una tercera fase en el proceso de transmisión del patrimonio se presenta cuando el padre pasa a la categoría tributaria de **Reservado**. El padre que había cumplido ya los 50 años empezó a ser considerado anciano y su situación frente a su familia, a la comunidad y al mismo Estado se modificó. Son numerosos en los padrones los casos en los cuales debe subrogar el pago de la contribución en manos de uno de sus hijos, o si no lo tiene, en manos de algún sobrino o pariente. Este traspaso de la categoría tributaria y de su relación dentro del pacto de reciprocidad con el Estado, plantea un juego de poder familiar, en el que las mayores responsabilidades ya no recaen en el padre sino en el hijo. Pero, ¿cuál es la situación en relación al patrimonio?. Las instrucciones sobre el cobro de la tributación ya analizadas más arriba nos muestran que los hijos que cubrían el puesto de tributario del padre muchas veces los expulsaban de sus tierras, apropiándose de las mismas y aprovechando la posición ambigua del usufructo de la tierra a cambio del pago del tributo. Este hecho provocaba la aparición de muchos ancianos mendigos, según palabras usadas por el revisador.

Esta tercera fase se constituía también en el momento en el cual el padre podía definir a sus herederos. La subrogación en el pago del tributo establecía de hecho cual de los hijos habría de heredar las principales tierras. Por lo general, el hijo que heredaba la condición tributaria era también el que recibiría las mejores tierras a la muerte de su padre. Eso fue lo que ocurrió en el caso de la herencia de Cipriano Vargas, del ayllu Cata en Sapahaqui. En este caso, el hijo mayor recibió la categoría y aprovechó para apropiarse, a la muerte de su padre, de todas las tierras. El caso fue a juicio y el juez dictaminó la división de las tierras, entregando dos tercios al mayor y un tercio al menor, además de establecer un nuevo tributario agregado, pago que debía realizar el hermano menor (ALP.JP. C4. E.34).

En caso que no hubiera herederos hombres, la condición tributaria era heredada por la mujer, pero en la mayoría de las



veces fue el yerno el que asumió el rol. Este fue el caso de Bartolomé Cruz, esposo de Micaela Jarandilla en Sapahaqui. (ALP.JL.C.5.E.2.1852). Esta tercera fase no aparece en el trabajo de Zeberio y esto se debe a que la situación tributaria y de los reservados es específica de la región andina, se trata de una situación netamente colonial de relación tributaria entre indígena, propiedad de la tierra y pago del tributo.

La última fase se presentaba a la muerte del padre o madre. Es este el momento en que se produce el reemplazo definitivo en la propiedad. La sucesión aparece bajo varias figuras. En primer lugar encontramos a la sucesión ab intestato, es decir, sin testamento. Debido al carácter rural de esta sucesión, no encontramos ningún documento que muestre cómo se llevaba a cabo, sin embargo, podemos deducir que este tipo de sucesión es la utilizada en la gran mayoría de los casos cuando había herederos directos (que por ley eran los comprendidos hasta en un cuarto grado de parentesco) y cuando se transmitía el patrimonio de una manera equitativa entre los herederos. Esto no significa que todos recibieran lo mismo, sino que, basándose en la costumbre, el patrimonio era repartido de tal manera que los herederos no presentaran quejas o entablaran juicios. Así, por ejemplo, era común -y esto persiste en muchos lugares, como se ha podido comprobar por trabajos etnográficos actuales- que el hijo menor heredara la casa paterna<sup>11</sup>, ya que era él el que se había quedado a cuidar a sus padres en la vejez. Por otro lado, las mujeres tenían preferencias para recibir los implementos de cocina y los hombres para heredar las herramientas (Deere:1987). Este tipo de herencia sólo aparece en los expedientes cuando, a pesar de todo, la sucesión se torna contenciosa. Es entonces cuando surgen los testigos y los implicados explicando la manera como se transmitió el patrimonio. Fue este el caso ventilado en el Juzgado de Luribay en torno a los bienes de Isidro Jarandilla (ALP.JL:1848/52:C.5.E.2) en el cual, recién se conoció la estrategia de sucesión cuando

---

11 Información personal de Xavier Albo. 1994.

aparecieron dos contendientes pretendiendo las mismas tierras. En este caso, Jarandilla había dividido su patrimonio entre su hijo del primer matrimonio y su hija del segundo. El argumento que esgrimía el primero era que los bienes eran del primer matrimonio y por lo tanto la otra parte no debía heredar.

Una segunda figura es la sucesión testamentaria, este caso parece representar una mínima parte de los procesos de sucesión. Se realizaban generalmente cuando la partición no era equilibrada o existían formas especiales de sucesión, por razones que los mismos testadores explicaban.

Asencio Poma, de la estancia de Hampaturi, parroquia de San Sebastián, hizo testamento para explicar que tenía un juicio por tierras con Manuel Quispe, quien era al mismo tiempo su acreedor. Pedía en el testamento que se vendieran sus tierras para pagar la deuda. (ALP.PN. C.3.1849. f84/84v). Así mismo, Salvador Fernández hizo testamento para dejar como herederos universales de sus bienes, ubicados en la parroquia de San Sebastián, a su hija natural y a un hijo adoptivo, y lo hacía por escrito para evitar conflictos con su esposa de la cual se hallaba separado por más de ocho años. (ALP.PN:C.2.1834. f 59v/62).

Antonio Choque dejó sus bienes a Diego Arze, "a ley de agradecido y por las erogaciones que ha hecho a su favor". No explica la relación familiar que pudiera existir entre el testador y el beneficiario, se convierte, entonces en una sucesión totalmente libre. Pablo Mendoza de Chulumani, estableció en su testamento que nombraba herederos universales de sus bienes a sus hijos del tercer matrimonio, dejando prácticamente fuera de la sucesión a su hijo Isidro Mendoza, hijo del segundo matrimonio, *porque siempre se me ha ido a estar en la compañía de Dionisio Castro: que por noticias únicamente sé que se ha casado sin autoridad y licencia mía, ni como hijo me ha respetado, ni ayudado en cosa alguna de mis labranzas, y aún estando impedido en una cama sobre cinco años me dejó, ni se acordó jamás de mi persona, y por la total ingratitud que ha tenido hacia mi, póngolo para su constancia desde ahora y futuro* (ALP.PN:C.2.1834.F.41v).

El testamento servía además para dejar establecidos muchos otros asuntos no siempre relacionados con el patrimonio. Desde el discurso infalible de "encomiendo mi alma a Dios..." y las órdenes para establecer el lugar de su sepultura, hasta recomendaciones a sus hijos para que no iniciaran juicio entre ellos o para que cuidaran a su madre en la ancianidad.

Esta última fase de la transmisión corresponde a la del "reemplazo" analizado en el trabajo de Zeberio. Podemos comprobar que las fases y estrategias de transmisión del patrimonio no varían mayormente entre los grupos campesinos de diversas regiones, sean estos comunarios o independientes, tributarios o no. Lo que interesa en todos los casos es más que nada la conservación del patrimonio familiar y el apoyo de los padres a sus hijos jóvenes.

### **Estrategias sucesorias**

En el caso de las comunidades andinas encontramos que el proceso de sucesión no se limita únicamente al traspaso de los bienes (patrimonio), sino que, por sus características especiales, se trata de un traspaso de bienes, derechos y obligaciones, tanto con el resto de la comunidad como con el Estado Boliviano. Para analizar esta situación debemos tener en cuenta las siguientes características:

a) Se trata de una población tributaria. Todos los varones de 18 a 50 años pagan anualmente una cantidad de dinero por el concepto de tributo. En un primer momento, el tributo era pagado únicamente por los comuneros originarios, pero posteriormente, el tributo se hizo general para toda la población indígena, aunque por lo general, los originarios pagaban el doble que los agregados y que los yanaconas de las haciendas. El tributo fue durante toda la época colonial una contribución personal por la condición de indígena. Se trataba en realidad de un pago de vasallaje. Posteriormente, durante los primeros años republicanos, a pesar de que las leyes bolivarianas habían tratado de suprimir el tributo indígena, éste tuvo que ser re-



puesto ya que se constituyó en el principal ingreso del nuevo Estado (Huber:1992; Platt:1982). En la época estudiada, el tributo fue la principal característica que encasillaba a los indígenas en un grupo social específico, ya que únicamente los indígenas tributaban.

b) El Estado no reconoce plenamente la propiedad indígena sobre el suelo. Hemos ya analizado las contradicciones de las leyes republicanas frente al derecho de propiedad indígena, en algunos momentos apoyaban la propiedad y en otros establecían que las tierras de la comunidad eran propiedad del Estado. De cualquier manera, esta contradicción creaba inseguridad en los comuneros individuales quienes, para asegurar la propiedad de sus tierras, buscaron muchas veces convertirlas en propiedades privadas individuales (Soux:1994)

c) Existía confusión entre la propiedad comunal y la tenencia individual de las tierras. Los conflictos entre la comunidad y alguno de sus miembros y el interés de algunos de los comuneros de más prestigio por escapar a la injerencia de la comunidad sobre la propiedad y administración de las tierras nos muestran sociedades dinámicas que se hallan en el filo entre la defensa de sus derecho como comunidad y el interés privado. Esta situación creó muchos problemas al momento de la sucesión.

Estas características establecieron sistemas y estrategias propias de sucesión, ya que el hecho de heredar la tierra implicaba al mismo tiempo asumir obligaciones con la comunidad (puestos de mando, organización de fiestas, etc.) y con el Estado (fundamentalmente el pago del tributo, además del trabajo de prestación vial y postillonaje), así como derechos para el usufructo de tierras específicamente comunales como pastizales y aynuqas.

Estas estrategias establecían formas específicas de sucesión. Así, por ejemplo, era posible dejar a las hijas los terrenos de sayaña y, en las regiones de valle los huertos, mientras que por lo general, los hijos heredaban el derecho de usufructo de



las tierras comunales de aynoqa. Esto significa que existía una relación directa entre la herencia de derechos y el cumplimiento de obligaciones como el tributo; mientras que la herencia de bienes podía recaer en las hijas mujeres (y por lo tanto en los yernos), sin que por esto se subrogue necesariamente la condición tributaria.

Así mismo, esta relación entre sucesión, cumplimiento de obligaciones con el Estado y trabajo en la sayaña provocó una serie de abusos por parte de los jóvenes de la comunidad para suceder a los viejos. Así, en un caso citado por Ximena Medinaceli nos encontramos con que: *"el tumulto o asonada (donde) armados de chicotes y hondas han acometido la casa de Margarita Colque y le han dado de patadas y garrotazos porque como está en edad avanzada varios indígenas pretenden sucederle en la sayaña"* (Collocollo No. 302. 1964) (Medinaceli:122). Esto significa que el derecho de propiedad estaba supeditado al trabajo y al pago del tributo, aunque las leyes hubieran tratado de proteger en la posesión a los ancianos. Estos problemas en torno a la sucesión de los ancianos sin hijos, crecieron en relación directa a la separación de los caciques de su papel en las comunidades. El puesto ejercido por las autoridades originarias pasó al corregidor y por lo tanto, los juicios por sucesión que antes se habían solucionado a nivel intracomunal y privado pasaron a la ley del Estado.

Otro problema que debe analizarse es el de la situación poco clara de la propiedad indígena. ¿Cómo podía darse en sucesión tierras que podían no pertenecer al indígena? Las estrategias para solucionar este problema fueron numerosas. Una primera forma la encontramos en el documento de compraventa de cicales entre Miguel Palma y su esposa y Juan Pilco y su mujer. En este documento se establece lo siguiente: se vende *"la expresada sayaña y todo lo demás que le pertenece y en los términos relacionados en esta escritura. En su conformidad se hicieron los otorgantes mutuamente gracia y donación de la demasía o menos valor del importe de cicales sin incluir el terreno por no estar aclarado por ley ser de la pertenencia de los comuneros, y solamente el usufructo directo a los frutos que diere según los plantíos que pusiere el*

*propietario...*" (ALP.PN: caja 2:1834). Esto significa que se vendían los coteles, la producción y las mejoras pero no la tierra. Sin embargo, la estrategia consistía en que era prácticamente imposible separar los coteles de la tierra donde estaban plantados y así, indirectamente, se estaba entregando también la tierra.

Otra estrategia para poder legar o traspasar las tierras era el afirmar que éstas habían sido adquiridas por compra. Pablo Mendoza en su testamento decía lo siguiente: "*Declaro por mis bienes las tierras de Paylalari en las comprensión de Chulumani, las que adquirimos con mi mujer presente Micaela Cuentas por compra que hicimos de Florentino y Pio Espinoza*" (ALP.PN;caja2:1834; f.42). Los terrenos adquiridos de esta manera tenían asegurados los derechos de propiedad y, por lo tanto, la posibilidad de legarlos.

Este interés por demostrar que las tierras habían sido adquiridas por compra llevó al extremo de falsificar documentos, que fue lo que ocurrió en el caso de los hermanos Guarachi, los cuales, con este fin, fraguaron un documento colonial donde se hacían pasar por descendientes de los caciques Guachalla de Pucarani y que, por lo tanto, sus tierras, adquiridas por compra-venta eran propiedad privada y no tierras comunales. (ALP.JP:C.7.L.90:1845-49)

Otra estrategia para evitar problemas sucesorios fue el entregar a los herederos tierras en posesión precaria. Mientras el heredero habitara esa tierra y más aún, si construía en ella una habitación, era muy difícil que tanto el Estado como las otras personas particulares lo pudieran expulsar. Muchas veces el hecho de construir una habitación daba por sí el derecho de tenencia, así, en los juicios encontramos datos como el haber estado durante varios años en la posesión **sin contradicción**, como un argumento válido para heredar posteriormente el terreno.

En las zonas de cultivos perennes, la estrategia consistía

en realizar mejoras como plantar árboles frutales o cacaes para asegurar la posesión del terreno y heredarlo posteriormente.

Finalmente, se puede demostrar que, aunque el Estado hubiera negado en muchos momentos la propiedad indígena, fue incapaz de impedir el derecho a la sucesión de tierras entre los indígenas comuneros. Si existían herederos forzosos, el patrimonio pasaba sin ningún problema y amparado por la ley de la costumbre a los herederos, si no existían herederos podía llevarse a cabo un juicio para determinar quién heredaría los bienes los cuales, por lo general, pasaban a manos de algún pariente. Finalmente, si no había parientes, pasaba a manos del comunero que había subrogado la tributación. El Estado sólo pudo intervenir luego de la ley de 1843 (de tierras sobrantes) para conseguir nuevos tributarios, pero rara vez para modificar el derecho sucesorio indígena, ya que los parientes tenían preferencia para entrar en las tierras sobrantes aún al precio de duplicar su tributación, como fue el caso de Francisco y Lino Ralde en Sapahaqui. (ALP.JL: C.5.E.1.:1843)

### **La disyuntiva de la sucesión: Conservación del patrimonio y división de los bienes**

Dentro de los procesos de sucesión de indígenas, primaron fundamentalmente dos posiciones que muestran dos perspectivas económicas familiares diferentes. Por un lado, se halla la perspectiva de dejar la herencia de la tierra a un sólo hijo y evitar así la división del patrimonio. En este caso, el hijo heredero principal se hacía cargo del mantenimiento de la familia y de ayudar a sus otros hermanos menos favorecidos, además del de cuidar al padre o madre sobreviviente. Este tipo de sucesión estaba favorecido por las leyes específicas en torno al indígena, ya que era interés del Estado el promover un sistema de tierras racional y evitar el minifundio. En este sentido va la llamada "Ley de Sucesión de indígenas" de 1838, que establecía un tipo de mayorazgo sobre las tierras comunales "*prefiriendo el varón a la hembra y el mayor al menor*" (Flores Moncayo: 1953). Este sistema, aunque modificado por las leyes de la cos-



tumbre fue asumido en algunos casos donde se hacía mejoras sobre un determinado hijo, declarándolo heredero universal, mientras que a los demás se les hacía donaciones menores, no siempre en un sentido monetario, - ya que una casa en el pueblo, por ejemplo, podía valer más que la sayaña-, sino en un sentido simbólico de lo que significaba el patrimonio rural, cuyo bien máspreciado era la tierra, es decir la sayaña y el derecho a las aynuqas.

Este sistema de sucesión, propio por ejemplo del sistema campesino francés, trataba de evitar que los bienes en tierras se dividieran. La estrategia familiar para seguir explotando la tierra bajo este sistema fue el del arriendo a los hermanos o parientes. Otra forma fue la de la figura de los agregados, consiguiendo un tipo de posesión en la cual uno de los hermanos, el inscrito como originario, tuviera el rol principal en la familia, mientras los otros sólo contaban con tierras de aynuqa.

Pese a la ley de 1838, la gran mayoría de los testamentos estudiados, siguen mas bien la política de dividir el patrimonio entre los hijos, aunque sin especificar la proporción exacta que le tocará a cada uno de ellos. Declaran, por ejemplo, herederos universales de sus bienes a tres o cuatro hijos, pero sin definir qué lugar de la sayana será de cada uno. Así, Pablo Mendoza declaró como herederos a los hijos de su tercer matrimonio con Micaela Cuentas pero no dejó claramente establecido si todos recibirían la misma proporción de terreno a pesar de que, a través de donaciones había ya adelantado parte de la herencia a dos de sus hijos. En el caso estudiado no se presentaron problemas ni litigios, pero esto no era frecuente. (ALP. PN: caja 2: f.41-43v.)

En el caso de la sucesión de Cipriano Vargas, del ayllu Cata de Sapahaqui, se presentó un conflicto entre los dos herederos. El padre había dejado la tierra repartida entre sus dos hijos, pero no la había dividido ni amojonado. Esto fue aprovechado por el hermano mayor quien, como había heredado la categoría de originario, quiso apropiarse de todas las tierras. Siendo un problema interno familiar, la comunidad pidió que



los hermanos solucionaran el problema de forma pacífica, sin embargo, el pleito llegó hasta el juzgado quien repartió la tierra nuevamente. (ALP.JL:C3.E.34)

El problema de la partición de las tierras se complicaba cuando los hermanos procedían de distintos matrimonios, como fue el caso de Isidro Jarandilla en Sapahaqui, que había instituido como herederos a su hijo del primer matrimonio, a su segunda esposa y a su hija del segundo matrimonio. El juicio giró en torno a los derechos de los sucesores del primer matrimonio sobre bienes que supuestamente había recibido durante su segundo matrimonio (ALP.JL:C.5.E.2.1848-52). Por lo general en estos casos, la esposa sobreviviente y los hijos del último matrimonio tenían más opciones de heredar que los hijos huérfanos de anteriores uniones.

La tendencia a dividir el patrimonio en tierras hubiera provocado rápidamente un sistema de minifundios si no hubiera existido una fuerte mortandad infantil, que impidió en este caso una división aún mayor. Por lo general sobrevivía entre el 30 y el 40 por ciento de los hijos, lo que daba un promedio de tres a cuatro herederos (Soux 1989). Si tomamos en cuenta que el 50 por ciento de estos eran mujeres y reducimos, además el porcentaje de hijos naturales (un 20 por ciento aproximadamente), los herederos no debían dividir mayormente el patrimonio heredado.

En algunos casos, inclusive, el patrimonio podía ser duplicado por el matrimonio. Este fue el caso de Francisco Ralde, quien heredó una sayaña de sus padres y otra de sus suegros, incrementando notablemente su patrimonio. (ALP.JL: C.5.E.1)

¿Qué bases sostenían cada una de las posiciones sobre la sucesión y la herencia? Ambas formas presentaban ventajas y desventajas e inclusive, las normas legales no eran claras, ya que mientras el Código Civil establecía una división de la "legítima", la norma específica de 1838 establecía el sistema de herencia concentrada en un sólo hijo. Entre la disyuntiva de igualdad-desigualdad entre herederos, planteamos como hipó-

tesis que la segunda respondía más a una lógica tributaria con una base fuerte de la ley de la costumbre. Mientras el poder del cacique estuvo presente, poco importaba si uno o varios hijos los heredaban ya que la ley de la costumbre establecía que todos tuvieran acceso a las tierras productivas a través de arreglos internos; es decir que, aunque prevalece la **desigualdad** para fuera, ésta era contrarrestada por mecanismos comunales. Cuando el poder de las autoridades originarias dejó de ser respetado y su cargo fue asumido por las autoridades Estatales, empezó a prevalecer la lógica de la **igualdad**, es decir el de la partición de los bienes, ya que la ley de la costumbre del acceso a tierras debía ser garantizada por la ley del Estado.

Varios autores se han detenido a investigar las causas por las cuales aumentó el número de agregados y forasteros en todas las comunidades. (Klein: 1987, Rodríguez: 1995). Las explicaciones han ido por el lado del mercado y del interés del Estado por aumentar el número de tributarios en base a las tierras sobrantes. Una otra explicación es la que sostenemos ahora, que se trata más bien de una forma de garantizar la sucesión igualitaria sobre el patrimonio, solución que plantea también la influencia de los patrones liberales de igualdad de derechos en medio de la vida de la comunidad. En todo caso, la decisión sobre el destino del patrimonio parece ser una decisión personal y no comunal, aunque en caso de conflictos la comunidad no perdía sus derechos a opinar sobre el tema.

## **Formas de división del patrimonio**

A través de la elaboración de árboles genealógicos de las personas involucradas en testamentos y juicios que se han estudiado, se ha podido establecer que los principales herederos fueron los hijos legítimos del último matrimonio; en segundo lugar, y sobretodo cuando faltaban herederos legítimos, aparecen los hijos naturales como herederos. Cuando no existen parientes directos y herederos forzosos, el heredero puede ser ya sea el yerno o algún sobrino; finalmente, si faltaban todos estos, la herencia era recogida por algún extraño bajo testamento.

El árbol genealógico de Isidro Jarandilla nos permite analizar los lazos de parentesco y los conflictos suscitados entre las familias.

Nicolasa Gonzales	Isidro Jarandilla	María Arpo
Mla. Limachi - Manuel	Micaela Jarandilla - Bme. Cruz	
Fernando		Manuel Cruz

El conflicto surgió entre Manuela Limachi, viuda de Manuel y Bartolomé Cruz, esposo de Micaela Jarandilla, sobre los derechos a la tierra que el suegro común había repartido entre los hijos de sus dos matrimonios.

El cuadro genealógico de Ildefonso Quispe nos muestra otra figura:

Isidro Quispe	Magdalena Cruz	
Lucía Limachi - Ildefonso Quispe	Tomasa Saire	?
Mateo Manuel Esperanza Paula	+++++	Sebastián Fuentes

En el testamento nombra herederos universales a sus hijos Mateo, Manuel y Esperanza *para que tengan señorío en mis bienes* y a su hija Paula Quispe, del primer matrimonio le deja 6 tablones de terrenos y una kallpa en la aynuqa. A pesar que no hemos podido determinar el parentesco o relación, deja a Pablo Quino un tablón y una kallpa, mientras que a su sobrino que era un vecino del pueblo llamado "don" Sebastián Fuentes Pavón le dejaba el usufructo de las tierras que habían sido de su madre, hermana de Ildefonso Quispe.

El problema surgió en torno a la herencia del sobrino que, según una de las partes *"las tenía prestadas pero no adjudicadas"*.

Dentro de cánones de tenencia complicados, en los cuales se entremezclan sistemas de propiedad, posesión, tenencia, usufructo, préstamo, arrendamiento y uso comunal, el proceso de transferencia del patrimonio, ya sea por compra-venta o por sucesión presenta muchísimas figuras, de las cuales sólo se han presentado algunos ejemplos.



## Género y sucesión

A través de la relación existente entre la supuesta propiedad y el pago del tributo, el papel y la situación de la mujer frente a sus derechos para dar y recibir bienes patrimoniales, es aún más inestable que para cualquier otro miembro de la comunidad. En los documentos sobre el pago del tributo y en los padrones de tributarios las mujeres empezarán a figurar como contribuyentes por la posesión a partir de mediados del siglo. Con anterioridad, su situación como propietaria pero no contribuyente debía manejarse internamente, subrogando la posición como tributaria en algún pariente masculino, que muchas veces le quitaba el derecho al usufructo de la tierra, tal como hemos visto más arriba. La mujer, según el Código Civil de Santa Cruz, aunque propietaria, debía contar con el aval del marido para vender sus tierras, no así para testar, acto que lo podía realizar libremente. Sin embargo, se hallaba casi siempre bajo la autoridad de algún hombre, sea éste su marido, su hijo o su padre, como fue el caso de Manuela Limachi, analizado ya, cuyo juicio fue dirigido por su padre Esteban Limachi.

La mujer recibía los bienes, generalmente, como dote al momento de casarse. Estos bienes eran administrados por el marido y legados a los hijos. Sin embargo, muchas veces la herencia de la tierra no pasaba por la mujer sino que iba directamente al yerno, como el caso de Francisco Ralde quien heredó las tierras de sus suegros. En este caso, por la influencia de la situación tributaria, era el hombre el que recibía la herencia y la mujer era dejada de lado.

Finalmente, en los casos de sucesión de la mujer sin hijos sobre bienes parafernales del marido, ésta tenía el derecho únicamente a la cuarta parte del patrimonio de su esposo, mientras que el resto era repartido entre los parientes directos del marido. En un caso ventilado en la prefectura, entre Vicente Quispe, tío del difunto y Teresa Ramos, su esposa sobreviviente, el juez expresó que, de acuerdo a varios artículos del Código Civil (614, 615 y 616), Vicente Quispe debía suceder a



su sobrino y Teresa Ramos se reservaba únicamente la cuarta parte. (ALP.EP: caja 22. 1846)

## Conclusiones

Este trabajo forma parte de otro más extenso sobre el tema de la propiedad indígena en el siglo XIX, las conclusiones, por lo tanto son parciales, y están circunscritas únicamente al tema específico de la sucesión.

En primer lugar, hemos podido constatar que la lógica familiar se fue imponiendo lentamente en las comunidades, esto debido fundamentalmente al debilitamiento de los lazos comunales frente a un Estado que, conforme se iba liberalizando, promovió de cierta manera nuevas propuestas y parámetros de tenencia de la tierra. Es dentro de esta lógica que se presenta el tema de la sucesión y la transmisión del patrimonio familiar.

Las contradicciones de la ley y las normas, así como una mayor presencia del Estado en el área rural, planteó a los comuneros la necesidad de asegurar para sí y sus descendientes el acceso a su fuente de vida: la tierra. El derecho sucesorio se presenta como la forma más segura de garantizar su derecho propietario.

Dentro de los parámetros de sucesión se presentan varias fases de transmisión del patrimonio que se ligan tanto a la vida familiar como a su relación con el Estado. Estas diversas fases permiten tanto la defensa del patrimonio como la ayuda familiar en momentos claves del ciclo vital de padres e hijos.

La disyuntiva de sucesión pasa necesariamente por dos opuestos de igualdad y desigualdad entre los herederos. Mientras más débil aparece la ley de la costumbre se fortalece la tendencia hacia la igualdad en la sucesión de las tierras.

La división del patrimonio generó una serie de tensiones entre los miembros de una misma familia, más aún cuando

existe más de una familia susceptible de heredar, como en los casos de varios matrimonios.

Finalmente, la situación dependiente de la mujer se presenta también en el caso de la sucesión. Así, al no tributar, la mujer tiene un derecho mucho más frágil sobre la tierra.

## BIBLIOGRAFÍA

Antezana, Alejandro:

1988 *Estructura agraria en el siglo XIX*. CID, La Paz.

Barragán, Rossana:

1988 *Espacio urbano y dinámica étnica*. HISBOL, La Paz.

Bjer, María Mónica y Andrea Reguera (comp.)

1995 *Problemas de la historia agraria. Nuevos debates y perspectivas de investigación*. IEHS, Tandil

Bonilla, Heraclio et al:

1987 *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias*.

Calderón, Raúl:

1991 *Conflictos regionales en el altiplano paceño*. En *Data*. No. 1.

Carter, William y Mauricio Mamani

1982 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. Editorial Juventud, La Paz

Deere, Carmen Diana:

1991 *Familia y relaciones de clase. El campesinado y los terratenientes en la sierra Norte del Perú 1900 - 1980* IEP, Lima.

Duby, George

1985 *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea. (500 - 1200)*.

Flores Moncayo, José:

1953 *Legislación boliviana del indio*

Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabell (Comp.)

1994 *La familia en el mundo iberoamericano*. UNAM. México.

Harris, Olivia, Brooke Larson y Enrique Tandeter:

1987 *La participación indígena en los mercados surandinos*. CERES

Huber Abendroth, Hans

1991 *Financias públicas y estructura social en Bolivia. 1825-1872.* Universidad Libre de Berlín. Tesis de maestría inédita.

Klein, Herbert:

1993 *Haciendas and ayllus. Rural society in the Bolivian Andes in que eighteenth and nineteenth centuries.* Stanford, California.

Langer, Erick:

1989 *Economic change and rural resistance in Southern Bolivia 1880 - 1930.* Standford University.

León, Pierre

1980 *Historia económica y social del mundo.*

Medinaceli, Ximena

1986 *Estrategias de resistencia en el Altiplano paceño. Omasuyos, siglo XIX.* Tesis inédita UMSA

Metcalf, Alida

1994 "La familia y la sociedad rural en Sao Paulo Santana de parnaíba, 1750-1850". En: *La familia en el mundo Iberoamericano.*

Platt: Tristan

1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierras y tributos en el Norte de Potosí.* IEP. Lima

Rodríguez, Gustavo

1995 *La construcción de una región. Cochabamba y su historia. Siglos XIX y XX.* UMSS. Cochabamba.

Santa Cruz, Andrés:

**Código Civil Boliviano**

Siles, Hernando

1945 *Código Civil Boliviano.* Imprenta de Beech y Cia.



Soux, María Luisa

1994 *El problema de la propiedad en las comunidades indígenas. Patrimonio y herencia. 1825-1850.* Ponencia presentada al Congreso Siglo XIX. Sucre.

Spalding, Karen

1974. *De indio a campesino.* IEP.

Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde

1989. *Entre la ley y la costumbre El derecho consuetudinario indígena en América Latina.*

Urquieta, Débora

1994. *De campesino a ciudadano.*

Zeberio, Blanca.

1995 "El estigma de la preservación. Familia y reproducción del patrimonio entre los agricultores del Sur de Buenos Aires". En: *Problemas de la historia agraria*, Tandil.



*ACTAS DEL IV CONGRESO  
INTERNACIONAL DE ETNOHISTORIA  
TOMO III*

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.





