



Franklin Pease García Yrigoyen (Lima, 1939-1999). Historiador y maestro universitario, graduado en la Pontificia Universidad Católica del Perú. A lo largo de su vida académica realizó numerosas publicaciones en el Perú y en el extranjero, estudios que testimonian su creatividad historiográfica, su agudeza crítica y su notable capacidad de trabajo. La obra de Pease ha contribuido a que la historia andina sea considerada en la actualidad parte fundamental de la historia del Perú.

EL HOMBRE Y LOS ANDES
HOMENAJE A FRANKLIN PEASE G.Y.



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2002

El hombre y los Andes

Homenaje a Franklin Pease G.Y.

Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai (editores)

Tomo II



IFEA

Banco de Crédito



Este libro corresponde al tomo 161 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)

© Por el Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Lima-Perú
Teléfonos: 330-74 10, 330-74 11
Telefax: 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados

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

ISBN: 9972-42-512-6 (rústica)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5220 (rústica)
ISBN: 9972-42-513-4 (tela)
No. de Depósito Legal: 1501052002-5221 (tela)

Impreso en el Perú - Printed in Peru
Primera edición, diciembre de 2002

Fotografía de solapa

Franklin Pease García Yrigoyen en el decanato de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en noviembre de 1998. Archivo Franklin y Mariana Pease.

Fotografías de carátula

Peruviae Auriferae Regionis Typus (1574), Diego Méndez. Biblioteca Nacional del Perú
Don Felipe Túpac Amaru I (siglo XIX), Anónimo. Museo Nacional de Arqueología,
Antropología e Historia del Perú

El Inicio de la Procesión (siglo XVII), Anónimo

La Procesión del Corpus Christi en el Cuzco. Arzobispado del Cuzco (Fotografía: Daniel Giannoni)

Chaco de vicuñas (detalle). *Trujillo del Perú (siglo XVIII)*, Baltasar Jaime Martínez Compañón (Fotografía: Daniel Giannoni)

Descensión de la virgen al lugar sagrado del Sunturhuasi, Anónimo. Iglesia del Triunfo, Catedral del Cuzco (Fotografía: Colección Privada)

FLORES ESPINOZA, Javier F., ed.
El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y./
Javier Flores Espinoza y Rafael Varón Gabai, eds.--
Lima: PUCP, 2002.

/PEASE GARCÍA YRIGOYEN, FRANKLIN/BIOGRAFÍAS/BIBLIOGRAFÍAS/
POBLACIÓN INDÍGENA/INDÍGENAS/ CONQUISTA/COLONIA/
ETNOHISTORIA/HISTORIOGRAFÍA/ICONOGRAFÍA/ETNOGRAFÍA/
ARQUEOLOGÍA/ANTROPOLOGÍA/HISTORIA/PERÚ/COSTA/SIERRA/
HISTORIA DEL ARTE/HISTORIA ECONÓMICA/HISTORIA DEMOGRÁFICA/
LINGÜÍSTICA/CRÓNICAS/

Tomo I

| | |
|--|----|
| PRESENTACIÓN por <i>Salomón Lerner Febres</i> | 17 |
| INTRODUCCIÓN por <i>Javier Flores Espinoza</i> | 21 |
| NOTA DE LOS EDITORES | 29 |

| | |
|-------------------|----|
| ÁLBUM FOTOGRÁFICO | 31 |
|-------------------|----|

Primera parte. El historiador

| | |
|--|----|
| 1. <i>Marco Curatola Petrocchi</i> . El pasado andino como profesión y como vocación: la (etno)historia de Franklin Pease G.Y. | 49 |
| 2. <i>Pedro Guibovich</i> . Franklin Pease G.Y.: relación de una obra histórica (1959-2000) | 75 |

Segunda parte. Historiografía e intelectuales

| | |
|--|-----|
| 3. <i>Rolena Adorno</i> . La historia de los incas narrada desde el norte: releiendo a Prescott | 109 |
| 4. <i>Mariana Mould de Pease</i> . De bibliotecas y experiencias personales: Ephraim George Squier y los orígenes del coleccionismo peruano, más algunas inferencias | 125 |
| 5. <i>Joseph Dager Alva</i> . El pasado prehispánico en la obra de José Toribio Polo | 145 |
| 6. <i>José Luis Rénique</i> . De <i>literati</i> a socialista: el caso de Juan Croniqueur | 157 |
| 7. <i>Carlos Contreras</i> . Notas sobre la historiografía económica en el Perú | 179 |
| 8. <i>Liliana Regalado de Hurtado</i> . Identidad e interculturalidad desde una perspectiva histórica: el caso de las poblaciones andinas | 195 |
| 9. <i>Tulio Halperin Donghi</i> . Los orígenes de la nación argentina: un tema que retorna | 205 |

Tercera parte. Lingüística y literatura andina

10. *Rodolfo Cerrón-Palomino*. *Hurin*: un espejismo léxico opuesto a *hanan* 219
11. *Enrique Ballón Aguirre*. Evolución léxica y área enunciativa original del vocablo quechua *papa* 237
12. *Mercedes López-Baralt*. La elegía por Atahualpa como encrucijada textual 255

Cuarta parte. Crónicas y otros escritos coloniales

13. *Amalia Castelli*. Del camino de la sierra a la conquista del Perú 277
14. *Hidefuji Someda*. De la autodefensa a la autodeterminación: Las Casas ante el alzamiento de los incas 289
15. *Nicanor Domínguez Faura*. El cronista Juan Dítez de Betanzos: ¿en Santo Domingo y en Cubagua? 301
16. *Guillermo Lohmann Villena*. El licenciado Juan Polo Ondegardo. Notas de archivos y bibliotecas 319
17. *Juan Ossio*. Algunas reflexiones en torno a la historicidad del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala: su ubicación en el tiempo 325
18. *Raquel Chang-Rodríguez*. Las mujeres españolas en el *Primer nueva corónica y buen gobierno*: intersecciones genéricas y culturales 345
19. *Jan Szemiński*. Nuevos métodos con que interpretar algunos fragmentos del *Nuevo Ophir*, de Fernando de Montesinos 359
20. *Pierre Duviols*. Providencialismo histórico en los *Comentarios reales de los Incas* y la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega. Constatación e inventario 375
21. *Julio Ortega*. Leer y describir: el Inca Garcilaso y el sujeto de la abundancia 397
22. *Bernard Lavallé*. La cuestión del origen de los indios en el virreinato del Perú: teorías y práctica colonial (siglos XVI y XVII) 409

Quinta parte. Los Andes preincaicos

23. *Duccio Bonavia*. Del Precerámico a hoy: un raro caso de continuidad cultural 421
24. *Heather Lechtman*. Tejido y metal: la cultura de la tecnología 437
25. *Mercedes Cárdenas Martín*. Una introducción a la arqueología de la costa central del Perú 453
26. *Krzysztof Makowski*. El manto de Gotenburgo y los calendarios prehispanicos 469
27. *Peter Kaulicke*. Conceptos de tiempo en el antiguo Perú 497

Tomo II

Sexta parte. El mundo de los incas

28. *Albert Meyers*. Los incas: ¿bárbaros advenedizos o herederos de Tiahuanaco? 525
29. *Enrique González Carré*. Los incas y sus contemporáneos: la sierra central, 1000-1500 d.C. 537
30. *Julián I. Santillana*. Chancas e incas: un nuevo examen 553
31. *Shozo Masuda*. El *Sapan Inka* como rey sagrado 567
32. *Javier Flores Espinoza*. Los tres rostros del Inca 577
33. *Francisco Hernández Astete*. El poder incaico: una aproximación a la figura del Inca *hurin* 589
34. *Marius Ziolkowski*. El Inca y el breviario, o del arte de conversar con las huacas 597
35. *Jorge Flores Ochoa*. El *Inka* histórico es el *Enqa* contemporáneo 611
36. *Shigeyuki Kumai*. Las fronteras y los límites de Tahuantinsuyo: "el Tahuantinsuyo de cada rey Inca" que debe reconfirmarse 617
37. *R. Tom Zuidema*. El espacio y el tiempo según Murúa y Guamán Poma 639
38. *María Rostworowski*. Algunos aspectos de la tenencia de la tierra en los Andes prehispánicos 653
39. *Mercedes del Río*. Pucará, Tambo y reducciones. Poder político y territorialidad entre los suras de Paria (Charcas) del siglo XVI 663
40. *Ramiro Matos Mendieta*. El *awana wasi* de Tarmatambo: una aproximación etnoarqueológica 679
41. *Medardo Purizaga*. De la danza de los pumas a la perforación de las orejas en el *huarachicuy* incaico 695
42. *Catherine Julien*. Punchao en España 709

Séptima parte. La sociedad andina en el virreinato

43. *Rafael Varón Gabai*. A lomo de indios: los cargadores indígenas y el abastecimiento de productos importados (Cuzco, 1538) 719
44. *Carlos Sempat Assadourian*. La política del virrey Toledo sobre el tributo indio: el caso de Chucuito 741
45. *Héctor Noejovich Ch.* Las visitas de Chucuito en el siglo XVI: en torno a la *visita secreta* 767
46. *John V. Murra*. La correspondencia entre un "capitán de la mita" y su apoderado en Potosí 785
47. *Nicolás Sánchez-Albornoz*. Los ausentes perdidos de Chayanta (Charcas), 1684 795
48. *Lorenzo Huertas V.* El proceso de concentración social en el espacio andino, siglos XVI, XVII y XVIII 805

49. *Ana María Presta*. De testamentos, iniquidades de género, mentiras y privilegios: doña Isabel Sisa contra su marido, el cacique de Santiago de Curi (Charcas, 1601-1608) 817
50. *Susan Ramírez*. Don Clemente Anto, procurador del común del pueblo de Lambayeque 831
51. *Scarlett O'Phelan Godoy*. Linaje e Ilustración. Don Manuel Uchu Inca y el Real Seminario de Nobles de Madrid (1725-1808) 841
52. *Frank Salomon y Karen Spalding*. Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Micaela Chinchano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750 857
53. *Luis Ramos Gómez*. El choque de los incas con los chancas en la iconografía de las vasijas lúneas coloniales 871

Octava parte. La república de españoles

54. *Noble David Cook*. "Tomando posesión": Luis Gerónimo de Oré y el retorno de los franciscanos a las doctrinas del valle del Colca 889
55. *Alejandro Málaga Núñez-Zeballos*. El enojo de los dioses. Terremotos y erupciones en Arequipa del siglo XVI 905
56. *Fred Bronner*. La hispanidad de la temprana Lima barroca: amerindios, morenos y marranos 915
57. *Nathan Wachtel*. El cielo cara a cara: Francisco Maldonado de Silva y la Inquisición 929
58. *Teresa Gisbert*. Los jardines en el virreinato del Perú 947
59. *José de la Puente Brunke*. Intereses en conflicto en el siglo XVII: los agentes de la administración pública frente a la realidad peruana 963
60. *Margarita Suárez*. De azogues, deudas y avíos: minería y crédito en Potosí, 1600-50 973
61. *Ana María Lorandi*. Poder y ética pública: el siglo XVIII en el Tucumán colonial 987
62. *Inge Schjellerup*. Tras las huellas del obispo Martínez Compañón 1001
63. *Alfredo Moreno Cebrián*. Plata peruana y mayorazgos navarros. Las disposiciones testamentarias del primer marqués de Castelfuerte, virrey del Perú (1733-49) 1009
64. *Claudia Rosas*. La imagen de los Incas en la Ilustración peruana del siglo XVIII 1033

Novena parte. La iniciación de la república y el siglo XIX

65. *José Agustín de la Puente Candamo*. Precisiones sobre el carácter americano de la independencia 1051

- | | |
|--|------|
| 66. <i>John Fisher</i> . Identidades regional y nacional en el Perú al inicio de la república: el significado del régimen virreinal en el Cuzco, 1822-24 | 1057 |
| 67. <i>Margarita Guerra Martinière</i> . Caudillismo y poder | 1075 |
| 68. <i>Juan Luis Orrego Penagos</i> . Dos reacciones al militarismo del siglo XIX: el vivanquismo y la Semana Magna | 1091 |
| 69. <i>Kathryn J. Burns</i> . Monjas descarriadas y padres de la ciudad: conventos, género y "libertad" en el Cuzco a comienzos del siglo XIX | 1105 |
| 70. <i>Nils Jacobsen</i> . Entre el bienestar burgués y el espanto: auto-reflexiones de una elite regional peruana a fines del siglo XIX | 1115 |

Décima parte. El siglo XX

- | | |
|---|------|
| 71. <i>Henry Pease García</i> . Institucionalidad democrática e institucionalidad en el Perú | 1133 |
| 72. <i>Efraín Trelles</i> . El Perú en su historia: linderos de un nuevo desafío | 1157 |
| 73. <i>Teresa Cañedo-Argüelles</i> . Caciques y encomenderos de Omate: actores del pasado en el imaginario de hoy | 1169 |

Tomo III

Bibliografía general

- | | |
|---------------------|------|
| Fuentes impresas | 1203 |
| Fuentes secundarias | 1231 |

VI

El mundo de los incas

Los incas: ¿bárbaros advenedizos o herederos de Tiahuanaco?¹

Introducción

Entre las muchas deficiencias de nuestra ciencia, sobre todo de aquella que se ocupa del pasado de la humanidad, tenemos su dependencia de las grandes corrientes culturales contemporáneas, sobre todo las políticas. La independencia de las aulas académicas y el discurso intelectual prácticamente no existe porque éste se halla involucrado en el sistema de poder estatal y las estructuras de poder internacional. Incluso dentro de los estados soberanos, el sistema científico sigue jugando un papel importante dentro de la ideología nacional, y por lo general el discurso científico está dominado por grandes escuelas y personajes que ejercen un poder de distribución y ocupación de cátedras en las universidades, de aceptación y rechazo de artículos en las revistas, y de las líneas de investigación en general.

Las distintas escuelas latinoamericanas de la teoría de la dependencia criticaron acertadamente esta situación, pero sin lograr mayor cambio estructural. De otro lado, esta situación asimétrica se repite en algunos estados latinoamericanos, donde las ciencias del pasado son usadas como un medio para lograr fines políticos, como la unificación nacional y la funcionalización del pasado según la ideología dominante. En este sentido resulta ilustrativa la glorificación del imperio incaico o tiahuanaco que se da en algunos círculos políticos y sociales.

Una de las raíces de esta admiración de los sistemas imperiales yace en el imperialismo europeo del siglo XIX, cuyo nacionalismo se reprodujo en la burguesía

1 Conferencia magistral leída en el XIII Congreso de Arqueología Argentina, Córdoba, 5 de octubre de 1999. Agradezco al Dr. Eduardo Berberían, presidente del congreso, por su amable invitación para que hablara ante los congresistas sobre un tema de mi preferencia. Durante la preparación de la conferencia en La Paz tuve la ayuda de mi colega Eduardo Pareja, del Instituto Nacional de Arqueología (INAR), tanto en el campo técnico como en discusiones sobre el tema aquí presentado. Agradezco, además, la corrección del texto español a las Sras. Cristina Diez, Inahi Iacona y Gabriela Gravina, del Museo de Historia Natural de La Plata, Argentina, así como al editor de este volumen.

que ha gobernado en los estados modernos hasta la actualidad. A pesar de los aportes hechos por las ciencias arqueológica o etnohistórica, este grupo de poder, así como algunos movimientos indígenas, siguen alimentándose de estudios realizados en la primera mitad del siglo XX, y que llevan títulos tales como “el imperio socialista de los incas” o “Tiwanaku: cuna del hombre americano”. En algunos de los trabajos clásicos, en la literatura y en el habla popular no sólo se nos revela una tendencia a admirar un imperialismo occidentalizador, civilizador y totalitario, sino también un etnocentrismo y hasta racismo.

Es evidente que con el colapso del gran bloque imperial del este y los cambios globales ocurridos luego de la caída del muro de Berlín, cayeron también los mitos sobre el potencial civilizador de los grandes imperios. En realidad se observa una creciente valorización de las unidades culturales y étnicas pequeñas, en el sentido señalado en *Nuestra diversidad creativa*, el programático libro editado por Javier Pérez de Cuéllar, el ex-secretario de la ONU (World Commission 1995). Uno de los efectos de la globalización parecería ser justamente una mejor articulación y “puesta en valor” de estas entidades político-culturales sin la tendencia imperialista, usando los nuevos medios de comunicación (como internet) para divulgar sus valores culturales y su autoimagen.

Estoy seguro, que este proceso también tendrá una influencia positiva en las ciencias del pasado, y en la arqueología en nuestro caso. Ésta podría tener como resultado una mayor concentración en la diversidad de entidades sociales más pequeñas, sus interacciones y su papel en el proceso de desarrollo, alejándose un poco del simple paradigma evolutivo antropológico de “banda-tribu-señorío-estado”, el cual culmina con el imperio como máximo estadio y logro evolutivo.

Tomando como ejemplo la incaización de los Andes, ésta ha sido hasta hoy concebida como una imperialización del estado, a la manera del imperio romano. Se la discute en términos de hegemonía y territorialidad, o sea del control político directo o indirecto. No descarto que la aplicación de la teoría weberiana del poder, desarrollada en base al estudio de los imperios del Viejo Mundo, sea útil. Aún más fructífero me parece su examen de lo étnico, presentado en su libro *Economía y sociedad*, y su aplicación al contexto andino. Pero de otro lado, ¿no es ya el momento de desarrollar una “teoría andina —o americana— del poder”? Tal vez llegaríamos así a otros modelos de desarrollo, y a otros paradigmas aplicables a la historia de la América antigua.

Una de las grandes, y tal vez decisivas diferencias para el desarrollo desigual en el Viejo y el Nuevo Mundo fue la distinta valorización dada a la *tecnología* en las culturas de ambas partes del mundo. Esto se manifiesta con mayor claridad en la metalurgia, cuyo desarrollo tuvo en Europa una fuerte connotación bélica. Sin las armas metálicas, las herramientas de caballería y las carrozas de combate, la historia del Viejo Mundo habría tomado un rumbo completamente distinto. En las antiguas culturas americanas, las armas de bronce o de otros metales tuvieron un papel relativamente secundario. El gran motor de la metalurgia fue el afán de hacer nuevos objetos de valor, no tanto práctico en el sentido de la racionalidad occidental, sino de un gran valor simbólico y de prestigio. Las técnicas sofisticadas de trabajo en metal, las aleaciones raras, etc., que muchas veces no tienen paralelo en el Viejo Mundo, no fueron inventadas principalmente para darle mayor dureza y

efectividad a alguna arma bélica, sino más bien para conseguir cierto color o sonido que respondiese a su escala de valores (Hosler 1994).

A diferencia de la evolución de las sociedades europeas, motivada por el expansionismo territorial, en el caso de las sociedades americanas podemos hablar más bien de una involución combinada con una percepción del medio ambiente y un sistema de valores, que estamos todavía lejos de interpretar convincentemente.

Tradicionalmente, una clave para acercarnos más al mundo cognitivo de los antiguos americanos es y ha sido el estudio de su cultura material. Este tipo de investigación pasó de moda después de las discusiones sobre el positivismo en la década de 1960. Sin embargo, un retorno a la "objetividad", no en el sentido positivista, sino más bien intentando captar el mensaje de los objetos por sí mismos y mediante una comparación horizontal y vertical, sería un buen complemento a la "subjetividad" obtenida en las fuentes etnohistóricas.

El origen mítico de los incas

Como es bien sabido, los incas dijeron a los españoles ser los descendientes de Manco Cápac y Mama Ocllo, quienes eran nada menos que los hijos del Sol, enviados por éste a que civilizaran y dominasen la tierra. Otro relato, que parece provenir de una tradición más tardía, nos cuenta la historia de los cuatro hermanos Ayar, entre los cuales se hallaba la pareja de Manco Cápac y Mama Ocllo, que llegó al Cuzco después de una larga peregrinación en la cual las otras tres parejas perdieron la vida. Las cuatro parejas habrían salido de una casa de ventanas o de una gruta que, según una versión, se encontraría a seis leguas del Cuzco en un lugar llamado Pacariqtambo, y según otra en la isla del lago Titicaca.

Sin entrar en los pormenores de una crítica de fuentes, en el relato podemos detectar claramente el carácter legitimador del poder de un grupo que se llamaba inca, o que pretendía descender de éste. Aunque el modelo de este mito parece haber sido la Biblia (hay muchos paralelos a los cuales los etnohistoriadores han dado crédito solo recientemente), es posible filtrar muchos elementos auténticos que nos permiten extraer conclusiones sobre la naturaleza y el desarrollo de la sociedad incaica.

El punto de partida aquí es interrogarnos sobre la función y el propósito del mito. No se trata de intentar ingenuamente verificar los eventos relatados, o los lugares mencionados en un contexto o ambiente concreto. Todos los intentos hechos para localizar la gruta de donde salieron los incas fracasaron, del mismo modo como hace un siglo sucediese con los que se hicieron en Alemania para ubicar la cueva en donde Sigfrido derrotó al dragón. Un estado expansionista como el incario se caracteriza por materializar y "objetivizar" sus mitos legitimadores en el mayor número posible de lugares, para que de este modo sus súbditos se identifiquen con él. Este fenómeno comprende, entre otros, la sacralización *ex post* de lugares relacionados con la religión estatal, en donde el culto es la puesta en práctica del mito. Así, la llegada al poder por parte de los incas era simbolizada en todas las cuevas del incario, ya fuera en Pacariqtambo, en la isla del Sol, en el lago Titicaca o en cualquier otro rincón del imperio. Allí donde éstas no existían o habían otros santuarios más antiguos se colocaban símbolos sustitutos como, por ejemplo, los

nichos, las ventanas construidas en la roca o los muros de piedra, como veremos luego.

Un reciente análisis (Prem 1996) crítico del mito de origen azteca, desde su salida de Aztlán hasta su llegada al lago de Texcoco, constató que lo único realmente histórico que se podía afirmar era que los aztecas emigraron. Esto también podría ser válido para el mito de origen incaico. Significativamente, no hay sino dos versiones con indicaciones geográficas:

- 1) que provienen de la región del Cuzco;
- 2) que vienen de fuera de dicha región.

La primera versión tenía el propósito de mostrarle a la población originaria que los incas pertenecían a ese lugar, que eran parte de ellos y que su poder era legítimo, además de que alguna vez habían sido "primitivos" como ellos. La segunda tenía la función de legitimarlos como herederos y presentarlos como los guardianes de una gran tradición: los incas como portadores de los valores de la civilización andina, de la *great tradition* (Polanyi) o situándose en la "*longue durée*" (Braudel).

Es obvio que una sociedad como la del Cuzco incaico se definía a sí misma como parte de una larga tradición cultural y no como unos *bárbaros advenedizos* que alcanzaron la *civilización* al ganar una guerra entre hermanos. Como muy recientemente lo constata Gordon R. Willey (1999), el decano de la arqueología estadounidense, al tomar la palabra después de un largo silencio, las civilizaciones americanas se destacan por unos grandes conglomerados de población urbana, grandes edificios públicos y un arte monumental. Esto obviamente no existía en el Cuzco preincaico, y en Huari sólo en parte. La única tradición monumental geográfica y temporalmente cercana era la de Tiahuanaco. Por cierto, los incas se habrían identificado con una civilización ya desaparecida y no con una dinastía "reinante" como, por ejemplo, la chimú de la costa norte peruana.

Cultura material: la cerámica

En los estudios incaicos siempre han prevalecido las interpretaciones hechas en base al análisis de las fuentes post-incaicas; incluso en los muy esclarecedores trabajos arqueológicos de la última década se observa la adopción de premisas "históricas", pero sin desarrollar conceptos propios de la metodología aplicada. Así, por ejemplo, el concepto del desarrollo del estado en la región del Cuzco está ligado a la supuesta existencia de una dinastía, o de varias, sin que se hayan elaborado *criterios arqueológicos* con los cuales definirlos. De otro lado, un estudio reciente concluyó que, al parecer, la primera expansión del estado inca en la región cuzqueña se llevó a cabo sin grandes guerras sino, más bien, a través del intercambio y la unificación económica. No se han encontrado restos de armas o de fortalezas de dicha época (Bauer 1996). Esto no solamente contrasta con la tradicional versión histórica, sino también con el concepto teórico de señoríos que habrían estado enfrascados en continuas rivalidades y conflictos bélicos.

Por supuesto que lo antes señalado vale aún más para la forma en que se ha tratado la expansión incaica, atribuida principalmente a los dos últimos señores reinantes. Aunque se ha querido comparar a Túpac Yupanqui con Alejandro el Grande, podemos constatar que con sus conquistas en el medio Oriente, este últi-

mo no logró alcanzar una “helenización” tan profunda de dicho territorio, como fue el caso de la incaización de gran parte de los Andes. En otra ocasión me he referido a cuán absurdo es suponer que una expansión rápida del imperio —en un lapso de diez años según la versión tradicional— haya sido “obra” de una sola persona (Meyers 1999 y en prensa).

Aquí más bien deseo limitarme a formular algunas sugerencias sobre la cultura material (por comparación estilística, áreas de distribución, etc.) para así llegar a una explicación alternativa. A nivel general podemos constatar que el arte y la arquitectura incaica dejan muy poco espacio para la expresión de un individualismo o de un estilo en el cual se permita detectar la mano de un gobernante específico. Más bien, dicho estilo se presenta como una síntesis de elementos anteriores, traducidos en un nuevo lenguaje iconográfico y cultural. ¿Cuáles son estos elementos y cómo se produjo la síntesis?

En cuanto al estilo cerámico conocido como inca imperial, se ha sugerido desde hace ya más de cincuenta años que éste surgió de un tipo de cerámica local llamada *killke*. Se trata principalmente de jarras y de algunos tazones de paredes rectas con diseños geométricos pintados en negro, y con menor frecuencia rojo sobre pardo, elaborados de modo poco prolijo, al igual que su manufactura, formas y el tratamiento dado a la superficie. Aunque no hay suficientes pruebas de una transición estratigráfica, estudios recientes han revelado la presencia de por lo menos otro tipo alfarero que podría relacionarse con *killke* e inca. Al igual que este último, también proviene de la vecina provincia de Paruro, donde se encuentran la cueva de Pacariqtambo y el centro sagrado de Maukallacta, que se cree es una confirmación del mito de origen incaico, o mejor dicho, que éste fue construido como un monumento a Manco Cápac (Bauer 1996). Dejando de lado el afán de confirmar supuestos hechos históricos, necesitamos más estudios de esta índole para así finalmente poder desarrollar una arqueología inca propiamente dicha.

Sin embargo, para evaluar un estilo cultural tan perfecto, equilibrado y poderoso como el incaico (Meyers 1975), debemos tener en cuenta un ámbito temporal y geográfico más amplio. Ya Max Uhle (1912), en su tratado sobre el origen de los incas, mencionaba la semejanza existente entre las piezas *killkes* y algunas provenientes de la zona de Arequipa. Tanto en los flancos de los Andes como en el altiplano boliviano, y hasta en el noreste argentino, surgieron tipos cerámicos (una suerte de estilo de horizonte negro sobre rojo) que pueden ser considerados como epigonales de Tiahuanaco, o por lo menos relacionados con éste, y formativos del estilo inca. El nexo más adecuado entre los dos grandes horizontes culturales es el estilo mollo, que se desarrollaba en los flancos orientales al este del lago Titicaca; éste posee elementos tiahuanacotas, muestra influencias amazónicas y exhibe ya algunas características del estilo incaico (Arellano 1985; Ponce 1957). El estilo mollo no sólo comparte unas notables semejanzas con sus contrapartes al otro lado de los Andes: los estilos chuquibamba y más aún el churajón, sino también la presencia de grandes concentraciones poblacionales en ambas zonas (Belán y Szykulski 1997; Neira 1998; Szykulski 1998). En este momento no podemos discutir si éstas se originaron con la caída de Tiahuanaco y la subsiguiente migración hacia los valles andinos. Resta constatar que ambos complejos urbanísticos tienen

elementos arquitectónicos formativos incaicos más convincentes que los hasta ahora conocidos en el Cuzco.

En la iconografía de ambos grandes estilos podemos constatar cierto parentesco, en el sentido de que lo incaico aparece como una abstracción de los motivos tiahuanacos. Así por ejemplo, en los aríbalos y otras vasijas incaicas encontramos los rayos terminados en un círculo que salen de la cabeza del personaje de la Puerta del Sol. La cruz escalonada, los rombos concéntricos y otros motivos incaicos pueden interpretarse de igual modo. Parecería como que con esto los incas querían señalar que compartían el mismo patrón cultural de Tiahuanaco, pero sin identificarse ya con los mismos personajes, con los sacerdotes en particular. Así, por ejemplo, en el arte incaico no hay ninguna imagen del famoso sacrificador, tan común en Tiahuanaco o Huari, a pesar de que ellos también practicaron los sacrificios humanos. Da la impresión de que se distanciaron de este grupo, que obviamente estaba relacionado con la noción del fracaso y el colapso del imperio.

En suma, en lo que respecta al origen del estilo cerámico inca es recomendable prescindir de lo que en otro lugar he llamado el "embotellamiento" de dicho estilo en la región del Cuzco, y considerar más bien un área nuclear mayor que incluya las zonas antes mencionadas (Meyers 1999 y en prensa). Queda aún por dilucidar hasta qué punto las culturas de la costa interfirieron en este proceso de formación estilística, por ejemplo, el estilo ica, en donde también parece percibirse algunas formas incaicas.

Cultura material: la arquitectura

En cuanto a la arquitectura, se ha argumentado sobre las diferencias existentes entre los estilos tiahuanaco e inca, tanto en la técnica como en la forma. Sin embargo, siguiendo nuestra línea argumentativa, es posible observar un patrón fundamental común que se manifiesta en el ordenamiento del espacio, la horizontalidad, la preferencia para trabajar grandes bloques de piedra y el tallado de la roca, entre otros. Ambas culturas se diferencian en esto de Huari, que siguió un patrón cultural completamente distinto después de una fase de intercambios con Tiahuanaco (Conklin 1991). Los incas generaron modelos que permiten reconocer la base tiahuanacota tanto en la cerámica como en la arquitectura o el manejo del espacio, pero con una interpretación totalmente nueva. Para ejemplificar esto nos concentraremos en las estructuras más centrales del culto religioso.

Es posible constatar que un complejo religioso con temples semisubterráneos, relacionados con las culturas chiripa y pucará, se desarrolló en el área circum-Titicaca, paralelamente a las estructuras comparables del centro y norte peruano. El fenómeno subsistió hasta Tiahuanaco, como lo demuestran, por ejemplo, los hallazgos hechos en la isla del Sol o en el patio hundido encima de la misma Akapana. Nuestra hipótesis es que el altar incaico ("ushnu") representa una proyección simétrica del templete semisubterráneo hacia arriba. Ambas estructuras no son sólo elementos centrales para el culto, sino también para el espacio ritual. La diferencia fundamental es que la una está orientada hacia la tierra y la otra hacia el cielo. Ambas expresan dos conceptos de orientación distintos que comparten un patrón básico.

De igual modo podría trazarse un paralelismo, aunque de menor poder argumentativo, entre Kalasasaya, un gran espacio ceremonial amurallado, y la *callanca*, un edificio incaico de grandes dimensiones que bordea una plaza y que también podría haber servido para ceremonias públicas. La cadena comparativa se podría extender libremente hasta una correlación de las estelas tiahuanacotas, que no existen en Huari, y las momias incaicas expuestas al culto en estas áreas rituales.

La roca sagrada de Samaipata

Un centro religioso que documenta la superposición de ambos conceptos religiosos es la roca esculpida de Samaipata, en las estribaciones orientales de los Andes bolivianos. Se trata de una roca de piedra arenisca rojiza que se angosta de este a oeste, a lo largo de unos 250 m, con un ancho de 50 m (figura 1). Está ubicada en los flancos orientales de los Andes bolivianos, a una altura de 1900 msnm, a unos 120 Km. al suroeste de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Podemos decir que éste es el monumento más importante de su tipo en todos los Andes, no sólo por su extensión sino también por la cantidad y diversidad de los elementos tallados. Durante nuestras excavaciones, realizadas entre 1992 y 1995, salió a la luz la existencia de toda una ciudadela incaica ubicada al sur de la roca, con una plaza bordeada por una *callanca* de unos 68 m por 16 m, 11 edificios de mediano tamaño (entre 30 m y 40 m de largo), sistema de terrazas, *collicas*, etc. Además de la presencia de restos de culturas preincaicas, provenientes tanto de las tierras bajas como de la sierra, se registró la doble presencia de los incas, interrumpida por la incursión de una cultura que podría ser adscrita a los chiriguano, que dejó en cenizas las casas de la primera ocupación incaica. La roca fue cortada en sus flancos durante la segunda ocupación para construir unos templos con nichos tallados en la piedra (Meyers 1993, 1998; Meyers y Ulbert 1998).

En nuestro caso, los puntos de interés son la galerías de nichos alternados con jambas simples y dobles, construidas encima de la roca sobre las tallas anteriores. En el caso occidental, éstas son unos receptáculos de aproximadamente 1 m de profundidad y, en el caso del muro en forma de "L" al este, un semicírculo bordeado con sillas talladas en la roca de formas triangulares, alternadas con otras sillas rectangulares. Hasta ahora, todos los tallados han sido considerados incaicos, salvo por unas importantes excepciones que hacían mención de un "templo animístico-totemístico preincaico" (Pucher 1945), o de relaciones con la cultura tiahuanaco (Rivera 1979).

Para explicar estos dos contextos no tenemos sino dos posibilidades: o se trata de la superposición de dos estructuras incaicas, o de una estructura incaica encima de otra preincaica. La primera posibilidad sugiere un cambio de concepto religioso entre el primer y el segundo arribo de los incas a Samaipata. Aunque no se ha observado una superposición de conceptos en otros contextos del incario, esta interpretación resulta muy sugerente pues ella confirmaría nuestras sospechas de que el complejo religioso cuzqueño, reflejado en su cultura material, se desarrolló en varias fases y tomó un tiempo mucho más largo que el hasta ahora asumido por la versión tradicional basada puramente en la interpretación histórica.

La segunda posibilidad significa que la mayor parte de la roca fue tallada en épocas preincaicas, pues las sillas en triángulo y rectángulo son muy frecuentes en el lugar. Una clave para resolver el problema podría ser el llamado "coro de sacerdotes", compuesto por 18 sillas externas y 9 internas. Las estructuras rituales redondas son muy raras en los Andes y se puede pensar en un cierto paralelismo con la estructura circular en Sacsaihuamán, un elemento nada común en la cultura inca, al menos no en la llamada "imperial". En la región del Cuzco hay otras rocas semicirculares talladas con sillas, y hasta un conjunto amurallado en Kalasasaya, Tiahuanaco, aún no excavado o documentado (com. pers., E. Pareja, La Paz). Si a esto le sumamos otras estructuras como las plataformas, los peldaños, escaleras e incluso las piscinas que hacen alusión a las estructuras megalíticas de Pumapunku/Tiahuanaco, no se puede descartar la posibilidad de que estemos frente a un complejo ritual relacionado o derivado de la cultura tiahuanaco. A esto se suman todos los demás tallados, semicirculares o no, desde Copacabana y la isla del Sol hasta los que están diseminados por toda la región cuzqueña, como el Rodadero, Maukallacta y la piedra de Sayhuite. Los mismos *kenkos* de Cuzco, Machu Picchu, etc., podrían ser un resultado de la modificación de la piedra a partir de un modelo tiahuanaco (con estructuras de plataformas y escaleras), transformado sólo en su última etapa en un gnomón astronómico. En muchos casos los incas decidieron amurallar estas piedras sagradas, implantando su propio sistema ritual simbolizado en los muros de los nichos. Las sillas talladas en roca del tipo "intihuatana", diseminadas por todo el incario desde Samaipata hasta Ingapirca, en el Ecuador, son una transformación de los semicírculos y representan, una vez más, una reinterpretación del patrón básico tiahuanacota.

Consecuencias para el concepto de la cultura incaica y su expansión

Hablando en términos religiosos, estamos viendo un distanciamiento del *concepto ctónico* orientado hacia la tierra y una proyección hacia arriba, hacia lo trascendente, interpretado y personalizado por los incas y sus momias en representación de lo *divino celeste*. Se trata de una religión imperial cuyo poder es mucho más imponente, ya que posee símbolos y una parafernalia transportable.

Aunque respetaban los antiguos lugares sagrados, los incas crearon nuevas huacas al expandirse el imperio tallando o construyendo sus nichos para exponer sus momias o estatuas, erigiendo *ushnus* en lugares estratégicos. Los nichos aún hoy son entradas a la tierra y al cuerpo de la Pachamama, lo que habría sido muy importante para el poblador no incaico del lugar. Pero al mismo tiempo también significaban la salida de la tierra, la trascendencia del poder de la Pachamama con respecto a los dioses celestes, cuyos representantes eran los incas.

De esta manera los gobernantes del Cuzco lograron "ganarse" a la población, o por lo menos a la que vivía en el viejo ámbito de la cultura tiahuanaco, y posteriormente tal vez también en el de la huari. Llenaron así el vacío ideológico que pudo haber existido en esta región después de la caída abrupta de los grandes sistemas religiosos del Horizonte Medio. Los distintos tipos cerámicos en el antes mencionado horizonte "negro sobre rojo" tienen en común, en sus motivos decorativos, una alusión más o menos pobre a los grandes íconos de antaño. Los incas presentaron

nuevos símbolos con los cuales la población se podía volver a identificar, sin renunciar del todo a los ideales del pasado. Más bien les dieron la posibilidad de recuperarlos una vez más, en el sentido de obtener una nueva identidad que les diferenciara de sus vecinos bárbaros no incorporados al incario. Esto se refiere sobre todo a los *chunchos*, hoy llamados salvajes, con los cuales antes habían mantenido tantas relaciones culturales y económicas: un hecho muy poco considerado en la arqueología del llamado Periodo Intermedio Tardío. De modo que el verdadero imperialismo incaico lo encontramos sólo en la periferia, documentado por la cadena de fortalezas construidas a lo largo del pie de monte andino, en el norte del Ecuador o el sur de Chile.

En mi opinión, el gran y sorprendente éxito de los incas no fue debido tanto a su capacidad guerrera como a su habilidad para revitalizar antiguos valores perdidos, desde la simbología religiosa hasta un campo tan profano como el uso de la tierra, dando a los pueblos sometidos un nuevo sentido social en un contexto que sólo podemos captar deficientemente con nuestros modelos tradicionales de "estado" o "imperio". En este sentido eran un renacimiento de Tiahuanaco pero, como ya dijésemos, ellos lo trascendieron proyectando sus orientaciones religiosas básicas a una nueva esfera, dándole nuevas perspectivas a la población.

El lago Titicaca siguió siendo la huaca principal y el centro de confluencia de todas las corrientes religiosas del mundo sur-andino. Los chamanes del antiguo imperio deben haber sobrevivido encontrando sus clientes entre las poblaciones del complejo mollo/churajón/chuquibamba y otros de los flancos andinos. La tumba del chamán tiahuanacota de Niñokorin (Wassén 1972), en pleno territorio kallawayas, así como otras razones que no es del caso especificar, sugieren que justamente los kallawayas, portadores del estilo mollo, fueron los mediadores entre Tiahuanaco y los incas. Éstos habrían aprovechado la situación para delegarle a los chamanes la responsabilidad por la catástrofe de Tiahuanaco, asumiendo su papel religioso dentro de un nuevo culto estatal, y al parecer con nuevos funcionarios religiosos. Pareciera que más que el poder político, la causa de la aceptación de los nuevos señores fue el poderío de su nuevo mensaje, de sus estilos artísticos. Tal vez sea posible considerar que quienes se incorporaron al naciente estado incaico y a "su" sistema religioso eran conscientes de que tenían que pagar un precio por ello: la tolerancia de la soberanía de los Incas.

Estos últimos, a su vez, habrían copiado el método de tiahuanaco, lo cual significa que confiaban más en la fuerza integradora de su nuevo concepto que en la de las armas. Tanto en la época tiahuanaco como en la incaica, las fortalezas y otros indicios bélicos prácticamente están ausentes en el área nuclear.

Por lo tanto, podríamos preguntarnos ¿quiénes eran los incas mismos? ¿Unos epígonos de la clase gobernante tiahuanacota? ¿Un nuevo grupo de poder surgido de los grandes poblados post-tiahuanacotas de los flancos andinos que aún conservaban las tradiciones de los antepasados? ¿Un grupo poderoso de los asentamientos de la región del Cuzco que se las "arregló" con los portadores de los estilos mollo/churajón? ¿O eran realmente unos bárbaros advenedizos, tal vez de regiones aún más bajas, que supieron aprovechar el vacío político posterior al Horizonte Medio, que se apoderaron de los artesanos sobrevivientes de la cultura tiahuanaco

para crear un nuevo estilo artístico en base a ésta? Son preguntas que todavía aguardan respuesta.

Conclusiones

De lo anterior se puede concluir lo siguiente:

1) La evolución de la cultura inca puede ser entendida sobre la base de una línea de tradiciones culturales y religiosas que se remontan al complejo del área circum-Titica, basadas en las culturas chiripa, pucará y sobre todo tiahuanaco, con reflejos hasta los flancos de los Andes y la región del Cuzco.

2) Este desarrollo se llevó a cabo en un área más amplia y un espacio más grande de lo que hasta ahora se ha sostenido.

3) El estilo cerámico denominado inca imperial no necesariamente se originó en el estilo killke del Cuzco, sino tal vez en los estilos emparentados y provenientes de la misma región, y/o de otros situados en un área más al sur, incluyendo a los estilos mollo y churajón/chuquibamba, de los flancos de los Andes.

4) El desarrollo del estado inca parece haberse llevado a cabo no en base a relaciones bélicas, sino mediante el intercambio cultural y económico dentro de un ámbito posiblemente mucho mayor que el mismo valle del Cuzco. A este ámbito lo llamamos el área nuclear de la cultura incaica.

5) A modo de hipótesis se puede sostener que luego del colapso religioso de Tiahuanaco, las estructuras básicas de esta cultura subsistieron en su antigua zona de influencia original. Luego experimentaron un renacimiento, transformándose de un carácter ctónico a otro orientado hacia las divinidades celestes, en un proceso comparable a la helenización de la bota italiana, la cual dio origen al imperio romano y a un nuevo sistema religioso basado, con todo, en los patrones generales del modelo clásico.

Bibliografía

- | | |
|--|--|
| Arellano 1985. | Prem 1996. |
| Bauer 1996. | Pucher 1945. |
| Belán y Szykulski 1997 (Ms.). | Rivera 1979. |
| Conklin 1991. | Szykulski 1998 (Ms.). |
| Hosler 1994. | Uhle 1912. |
| Meyers 1975, 1993, 1998, 1999, en prensa. | Wassén 1972. |
| Meyers y Ulbert 1998. | Willey 1999. |
| Neira 1998. | World Commission on Culture and Development 1995. |
| Ponce Sanginés 1957. | |



Figura 1. La roca sagrada de Samai-pata (Bolivia), patrimonio de la humanidad. Galerías de nichos incaicos superpuestos sobre los tallados.



Enrique González Carré
Museo Nacional de Arqueología,
Antropología e Historia del Perú

Los incas y sus contemporáneos: la sierra central, 1000-1500 d.C.

En los tiempos pasados, antes que los Incas reinasen, es cosa muy entendida que los naturales de estas provincias no tenían los pueblos juntos como ahora los tienen, sino fortalezas con sus fuertes que llaman pucaraes, de donde salían a se dar los unos a los otros guerra; y así siempre andaban recatados y vivían con grandísimo trabajo y desasosiego.

Cieza de León (1551: Cap. XXIV)

LAS FUENTES ESCRITAS y la información arqueológica nos confirman que entre 1000 y 1500 d.C., un conjunto de señoríos, etnias y naciones vivió en la sierra central peruana. Fueron contemporáneos de la nación inca que se desarrollaba en la región del Cuzco, que luego conquistaría los pueblos y territorios de la sierra central. Los especialistas han dado diversas denominaciones al periodo en que se produjeron estos acontecimientos: Periodo Intermedio Tardío, Periodo de Estados Regionales o Militaristas, o de Reinos y Confederaciones. Una vez producida la conquista incaica se inició el Horizonte Tardío o imperio del Tahuantinsuyo.

Este momento de la historia prehispánica de la sierra central, al que llamaremos Periodo Intermedio Tardío, no se inició ni consolidó uniformemente en todo el antiguo Perú. Por el contrario, su inicio y desarrollo fueron desiguales entre las distintas regiones de los Andes centrales y las correspondientes sociedades que las habitaban. Esto se debió a las diferentes condiciones que cada territorio y sociedad presentaba, ya que las condiciones geográficas y los recursos naturales variaban de región a región, al igual que la tecnología desarrollada y aplicada por cada sociedad. A estas diferencias en el hábitat y su aprovechamiento se añaden las distintas condiciones históricas y sociales vividas por estas sociedades. Las hubo desarrolladas y complejas, con estados constituidos, y también otras de base tribal, uniones de etnias en naciones, señoríos y curacazgos que dominaban valles y territorios. No todas habían alcanzado el mismo nivel de evolución social y además cada una guardaba, mantenía y practicaba sus tradiciones, concepciones del mundo y el recuerdo de sus héroes y fundadores, una historia de acontecimientos maravillosos y

legendarios que en la práctica establecía diferencias y fundamentaba la singularidad e identidad cultural de etnias, naciones y señoríos.

Es asimismo necesario indicar que el inicio de este periodo en la sierra central tampoco puede precisarse con exactitud desde una perspectiva puramente arqueológica. Unos opinan que se dio hacia el año 1000 d.C., otros opinan que 1100 d.C. es una fecha más adecuada, y también hay quienes sostienen que su inicio fue en 1200 d.C. Pensamos que el inicio de los procesos sociales no puede llegar a determinarse con toda exactitud a partir de fechados que, si bien son útiles metodológica y técnicamente, no llegan a expresar el conflicto, el avance o el retroceso que una nación o un conjunto de etnias pudieron tener en determinado arco temporal (Lavallée y Julien 1983: 31).

Lo importante es comprender la naturaleza del Periodo Intermedio Tardío y su significado en el proceso histórico prehispánico. Su inicio y fin se dieron entre los dos grandes imperios andinos que se estructuraron y consolidaron en los Andes. El periodo se inicia con la decadencia del primer imperio andino, identificado culturalmente con Huari, y concluye cuando los pueblos de la sierra central y sus territorios son conquistados por el segundo imperio andino, el Tahuantinsuyo. La decadencia de Huari evidentemente no fue uniforme ni constituyó un evento único y simultáneo, que afectó de igual modo a todos los pueblos de la sierra central, del mismo modo que la conquista inca tampoco fue simultánea en todos los pueblos de esta zona. En estos hechos hubo tiempos diferentes y consecuencias diversas.

Como sostienen algunos estudiosos, la declinación y progresiva desaparición del imperio huari no supone que sus influencias no persistieran en algunas partes de la sierra central, dado que su dominio le permitió imponer patrones de conducta en múltiples actividades. Asimismo, el gobierno de los huaris con seguridad dio lugar a movimientos poblacionales que causaron la quiebra de un ordenamiento político original, surgiendo fronteras inestables entre naciones y señoríos. Evidentemente que luego de varios años, ello pasó a formar parte de una herencia cultural e histórica que las sociedades mantuvieron y trasladaron al Intermedio Tardío, junto con la revitalización de sus propias tradiciones, cuando ya el dominio huari había declinado (Bonavia 1991: 473).

En esta época, las sociedades andinas de cada región iniciaron y consolidaron una revitalización de su antigua cultura, tradiciones e historia, actualizando su antiguo estilo de vida y concepción del mundo que había permanecido latente, en un segundo plano, durante el dominio huari. Esta situación de revitalización cultural dio lugar a que, en diferentes partes de los Andes, las sociedades nacionales y etnias alcanzaran una identidad e identificación con sus propios valores culturales, reconociéndose a sí mismas y siendo reconocidas por otras naciones como provenientes de un mismo origen o *pacarina*, integradas a una cultura y tradiciones propias y singulares, con fuertes lazos de identidad y participación con su propia sociedad.

En la sierra central andina, esta revitalización de los antiguos modos de vida debió acentuar la autonomía de naciones y etnias dado el significativo tamaño de las mismas, su complejidad organizativa y la herencia de la historia y costumbres de cada una de ellas, que expresaron su particular singularidad regional ante la ausencia de un poder político limitante. Pero paralelamente al proceso de regionalización cultural, las naciones andinas también iniciaron una tarea de rescate de los re-

cursores naturales que les ofrecían los territorios donde se asentaban. En la sierra central, al igual que en otros lugares, la recuperación de las tradiciones y singularidades culturales fue acompañada de mecanismos de explotación económica entre los pueblos, sus territorios y sus recursos, dando lugar a una regionalización de los recursos de subsistencia y una sistematización de la producción, acompañada por un conjunto de relaciones de intercambio que permitía a los pueblos trocar productos provenientes de diferentes situaciones climáticas y geográficas.

Cuando los incas conquistaron la sierra central aproximadamente alrededor de 1460, la autonomía e identidad cultural de naturaleza regional progresivamente declinó hasta quedar latente en un segundo plano ante la imposición cultural y el dominio político incaico, que suponía la obligatoriedad de vivir, pensar y actuar con arreglo a los modelos de vida propios del Tahuantinsuyo.

Así, en la sierra central, el Periodo Intermedio Tardío viene a ser un espacio temporal entre los dos grandes imperios andinos, Huari y Tahuantinsuyo, que se caracteriza por la presencia de señoríos, etnias y naciones identificadas plenamente con su propia historia, cultura y tradiciones, como una expresión de su singularidad cultural. Es también importante anotar que en este periodo, la sierra central tuvo una población muy amplia que se integraba en etnias y naciones organizadas en aldeas, que no siempre alcanzaron una unidad política plena y organizada. Esto dio origen a continuos conflictos entre las diversas agrupaciones y poblaciones. Muchas de éstas posiblemente tienen una tradición anterior a Huari que perduró en el tiempo.

Primero los cronistas y la documentación colonial, y luego los investigadores contemporáneos, se han referido a las formas organizativas que la población presentaba con diferentes denominaciones y criterios. Se les ha llamado curacazgos, señoríos, etnias, reinos, tribus, confederaciones, parcialidades, behetrías y naciones, entre muchas otras denominaciones. En realidad, en la sierra central, como en otras regiones del antiguo Perú, la población se integró y organizó en diversas formas sociales y unidades políticas que respondían a criterios organizativos andinos, que en la mayoría de los casos se pretende explicar a partir de nuestros criterios occidentales. La conquista de los huaris, luego la conquista inca y finalmente la española, alteraron y desorganizaron las primigenias formas organizativas andinas de las sociedades que aún podemos identificar en el Periodo Intermedio Tardío.

Por otro lado, no es posible precisar con exactitud el territorio original de estas sociedades. Las conquistas; los movimientos poblacionales que supone la política de mitimaes; la falta de un sentido de propiedad de un territorio continuo con fronteras rígidas, sino por el contrario la existencia del concepto andino de un territorio sin fronteras fijas, con enclaves en diferentes zonas climatológicas y de variados recursos que aseguren la subsistencia; todo ello nos pone frente a una conceptualización de la territorialidad andina sobre la cual hay mucho que estudiar. Hoy en día, los conocimientos acumulados nos permiten asociar unas sociedades andinas con un territorio aproximado, en algunos casos con seguridad, pero en otros con ciertas reservas por las interrogantes que nos plantea la información documental. Pensamos por ello que la identificación de la cultura material mediante el análisis arqueológico nos permitirá acercarnos cada vez más a la realidad, y con mayor precisión a la relación territorio-población.

Pero para proseguir con el análisis y contar con un instrumento de trabajo y organización de la información, consideramos que es necesario precisar algunos conceptos en lo que respecta a la organización social, a partir de los criterios propuestos por María Rostworowski (1990b: 3-14). Por señorío debemos entender una unidad de organización política que suponía el ejercicio de la autoridad sobre una serie de jefes de menor rango o curacas subalternos, subordinados a su autoridad y mando. Estos señoríos tenían el control de un valle, sobre el territorio de la "cabecada" o inicio del mismo o, en el caso de la sierra, sobre un grupo de aldeas que suponía el control de los recursos naturales en un territorio extenso.

La etnia o grupo étnico vendrían a ser las unidades componentes de una nacionalidad o integrantes de una nación, que es un conglomerado humano históricamente constituido. Los miembros de las mismas etnias se identificaban por lazos históricos, culturales y raciales. Las etnias se integraban en una nación cuando todas ellas compartían similares condiciones de vida económica, tradiciones y costumbres; éstas asimismo las singularizaban como diferentes y se asentaban en un territorio que reconocían como su espacio vital. Las que se integraban en una nación andina no siempre se unificaban políticamente bajo un poder central; de hecho, se puede comprobar que en los Andes hubo unidades políticas dispersas en un territorio, pero que se reconocían como partes de una nacionalidad.

Además, cada nación y etnia andina incorporaba en sus estructuras el concepto del dualismo, o sea la división de la población en dos bandos, constituyendo cada uno una parcialidad o mitad gobernada por un *curaca*, lo que tradicionalmente se conoce como *hanan* y *hurin*. Los ayllus se incorporaban a la estructura de la etnia y la nación, reconociéndose su característica de grupos de parentesco unidos por su identificación con un origen común, generalmente de naturaleza mitológica (Rostworowski 1983: 14).

María Rostworowski habla de macro-etnias para referirse a grandes conglomerados poblacionales en los Andes, que dominaban extensos y significativos territorios, y cuya autoridad política la detentaba un señor o jefe de primera jerarquía, frente a otros subalternos y dependientes. Consideramos que las macro-etnias hasta cierto punto equivalen a lo que nosotros llamamos naciones andinas, integradas por etnias o grupos menores. La característica nacional de éstas estaba dada por su cultura e historia, y en cierta forma también equivaldría a los criterios utilizados para definir a una macro-etnia, como son: la unidad de origen y creencias, la unidad de lengua o dialecto, la unidad de atuendo y la unidad socio política (Rostworowski 1990b: 16)

En cuanto a las investigaciones realizadas en la sierra central sobre el Periodo Intermedio Tardío, éstas en realidad son pocas. Los historiadores y antropólogos han enfocado el problema a partir de crónicas y documentos, y nos ofrecen una visión de sociedades que la arqueología muchas veces tiene dificultades para identificar sobre el terreno. Por otro lado, los arqueólogos ofrecen información sobre el periodo que consiste en extensas relaciones de piezas de alfarería, construcciones y otros, que las más de las veces se denominan de diferente manera para referirse a las mismas cosas y objetos.

Entre los estudios realizados debemos recordar los trabajos de Luis Guillermo Lumbreras sobre los chancas y los de Ramiro Matos sobre los huancas. Las contri-

buciones etnohistóricas de Waldemar Espinoza Soriano, particularmente sobre huancas y angaraes, así como toda la documentación histórica que ha dado a conocer sobre este periodo, que tiene un gran valor. Las investigaciones de Duccio Bonavia en la ceja de selva permitieron establecer nuevos caminos de investigación en la relación entre sierra y selva en la región de Ayacucho. Los estudios de John Murrá, Donald Thompson y Craig Morris sobre Huánuco también son fuentes de primera importancia para explicarnos el periodo. A ellos se suman los trabajos de Denise Pozzi-Escot, Enrique González Carré, Lorenzo Huertas, Cirilo Vivanco y Jaime Urrutia sobre los chancas, las etnias de Ayacucho y la ocupación de la misma región. A esto debemos agregar los estudios pioneros de Carlos Gutiérrez Noriega, Alberto Arca Parró, Carlos Guzmán Ladrón de Guevara, Pablo Carrera, Genaro Farfán y Marino González, quienes realizaron la primera y más extensa exploración geográfica, y muchos otros que escribieron parcialmente sobre las épocas tardías en la sierra central, y cuyas informaciones fueron la primera motivación para investigar el problema de los incas y sus contemporáneos en esta región del antiguo Perú.

La ocupación del espacio territorial

La sierra central es una extensa región con diversas características geográficas y fue el escenario en donde una serie de pueblos andinos estableció una relación con la naturaleza, explotando y aprovechando sus recursos entre 1000 y 1500 d.C. La región a la que hacemos referencia comprende los departamentos de Junín, Ayacucho y Huancavelica, pudiendo incluirse también la parte sur de Pasco (dada la ubicación del Lago Junín); el norte del departamento de Apurímac, en especial la provincia de Andahuaylas; y un pequeño sector sur del departamento de Huánuco, aunque este último tiene mayor relación con la cuenca del río Huallaga. Además, las sociedades prehispánicas que lo habitaron tuvieron un proceso diferente que los pueblos propios de la sierra central, ligados más directamente a las cuencas de los ríos Mantaro y Pampas.

La sierra central cubre un área aproximada de unos 110,000 kilómetros cuadrados. Se extiende entre los 10°00' y 15°40' de latitud sur, y los 72°10' y 77° 00' de longitud oeste, conformando un espacio cultural desde los tiempos antiguos hasta hoy. Las características del terreno configuran varios pisos altitudinales y también diferentes zonas de características climáticas. Las naciones y etnias se ubicaron principalmente entre los 2000 y 3500 msnm. La ubicación y concentración de la población en estas altitudes no sólo es válida para los tiempos prehispánicos, sino que persistió durante la colonia e incluso ha durado hasta nuestros días. También es evidente que las poblaciones ubicadas en estas condiciones ambientales han desarrollado un sistema de aprovechamiento y explotación de variados recursos naturales, desde el caluroso valle y ceja de selva hasta el límite de supervivencia que permiten las frías punas. Las poblaciones del Periodo Intermedio Tardío ocuparon sobre todo las cuencas que forman los dos grandes ríos de la sierra central y sus afluentes, como son el Mantaro y el Pampas.

El espacio que proponemos como la sierra central, fue ocupado por un conjunto de naciones andinas contemporáneas a los incas, una ocupación territorial extendida, no siempre continua y con diversos enclaves en diversas zonas de vida

buciones etnohistóricas de Waldemar Espinoza Soriano, particularmente sobre huancas y angaraes, así como toda la documentación histórica que ha dado a conocer sobre este periodo, que tiene un gran valor. Las investigaciones de Duccio Bonavia en la ceja de selva permitieron establecer nuevos caminos de investigación en la relación entre sierra y selva en la región de Ayacucho. Los estudios de John Murra, Donald Thompson y Craig Morris sobre Huánuco también son fuentes de primera importancia para explicarnos el periodo. A ellos se suman los trabajos de Denise Pozzi-Escot, Enrique González Carré, Lorenzo Huertas, Cirilo Vivanco y Jaime Urrutia sobre los chancas, las etnias de Ayacucho y la ocupación de la misma región. A esto debemos agregar los estudios pioneros de Carlos Gutiérrez Noriega, Alberto Arca Parró, Carlos Guzmán Ladrón de Guevara, Pablo Carrera, Genaro Farfán y Marino González, quienes realizaron la primera y más extensa exploración geográfica, y muchos otros que escribieron parcialmente sobre las épocas tardías en la sierra central, y cuyas informaciones fueron la primera motivación para investigar el problema de los incas y sus contemporáneos en esta región del antiguo Perú.

La ocupación del espacio territorial

La sierra central es una extensa región con diversas características geográficas y fue el escenario en donde una serie de pueblos andinos estableció una relación con la naturaleza, explotando y aprovechando sus recursos entre 1000 y 1500 d.C. La región a la que hacemos referencia comprende los departamentos de Junín, Ayacucho y Huancavelica, pudiendo incluirse también la parte sur de Pasco (dada la ubicación del Lago Junín); el norte del departamento de Apurímac, en especial la provincia de Andahuaylas; y un pequeño sector sur del departamento de Huánuco, aunque este último tiene mayor relación con la cuenca del río Huallaga. Además, las sociedades prehispánicas que lo habitaron tuvieron un proceso diferente que los pueblos propios de la sierra central, ligados más directamente a las cuencas de los ríos Mantaro y Pampas.

La sierra central cubre un área aproximada de unos 110,000 kilómetros cuadrados. Se extiende entre los 10°00' y 15°40' de latitud sur, y los 72°10' y 77° 00' de longitud oeste, conformando un espacio cultural desde los tiempos antiguos hasta hoy. Las características del terreno configuran varios pisos altitudinales y también diferentes zonas de características climáticas. Las naciones y etnias se ubicaron principalmente entre los 2000 y 3500 msnm. La ubicación y concentración de la población en estas altitudes no sólo es válida para los tiempos prehispánicos, sino que persistió durante la colonia e incluso ha durado hasta nuestros días. También es evidente que las poblaciones ubicadas en estas condiciones ambientales han desarrollado un sistema de aprovechamiento y explotación de variados recursos naturales, desde el caluroso valle y ceja de selva hasta el límite de supervivencia que permiten las frías punas. Las poblaciones del Periodo Intermedio Tardío ocuparon sobre todo las cuencas que forman los dos grandes ríos de la sierra central y sus afluentes, como son el Mantaro y el Pampas.

El espacio que proponemos como la sierra central, fue ocupado por un conjunto de naciones andinas contemporáneas a los incas, una ocupación territorial extendida, no siempre continua y con diversos enclaves en diversas zonas de vida

buciones etnohistóricas de Waldemar Espinoza Soriano, particularmente sobre huancas y angaraes, así como toda la documentación histórica que ha dado a conocer sobre este periodo, que tiene un gran valor. Las investigaciones de Duccio Bonavia en la ceja de selva permitieron establecer nuevos caminos de investigación en la relación entre sierra y selva en la región de Ayacucho. Los estudios de John Murrá, Donald Thompson y Craig Morris sobre Huánuco también son fuentes de primera importancia para explicarnos el periodo. A ellos se suman los trabajos de Denise Pozzi-Escot, Enrique González Carré, Lorenzo Huertas, Cirilo Vivanco y Jaime Urrutia sobre los chancas, las etnias de Ayacucho y la ocupación de la misma región. A esto debemos agregar los estudios pioneros de Carlos Gutiérrez Noriega, Alberto Arca Parró, Carlos Guzmán Ladrón de Guevara, Pablo Carrera, Genaro Farfán y Marino González, quienes realizaron la primera y más extensa exploración geográfica, y muchos otros que escribieron parcialmente sobre las épocas tardías en la sierra central, y cuyas informaciones fueron la primera motivación para investigar el problema de los incas y sus contemporáneos en esta región del antiguo Perú.

La ocupación del espacio territorial

La sierra central es una extensa región con diversas características geográficas y fue el escenario en donde una serie de pueblos andinos estableció una relación con la naturaleza, explotando y aprovechando sus recursos entre 1000 y 1500 d.C. La región a la que hacemos referencia comprende los departamentos de Junín, Ayacucho y Huancavelica, pudiendo incluirse también la parte sur de Pasco (dada la ubicación del Lago Junín); el norte del departamento de Apurímac, en especial la provincia de Andahuaylas; y un pequeño sector sur del departamento de Huánuco, aunque este último tiene mayor relación con la cuenca del río Huallaga. Además, las sociedades prehispánicas que lo habitaron tuvieron un proceso diferente que los pueblos propios de la sierra central, ligados más directamente a las cuencas de los ríos Mantaro y Pampas.

La sierra central cubre un área aproximada de unos 110,000 kilómetros cuadrados. Se extiende entre los 10°00' y 15°40' de latitud sur, y los 72°10' y 77° 00' de longitud oeste, conformando un espacio cultural desde los tiempos antiguos hasta hoy. Las características del terreno configuran varios pisos altitudinales y también diferentes zonas de características climáticas. Las naciones y etnias se ubicaron principalmente entre los 2000 y 3500 msnm. La ubicación y concentración de la población en estas altitudes no sólo es válida para los tiempos prehispánicos, sino que persistió durante la colonia e incluso ha durado hasta nuestros días. También es evidente que las poblaciones ubicadas en estas condiciones ambientales han desarrollado un sistema de aprovechamiento y explotación de variados recursos naturales, desde el caluroso valle y ceja de selva hasta el límite de supervivencia que permiten las frías punas. Las poblaciones del Periodo Intermedio Tardío ocuparon sobre todo las cuencas que forman los dos grandes ríos de la sierra central y sus afluentes, como son el Mantaro y el Pampas.

El espacio que proponemos como la sierra central, fue ocupado por un conjunto de naciones andinas contemporáneas a los incas, una ocupación territorial extendida, no siempre continua y con diversos enclaves en diversas zonas de vida

natural en función del uso y explotación de recursos. La gran cantidad de asentamientos que pueden identificarse durante el Periodo Intermedio Tardío sugiere, en primer lugar, la existencia de una gran y consistente población que ocupó el territorio amplia e intensamente. Los asentamientos de este periodo indican las formas y mecanismos puestos en práctica por los pobladores para adaptarse al medio ambiente y usar su equipo cultural para explotar los recursos existentes; el patrón de asentamientos asimismo permite suponer, en cierta medida, algunas características de la organización social de estas naciones.

Aunque no descartamos la existencia de algunas particularidades, comparando los asentamientos de Junín con los de Ayacucho, o los de Huancavelica con aquellos existentes en Andahuaylas, encontramos un conjunto de elementos comunes en lo que respecta al agrupamiento arquitectónico, el sistema constructivo y la concepción del uso del espacio. Por ello es posible generalizar para tener una visión de conjunto de las formas en que se usó y ocupó el territorio.

El espacio fue ocupado por construcciones edificadas siguiendo los accidentes topográficos del terreno. Las modificaciones introducidas en algunos casos consistieron en simples habilitaciones de terraplenes con el fin de conseguir mayor espacio en donde levantar una construcción. A lo anterior se suma que los poblados no tenían precisamente un patrón ordenador de sectores de edificaciones, con diferentes tipos de agrupamiento arquitectónico alrededor de plazas o espacios vacíos, o adecuadas vías de circulación. Por el contrario, los asentamientos están constituidos por agrupaciones de quinientas construcciones en promedio. Predominan las circulares, con un diámetro de entre 6 y 10 metros, siendo menor el número de edificios rectangulares y cuadrangulares. El sistema constructivo es también simple y rudimentario. Se trata de muros fabricados con piedras no seleccionadas, unidas con una argamasa de barro arcilloso sin ningún tipo de enlucido en la superficie. En algunos casos hay construcciones hechas con piedras alargadas trabajadas previamente, con lo que se logran superficies homogéneas para alcanzar fines estéticos. Las construcciones tienen entradas que alcanzan el metro diez de altura y los noventa centímetros de ancho. Todos los vanos tienen un dintel hecho con una piedra de una sola pieza. Los techos probablemente fueron de paja o ichu.

En general, los poblados se ubican en partes altas y escarpadas, escogiéndose colinas rodeadas de accidentados terrenos casi inaccesibles, con fuertes pendientes. En muchos casos el espacio ocupado por el poblado tenía muros de *pirca*, a manera de murallas defensivas. Evidentemente, los pueblos que habitaban estos lugares buscaban el control del territorio circundante y una eficaz defensa en caso de ataque. Su ubicación era estratégica y en cierta forma probablemente reflejaba las difíciles condiciones de guerra en que vivieron estas naciones.

Aunque el número de pobladores fue significativo durante el Periodo Intermedio Tardío, la ciudad, que caracterizó al imperio huari, fue totalmente abandonada como lugar de residencia y trabajo. Por el contrario, las naciones y etnias de este periodo se organizaron en aldeas, algunas muy grandes y otras medianas y pequeñas, pero en todos los casos la vida estuvo ligada más intensamente al campo. Las actividades en su conjunto tendieron a ruralizarse.

Por otro lado, en el valle del Mantaro, hacia Junín y Tarma, los poblados y las construcciones son más grandes y presentan algunas diferenciaciones que expresan

diferentes funciones sociales. Sin embargo, la arquitectura identificada en Huanavelica, Ayacucho y Andahuaylas muestra un patrón uniforme y homogéneo que no permite precisar diferencias de función social, como podrían ser templos o palacios, o expresiones arquitectónicas de diferenciación o jerarquías sociales, como grupos o clases gobernantes, jefes o sectores sociales altos o bajos. Pero si bien la arquitectura no muestra diferencias de función social o clases sociales, éstas de hecho existieron, como nos informan las crónicas y otros documentos históricos.

Pensamos que muchas de estas naciones y etnias del Periodo Intermedio Tardío, y sus posibles asentamientos originales, perduraron desde los tiempos del imperio huari hasta que la sierra central fue conquistada por el Tahuantinsuyo; es más, muchas fueron nuevamente conquistadas por los españoles. Indudablemente que tanto los huaris, como los incas y españoles, movilizaron a las poblaciones aborígenes, las trasladaron de lugar e introdujeron etnias foráneas en la sierra central, ya que en este territorio no se llegaron establecer estados poderosos y de extenso dominio, como Chimor en el norte, o Chíncha al sur. Fueron, más bien, grandes naciones organizadas en señoríos de diverso tamaño, con una fuerte base tribal donde predominaban las relaciones de parentesco antes que los vínculos territoriales de un estado organizado.

La investigación arqueológica y etnohistórica de la sierra central ha prestado mayor atención al estudio de la cultura huari, el dominio inca y a las manifestaciones culturales identificadas con poblaciones permanentes y organizadas. Para tener una idea más cercana de las etnias y naciones originales de cada territorio falta estudiar con mayor intensidad la vida rural en tiempos de huari o de los incas; por ejemplo, la existencia de pueblos y culturas algo marginales a la vida urbana y al dominio de las clases ciudadinas.

Los incas y sus contemporáneos

Muchas fueron las etnias y varias las naciones que poblaron la sierra central. En Tarma vivió un conjunto de pueblos en asentamientos ubicados en las cumbres y laderas de los cerros. En algunos casos los poblados estaban rodeados de muros defensivos y su acceso era sumamente difícil. Las edificaciones eran rectangulares o circulares, y estaban protegidos por paredes y zanjas. Entre las estructuras circulares había unas que servían para vivienda y otras como almacenes. Las estructuras rectangulares probablemente tuvieron fines defensivos y en muchos casos se trata de corrales para el ganado. También hay estructuras rectangulares de dos pisos, que según los especialistas eran depósitos (Parsons y Matos 1978: 549).

Según los cronistas, estos pueblos que vivieron en el área de Tarma conformaban la etnia tarama, que se identificaban por llevar en la cabeza una fajilla a manera de tocado, con los colores rojo y amarillo. La arqueología identifica a los taramas por sus asentamientos, su arquitectura y su cerámica denominada san blas, una alfarería burda, sin mayores acabados, cuya superficie presenta un color ligeramente rojizo.

En realidad hay pocos estudios sobre los taramas, especialmente desde la perspectiva arqueológica, aunque las crónicas sí nos dan referencias:

“Delante de Bombón diez leguas esta la provincia de Tarama, que los naturales de ella no fueron menos belicosos que los de Bombon”.

“Había en Tarama en los tiempos pasados grandes aposentos y depósitos de los reyes incas. Andan los naturales vestidos, y lo mismo sus mujeres, de ropa de lana de sus ganados, y hacían su adoración al sol, que ellos llaman Mocha” (Cieza 1962: 227).

En la meseta de Junín estaban los chinchaycochas o reino de Pumpush, a más de 4000 msnm. Eran numerosos grupos que se ubicaban en las altiplanicies de Junín y Bombón, de piel bastante oscura, razón por la cual Guamán Poma de Ayala sostuvo que eran ‘morenetes’ como los hombres de Guinea. El elemento unificador de estos grupos étnicos fue de naturaleza religiosa y giró en torno al curaca Libiac-Cancharco, cuya *pacarina* fue el cerro Raco (Duvols 1973: 167). En la zona hay varios poblados pertenecientes a los chinchaycocha o pumpush, como Chamarca, en el distrito de Junín; Puntajamarca, en la provincia de Cerro de Pasco; Yapaqmarca, Condormarca y Raumruco, en el distrito de Ulcamayo; y Marcamarca y Pascomarca el distrito de San Pedro de Cajas. El medio geográfico de estos grupos fue bastante frío y difícil para la vida del hombre. Básicamente cultivaban tubérculos andinos como la papa, el olluco y otros, combinando su dieta con una raíz silvestre llamada *chicash* y un alga de la puna llamada *cusbuco*. Pero los chinchaycochas tenían enclaves en las zonas selváticas de Chanchamayo y Tulamayo, de donde extraían ají, maíz, coca, algodón y otros productos.

Practicaron el trueque con taramas y huancas para obtener productos como sal, moca, maíz, coca y otros, a cambio de charqui, papas, ocas o chuño. La laguna de Chinchaycocha les proporcionaba bagres y ranas, y en los totorales criaban cuyes, patos y perros. La complementariedad permitió a estos pueblos superar sus problemas de subsistencia, no obstante vivir en territorios de puna. La ganadería de camélidos andinos fue la actividad principal de los chinchaycochas y la desarrollaron intensamente en la meseta donde vivieron, teniendo como base los pastos naturales. Esta actividad les proporcionó carne y lana no sólo para alimentarse, sino para sostener un variado intercambio. Hacia 1533, Miguel de Estete calculó que tenían más de cien mil cabezas de ganado.

La organización de sus poblados y arquitectura guarda las mismas características rudimentarias y estratégicas propias del Intermedio Tardío, con la presencia de una cerámica básicamente doméstica y de tecnología elemental.

Los huancas fueron una de las más importantes naciones andinas de la sierra central, que ocuparon las actuales provincias de Jauja, Concepción, Huancayo y parte de Huancavelica:

“Fue todo tan poblado, que al tiempo que los españoles entraron en él, dicen y se tiene por cierto que había más de treinta mil indios, y agora dudo haber diez mil. Estaban todos repartidos en tres parcialidades, aunque todos tenían y tienen por nombres los guancas. Dicen que el tiempo de Guayna Capac o de su padre hubo esta orden, el cual partió las tierras y terminos” (Cieza 1962: 228).

Según la información documental, la nación huanca estaba integrada por un gran número de grupos étnicos organizados en señoríos, que tenían grandes rivalidades y disputas entre sí. Más de cien ayllus pertenecientes a esta nacionalidad reconocían un origen común, o *pacarina*, en la laguna de Huarihuillca, a la cual sa-

crificaban algunos animales. Según el cronista Guamán Poma de Ayala, Huallallo Carhuincho fue su divinidad principal, un dios nacional motivo de veneración en varias huacas ubicadas en territorio huanca.

Cuando los incas conquistaron a los huancas les impusieron la división en tres parcialidades: Jatunjauja hacia el norte, con su capital Jauja; Lurinhuanca, al centro del territorio, con su capital Tunanmarca; y Hananhuanca al sur, con su capital Sicaya. Los jatunjaujas se identificaban con una vincha en la cabeza de color rojo, y los lurinhuanca y hananhuanca con una de color negro. La alfarería identificada con los huancas recibe el nombre de mantaro; son vasijas rudimentarias de dos o tres colores sobre una base blanca o crema. Los diseños decorativos son cursivos y geométricos en negro y blanco. Esta alfarería se encuentra en territorios del valle del Mantaro, parte de Junín y parte de Huancavelica (Espinoza Soriano 1972: 35).

Los asentamientos arqueológicos de los huancas siguen el patrón común de habitaciones circulares, rectangulares y cuadrangulares, con muros de piedra y barro, puertas trapezoidales y posiblemente techos de paja. Los poblados no tienen orden ni planificación, y carecen de vías de circulación; se encuentran en la cresta de cerros y elevaciones y tienen poca accesibilidad.

En territorio huanca hubo dos grandes poblados —Hatunmarca y Tunanmarca— cuya función social debió ser importante con respecto a los de menor tamaño. Posiblemente desde ellos, determinados grupos de poder controlaban las poblaciones más pequeñas y las muchas aldeas rurales que se extendían por todo el territorio.

Hatunmarca es un poblado que se extiende aproximadamente sobre un área de dos kilómetros cuadrados, en una elevación en las partes altas del valle de Yanamarca, que es un brazo del Mantaro hacia el este, ocupando dos grandes lomas protegidas por muros defensivos, que en algunos casos alcanzan dos metros de altura. Sus construcciones son rectangulares, cuadrangulares y circulares, estas últimas de grandes dimensiones. Se organizan alrededor de patios o espacios abiertos, integrándose en conjuntos desordenados y en hilera sobre las cumbres del terreno. Los muros son de piedra y barro en su aparejo, y en su paramento no presentan enlucidos (si los hubo se han deteriorado).

Tunanmarca es el otro gran poblado, en el mismo valle de Yanamarca y a poca distancia de Hatunmarca. Ocupa aproximadamente un área de cuarenta hectáreas. Las construcciones circulares, rectangulares y cuadrangulares también se organizan en función de los espacios abiertos en dos grandes zonas separadas por una vía de circulación. En cada zona existe una plaza y las construcciones distantes expresan una gran densidad poblacional, que pudo alcanzar las cinco mil personas. Muchos especialistas opinan que Tunanmarca probablemente fue la capital de la nación huanca.

La nación ancara estuvo en el territorio de las actuales provincias de Huancavelica, Angaraes, Acobamba y parte de Tayacaja. Según las fuentes escritas el Inca Viracocha conquistó esta nación: "Conquistó la provincia de los Angaraes, Yauyos, los Huanca, los Vilcas, Guamanga, Xauxa y otras muchas" (Salinas y Córdova 1957: 18). Por su parte, el cronista Cabello de Valboa nos dice que Túpac Yupanqui fue el Inca que conquistó a la nación ancara, o angaraes como decían los espa-

ñoses, ya que en la narración recogida por éstos, los relatos épicos muchas veces son asignados a más de un gobernante:

“Pasó de allí á la provincia de los Angaraos donde alló resistencia en los naturales, y hechos fuertes en una fortaleza de Orcolla, y Guaila Tucara...” (Cabello Valboa 1951: 319).

Tras ser conquistados por los incas, su territorio fue invadido por colonias de grupos étnicos foráneos que dieron lugar a la presencia de varias lenguas y costumbres, produciéndose así una convivencia de varias herencias culturales que no llegaron a integrarse. Así, los curacas principales estaban al frente de los grupos foráneos (Espinoza Soriano 1973b: 10).

La nación ancara estuvo integrada por dos grandes señoríos o curacazgos que a su vez se dividían en dos parcialidades: el curacazgo Asto o Hurin Aucara, y el curacazgo Choca o Hanan Aucara. El primero ocupaba básicamente el territorio de Huancavelica y el segundo se asentaba en Angaraes, Acobamba y parte de Tayacaja.

Los poblados se ubican entre los 1500 y los 4500 msnm. En opinión de Lavallée y Julien, los lugares elegidos responden a la necesidad de vigilar y defender un amplio territorio, estableciéndose en lugares altos y escarpados de los cerros, pero esta ubicación también les permitía controlar los terrenos de pastoreo y las tierras aptas para el cultivo (Lavallée y Julien 1983: 26). Las construcciones son circulares, rectangulares y cuadrangulares, siguiendo el patrón común del periodo.

En su conjunto, la cerámica de filiación ancara es una alfarería burda, deficientemente elaborada y con un mínimo de decoración, utilizando aplicaciones e incisiones en la superficie de los objetos cerca al cuello, o motivos a base de líneas con los colores rojo y negro.

En opinión de Waldemar Espinoza, el pueblo de Acopampa probablemente fue la capital ancara, ya que la documentación del siglo XVI así lo sugiere. La conquista inca introdujo entre los ancaraes el curacazgo Chaca y diversos grupos étnicos procedentes de diversas regiones del antiguo Perú; así encontramos quiguarees provenientes del Cuzco, grupos chancas de Andahuaylas, callaumarca de Cajamarca, chachas de Chachapoyas, cayampis de Quito y huamicos de Huamalés, configurándose una realidad multiétnica en parte del territorio ancara.

Los chancas posiblemente fueron la nación más importante de la sierra central. Su historia está íntimamente ligada a la de los incas y el origen del Tahuantinsuyo está vinculado y fue la consecuencia de la guerra entre chancas e incas que narran varios cronistas. Los territorios de la nación chanca abarcaban parte de Huancavelica, Ayacucho y la provincia de Andahuaylas, en Apurímac. Ellos señalaban como su *pacarina* a la laguna de Choclococha, en la provincia de Castrovirreyna (Huancavelica), siendo sus jefes legendarios Uscovilca (de los *hanan* chancas) y Ancovilca (de los *hurin* chancas) (González Carré 1992: 88).

Sus poblados estaban en elevaciones y cerros, ocupando una posición estratégica y de difícil acceso. Predominaban las construcciones circulares, pero también hay edificaciones rectangulares y cuadrangulares con muros defensivos, todo ello construido con piedras unidas con barro, y en algunos casos con piedras seleccionadas que dan una apariencia más homogénea a la superficie de los muros. La arquitectura no muestra la presencia de templos o viviendas de sectores sociales dife-

rentes, sino que por el contrario, todo el conjunto muestra una realidad social homogénea.

La alfarería chanca tiene cinco grupos denominados tanta orqo, qacisqo, arqalla, aya orqo e inca. El ordenamiento de los grupos no responde a un criterio cronológico, ya que en realidad siempre están relacionados los unos a los otros, aunque en distintas proporciones según la zona del extenso territorio chanca. Tecnológicamente es burda y poco desarrollada, e integra características propias y también incas. El material lítico está compuesto básicamente por herramientas agrícolas, batanes y elementos de molienda, raspadores, cuchillos, lascas, armas y otros (González Carré, Pozzi-Escot, Pozzi-Escot y Vivanco 1987: 27-133).

La nación chanca estuvo integrada por variados grupos étnicos organizados en señoríos y curacazgos. La guerra que sostuvieron con los incas seguramente sirvió para unificar a tan amplio conjunto multiétnico que, si bien llegó a considerarse parte de una nación chanca, siguió conservando su propia identidad y singularidad. El enfrentamiento entre chancas e incas debió estimular a muchos grupos a identificarse e incorporarse a una de estas dos grandes naciones en pugna.

La documentación escrita nos informa que dentro de la nación chanca se pueden identificar grandes etnias como los huainacóndores y huamanes en Huamanga; los cochás, mayos y chinchaysuyos en Huanta; chocorbos, chancas, angoras, astos y huancavelica; los tanquiguas en Vilcashuamán; los soras y lucanas en Lucanas, y muchos otros grupos que es en realidad sumamente difícil ubicar arqueológicamente, no obstante figurar en los documentos. En todo el territorio chanca hay unos elementos comunes que ya hemos descrito, parte de un equipo cultural que compartían los grupos de manera general, aunque con pequeñas variantes regionales dentro de un modelo y patrón común (González Carré 1992: 86)

La guerra entre chancas e incas hizo que los primeros sitiaran el Cuzco en tiempos del Inca Viracocha, quien huyó de la ciudad al no poder defenderla. Fue aquí que surgió la figura de Pachacútec Inca Yupanqui, hijo de Viracocha, quien organizó la defensa del Cuzco, hizo huir a los chancas e inició la expansión del estado inca y el desarrollo del Tahuantinsuyo.

Así, el Tahuantinsuyo, su expansión y su consolidación como imperio tiene una íntima relación histórica con el papel que tuvieron los chancas en el mundo andino:

“Cuando yo entré en esta provincia era señor de ella un indio principal llamado Basco, y los naturales han por nombre Chancas. Andan vestidos con mantas y camisetas de lana. Fueron en los tiempos pasados tan valientes (a lo que se dice) éstos, que no solamente ganaron tierras y señoríos, más pudieron tanto que tuvieron cercada la ciudad del Cuzco, y se dieron grandes batallas entre los de la ciudad y ellos, hasta que por el valor de Inca Yupanqui fueron vencidos; y también fue natural de esta provincia el capitán Ancoallo, tan mentado en estas partes por su grande valor” (Cieza 1962: 238).

La ocupación inca de la sierra central

Al derrotar a los chancas, Pachacútec Inca Yupanqui inició la expansión del Tahuantinsuyo. Las primeras conquistas y alianzas fueron en territorios aledaños a

la región del Cuzco, con pueblos que le permitieron consolidar su poder en su territorio de origen. La sierra central fue conquistada por los incas aproximadamente hacia 1460, dando lugar a modificaciones y alteraciones en las poblaciones nativas como parte del proceso de incorporación estatal. Podemos afirmar que los incas no modificaron en gran parte los asentamientos existentes en la sierra central, sino que los reutilizaron. La investigación arqueológica encuentra que la cultura material inca se superpone y en cierta forma convive con las manifestaciones propias del Periodo Intermedio Tardío. En lo que respecta a la población nativa, ellos en algunos casos deportaron a casi la totalidad de la población original, y en otros introdujeron grupos étnicos foráneos dentro de las etnias nativas, dando lugar a serias alteraciones multiétnicas y a la pérdida parcial de la propia identidad cultural de distintos grupos. Los huancas, ancaras, taramas y chancas sufrieron estas modificaciones poblacionales y es por esta razón que en algunos casos —como en el de los chancas— casi toda la población fue removida, salvo por algunos grupos étnicos originales que permanecieron en su territorio original, como los tanquiguas, parte de la nación chanca en la zona de Ayacucho. En el antiguo territorio chanca, los incas introdujeron diversos grupos como acos, antas, papres, aimaraes, huancas, yungas, canchis, collas, conas, angaraes, chilques, chocorbos, cañaris y chachapoyas, provocando un repoblamiento sustitutorio de las etnias originales, buscando un beneficio político para el dominio inca. Entre los chinchaycochas introdujeron grupos de tumbesinos y aimaras. En la nación tarama se pusieron *mitmas* cañaris y entre los huancas podemos identificar grupos como los llagnos, cañaris, mancos, laraos, yauyos y chancas, que convivieron con las antiguas etnias.

Al conquistar la sierra central, los incas impusieron su propia cultura a los pueblos y naciones dominadas: aunque introdujeron *mitmas* foráneos, parte de las poblaciones aborígenes fue respetada y siguió viviendo en su territorio original, aunque incorporada a la administración inca al integrarse las antiguas naciones a los *huamanis* o provincias del Tahuantinsuyu. Éstas se hallaban bajo la autoridad de funcionarios incas como el *tocricoq*, no obstante conservar sus jefes étnicos originales.

La imposición cultural inca también produjo modificaciones en la cultura material de los pueblos de la sierra central. La cerámica siguió siendo fabricada con patrones y tecnología propias de los pueblos de la región, pero paulatinamente incorporó formas propias de la cerámica inca, como el aríbalo y otras, que comenzaron a ser fabricadas con la rusticidad característica de la alfarería regional y local. También es evidente la introducción, no sólo de formas de vasijas sino de elementos decorativos, como formas geométricas de cuadrados y líneas, con el uso de colores como el negro y el rojo.

En cuanto a la arquitectura, podemos establecer que la presencia inca introdujo el uso del vano trapezoidal y hornacinas de la misma forma, aunque las edificaciones siguieron manteniendo las características propias de la sierra central en lo que respecta a materiales y técnicas constructivas. Los poblados nativos tampoco modificaron sus patrones de asentamiento u organización en el uso del espacio y las vías de circulación.

Pero los incas necesitaban controlar sistemáticamente a los pueblos conquistados en la sierra central. En cierta forma deseaban evidenciar la presencia física de lo

inca como símbolo de su dominio y su poder. Lograron esto construyendo cinco grandes asentamientos o ciudades en diferentes zonas. Estos asentamientos fueron centros administrativos y de control, y su planificación y construcción respondió a una concepción propia de los gobernantes del Tahuantinsuyo (Matos y Parsons 1979: 165). Los cinco grandes asentamientos incaicos de la sierra central fueron Pumpu, Tarmatambo, Jaujatambo, Huaytará y Vilcashuamán.

Pumpu estaba al noroeste del lago Junín, a una altura de 4500 msnm., en una meseta frígida y carente de vegetación. Es un asentamiento que se encuentra bastante destruido debido a que sus muros han sido utilizados en construcciones contemporáneas y a que el terreno ha sido removido. Las edificaciones que podemos observar cubren una extensión aproximada de cuarenta hectáreas. Tiene una gran plaza de forma trapezoidal en la zona norte del poblado que se abre hacia el oeste, donde es posible identificar gran cantidad de estructuras rectangulares de varios tamaños. Asimismo hay una gran estructura de más de cien metros de largo y varios espacios abiertos a plazas pequeñas, con agrupamientos de gran cantidad de construcciones rectangulares y circulares. Si bien fue un centro administrativo importante, que los incas mandaron construir especialmente, en su arquitectura no se nota el fino tratamiento de la piedra de los muros cuzqueños, aunque la función social que cumplió este poblado fue de gran utilidad para el control regional.

Tarmatambo se halla en la zona de Tarma. Es un poblado construido sobre un terreno de diferentes niveles; por lo tanto, las construcciones se adecuan a los accidentes del terreno, presentando diferentes alturas. El material predominante utilizado para la construcción es una piedra blanca o blanquecina de componente calcáreo. Con este material también se construyeron terrazas y canales de riego para aprovechar mejor el terreno accidentado. El poblado tiene dos plazas, una en la parte baja, perteneciente a Hurintarma, y la otra en la parte alta, perteneciente a Hanantarma. Los procedimientos de construcción son cuidadosos y los muros presentan un aspecto homogéneo y bien trabajado. Hay construcciones rectangulares, cuadrangulares, circulares y poligonales, y algunos investigadores ubican en la parte alta el lugar dedicado al templo del sol, el *acllahuasi* y la residencia real.

Jaujatambo fue el centro administrativo que los incas construyeron en Jauja. Era un poblado de estilo cuzqueño, con muros de piedra muy bien labrados que imitan exactamente las construcciones de la ciudad del Cuzco. Hubo un templo del sol, un *acllahuasi*, residencias de funcionarios y nobles distribuidas en calles muy bien trazadas y organizadas alrededor de plazas. Si bien este poblado cumplió una función administrativa y política, evidentemente también tuvo gran importancia económica para los incas, pues cronistas como Cieza y Estete afirman que fue un gran centro comercial, con una población permanente e itinerante dedicada al intercambio de productos naturales y servicios. Esta importancia económica es explicable dada la riqueza de recursos naturales y de la producción agropecuaria en el valle del Mantaro y las zonas aledañas.

Huaytará está en la región de Huancavelica. Se trata de varias construcciones de piedra edificadas en el estilo cuzqueño. Los muros de las construcciones tienen puertas, ventanas y hornacinas de tipo trapezoidal, también hay acueductos de piedra y lo que podría ser un baño del Inca. Este asentamiento ha sido poco estudiado a pesar de la importante función que tuvo, en la medida que era el centro de

control para el paso de productos y personas entre la sierra y el valle de Ica. Su función económica es de gran importancia para comprender la riqueza y significado económico de las cabezas de valle en tiempos incas.

Vilcashuamán es un gran asentamiento que los incas construyeron en la provincia de Cangallo, en la parte sur del departamento de Ayacucho. Fue un gran poblado con una gran plaza, con una piedra de sacrificios al centro. Alrededor de la plaza estaban el templo del sol, el *acllahuasi*, el templo de la luna, el *ushnu* o adoratorio, y varias construcciones que posiblemente fueron alojamientos para la nobleza, funcionarios y autoridades. El poblado en su conjunto estaba rodeado por una muralla interna y otra externa, que protegía su área de construcciones. Vilcashuamán se construyó en el más puro estilo cuzqueño. Aunque se dice que fue una ciudad, sería más exacto pensar en un centro de administración política y religiosa. Para los incas debió tener un significado especial ya que está en territorios que originalmente fueron de los chancas, sus principales enemigos, y también debemos hacer notar que estaba en pleno centro del territorio que llegaron a dominar:

“Más adelante, yendo por el real camino, se llega a los edificios de Bilcas, que están once leguas de Guamanga, adonde dicen los naturales que fue el medio del señorío y reino de los incas, porque desde Quito a Bilcas afirman que hay tanto como de Bilcas a Chile que fueron los fines de su imperio” (Cieza 1962: 236).

Así, fundando nuevos pueblos y centros administrativos o reutilizando pueblos que previamente existían, los incas lograron establecer un control económico, político y cultural sobre sus contemporáneos de la sierra central. Cuando entraron en contacto, los incas y sus contemporáneos de la sierra central no eran un conjunto de “behetrías semi-salvajes”, como muchas veces se ha escrito. Por el contrario, se trataba de naciones y grupos étnicos andinos gobernados por señores regionales o locales, portadores de una cultura, una lengua y un conjunto de tradiciones e historias que socialmente les permitían funcionar armoniosamente, con un bagaje de conocimientos y técnicas con las cuales hacer frente a la naturaleza, para explotar sus recursos con éxito y sobrevivir en condiciones adecuadas.

Bibliografía

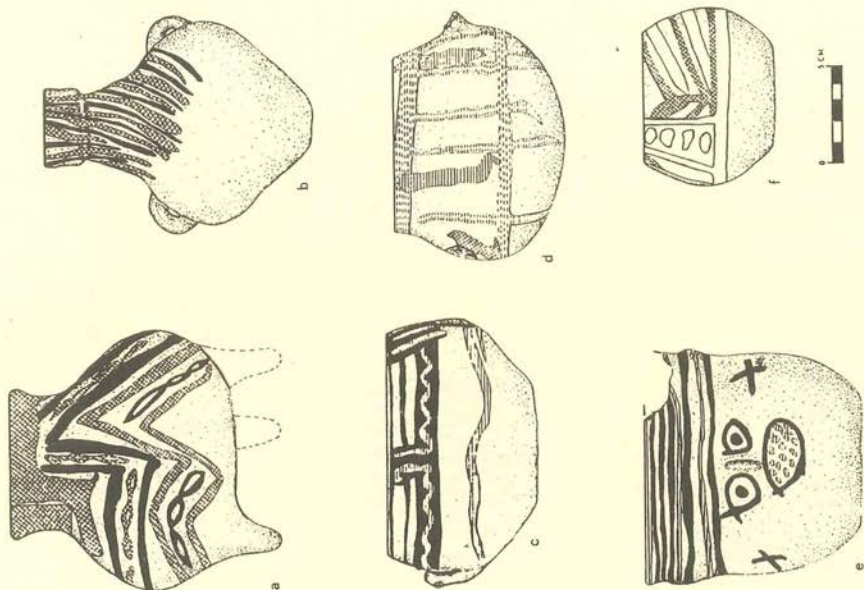
Fuentes impresas

Cabello Valboa 1951 [1586].
Cieza de León 1962 [1551], 1967 [1551].
Estete 1968.
Guamán Poma de Ayala 1936 [1615].
Salinas y Córdova 1957 [1631].

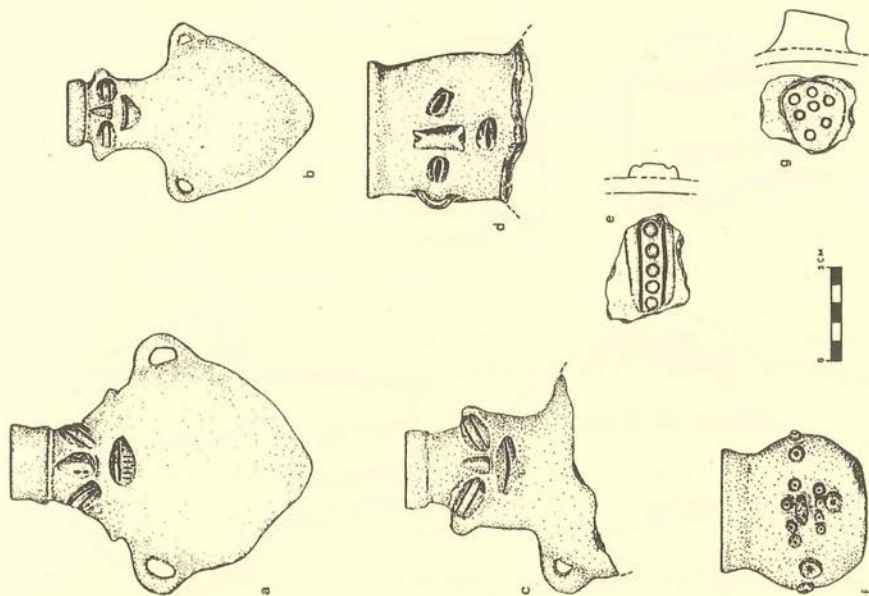
Fuentes secundarias

Bonavía 1991.
Bonavía y Ravines, eds., 1972.
Duviols 1973.

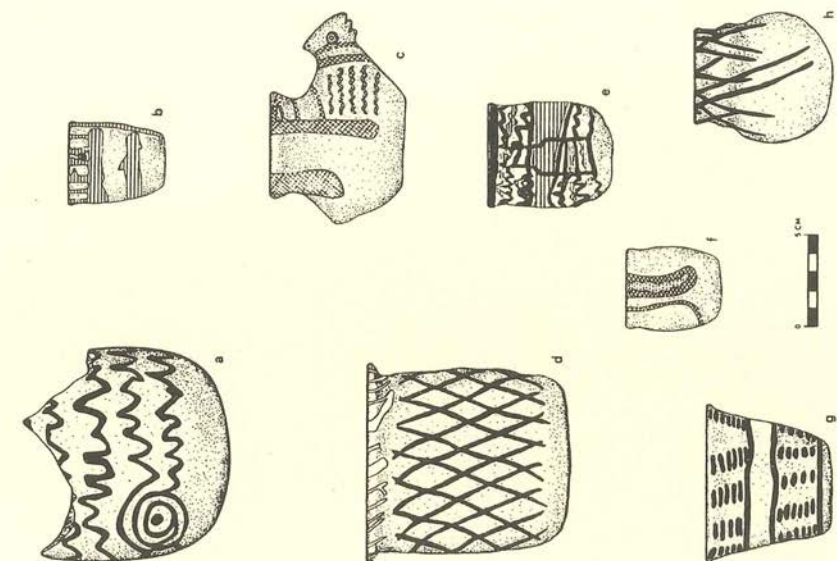
Espinoza Soriano 1972, 1973b.
González Carré 1992.
González Carré, D. Pozzi Escot, M. Pozzi
Escot y Vivanco 1987.
Lavallée y Julien 1983.
Matos y Parsons 1979.
Parsons, Hastings y Matos 2000.
Parsons y Matos 1978.
Ravines 1983.
Rostworowski de Diez Canseco 1983,
1990b.



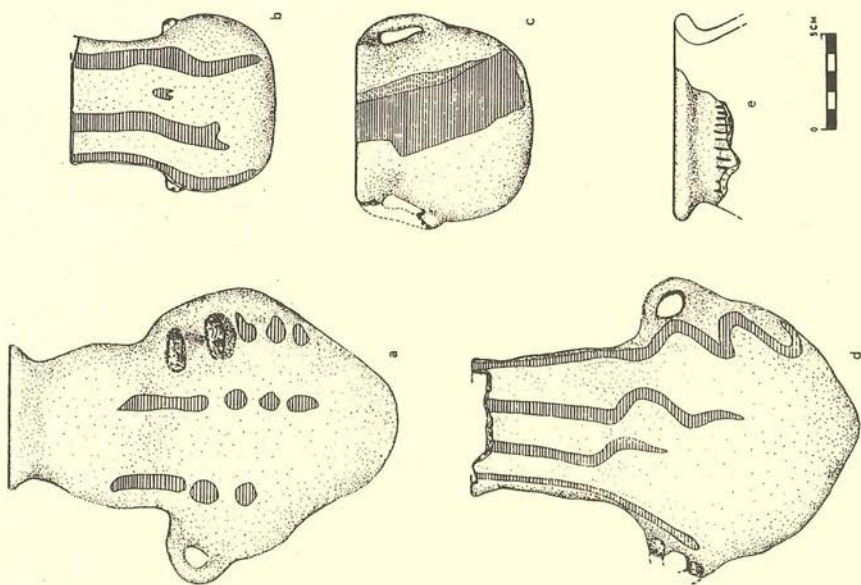
Cerámica tanta orqo



Cerámica qachisco



Cerámica aya orqo



Cerámica arqalla

Chancas e incas: un nuevo examen

1. Introducción

El interés por conocer las modalidades de la expansión incaica en la región de Vilcashuamán hizo, por un lado, que revisara crónicas y documentos administrativos coloniales impresos, en los que encontré que en la región hubo diversas sociedades, entre ellas la chanca, a la cual se le asignan papeles decisivos a comienzos del siglo XV. Estas fuentes presentan, a su vez, informaciones dispares sobre aspectos cronológicos, territoriales y político-sociales.¹ Por otro lado, revisé la producción historiográfica regional sobre la época tardía prehispánica (900-1532 d.C.) y encontré que estos trabajos reproducen acríticamente dichas informaciones coloniales.²

Desde el lado de la historia, las investigaciones tampoco han avanzado al encuentro con la arqueología. El historiador Huertas (1992: 27) lamenta que la cerámica andahuaylas (!?), que él supone chanca, no haya orientado el trabajo de los arqueólogos, pero no brinda evidencia alguna para sustentar su afirmación. Por otro lado Pease (1995a: 119), tal vez más crítico, indica que la arqueología actual no ha aclarado nada sobre los chancas. Quizás una de las razones para el escaso conocimiento que se tiene en la actualidad sobre este tema, sea que las investigaciones arqueológicas sobre el Periodo Intermedio Tardío en la región, se han ocupado sobre todo de los chancas y han utilizado las fuentes coloniales como textos histórico de valía absoluta (sobre los chancas véase Lumbreras 1959, 1974; Matos, 1959; Chahud 1966; González Carré et al. 1987; González Carré 1992; Valdés, Vivanco y Chávez 1990; para una mayor aproximación a los chancas véase también a Pesce 1942; Guillén 1946; Bonavia 1964, 1968).³

El presente ensayo, basado en la documentación colonial, intenta en primer lugar examinar la calidad de las fuentes coloniales más relevantes sobre los chancas.

- 1 Para los fines del presente trabajo, la región de Vilcashuamán corresponde a la provincia de Andahuaylas, la zona norteña de Ayacucho y el departamento de Huancavelica.
- 2 El trabajo de Rostworowski (1997) constituye una excepción y atañe al episodio decisivo y triunfal de Pachacútec Inca Yupanqui sobre los chancas, que se sustenta en una profusa dilucidación cronística.
- 3 Estudios recientes también señalan que las versiones consignadas sobre los chancas deben considerarse como relatos más míticos que históricos (Rostworowski 1988; Zuidema 1989).

Segundo, se hace una lectura distinta de las informaciones escritas y, tercero, se presentan nuevos datos sobre la distribución geográfica chanca durante el Horizonte Inca.

Abordo estos puntos planteando como hipótesis que la sociedad chanca era una de varias que se vio forzada a migrar a la región y que sobrevivió en territorios pequeños por un periodo más breve del señalado tradicionalmente. La causa de este periplo sería la sequía prolongada que afectó a los Andes centrales debido a un cambio climático a comienzos del Periodo Intermedio Tardío.

Su actuación no concluyó con la derrota ante los incas; más bien, unos continuaron ejerciendo sus tradicionales y legendarias funciones como guerreros incorporados en los ejércitos incaicos, en tanto que otros habrían sido asimilados como *yanas* al servicio de ciertas *panacas* reales cuzqueñas, y otros más habrían mantenido una discreta presencia en pequeñas aldeas, las más de ellas quizá albergando *mitmas*, otras tal vez sólo a los desplazados.

2 Las referencias coloniales

Las versiones coloniales usadas en el presente ensayo son las de Garcilaso de la Vega (1959a), Guamán Poma (1980a), Cobo (1956a), Cieza de León (1984b, 1985a), Betanzos (1987), Sarmiento de Gamboa (1943) y las "Informaciones" de Toledo (1940).⁴ Destacaré sobre todo la obra de Garcilaso, quizás el cronista más conocido en lo que respecta a la información sobre los chancas. Luego enfocaré brevemente el contexto global de la obra de Guamán Poma de Ayala y en algún momento incorporaré a la discusión algunos datos importantes como los de Murúa (1987) y Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1993), referentes a temas afines a los chancas.⁵

En términos generales debo señalar que los relatos de Garcilaso sobre los chancas tienen un enorme significado para el estudio de la conformación del estado incaico. Además, actualmente tienen implicancias sociopolíticas para la reinención de identidades regionales, pues su obra en conjunto sirvió en el pasado para la sustentación de movimientos restauradores nacionalistas. En tal sentido considero que ella es más un "manifiesto" —cuyos efectos ni siquiera pudo prever— que un texto histórico *strictu sensu*, y que sus referencias sobre los chancas son inverosímiles.

- 4 Inicialmente me guíé con la relación de cronistas proporcionada por Rostworowski (1997). Sin embargo, la hermenéutica de estas fuentes señala que en general, los escritos de Garcilaso (1959a) contienen informaciones sustantivamente alteradas, mientras que las obras de Betanzos (1987), Cieza (1984b, 1985a) y Sarmiento (1943) consignan relatos más verosímiles. En general se sabe que los informantes, intérpretes, administradores y los propios cronistas tamizaron a su vez las informaciones que daban, recibían o registraban según sus percepciones e intereses personales (Pease 1995a; Rowe 1946, 1980, 1985; Murra 1978; Julien 1993; Malpass 1993; Rostworowski 1997; Salomon 1999).
- 5 A diferencia de regiones como Huánuco (Ortiz de Zúñiga 1967-72), Puno (Diez de San Miguel 1964) o la costa norte (Netherly 1978), no se conocen hasta hoy documentos como las visitas, que con seguridad ampliarían nuestro conocimiento sobre la configuración político-social de la región.

Entre las informaciones señaladas por Garcilaso, interesa en esta ocasión el tema del “tiempo y espacio cultural chanca”. En lo que respecta a la secuencia histórica, Garcilaso (1959a) construye su propia cronología inventando hechos y creando personajes, modificando en muchos casos las citas de los cronistas que consultó según su propio parecer (José Cárdenas, com. pers.). El Inca-cronista extendió el tiempo de los eventos guerreros entre chancas e incas, retrocediendo hasta los míticos soberanos como los gobernantes luchadores, y mostrando a Huiracocha Inca como el vencedor de estas guerras. Cobo (1956a) es aún más confuso en relación a los Incas victoriosos, pues señala a Huiracocha y a Pachacútec, lo cual le “...descalifica como informante” (Rostworowski 1988). Pareciera que esta información proviene de la lectura que el Padre Cobo hizo de la obra de Garcilaso de la Vega.

Al referirse al espacio ocupado por los chancas, Garcilaso señala territorios extensos que van desde Apurímac hasta los actuales departamentos de Ayacucho y Huancavelica (Garcilaso 1959a, II: Lib. IV, Cap. XV; Libro V, Cap. XIX). Cobo, por su parte, los ubica solamente en Andahuaylas (Cobo 1956a, II: 73) y Oliva (1998) al parecer reproduce la información de Garcilaso.⁶

Cotejando la narración del Inca con versiones cronísticas más serias, se percibe la confusión a que llegó y la intención que tuvo para intentar convertir a los Incas míticos en históricos y extender en demasía el territorio chanca. El cotejo sirve también para dar nuevos alcances sobre la temporalidad de este conflicto y sobre las fronteras territoriales chancas.

Aunque no vale para los tiempos primordiales de los encuentros entre ambas entidades, el cuestionamiento a fondo de las afirmaciones de Garcilaso se ve reforzado con las declaraciones que algunos *curacas* locales le dieron a Toledo durante su viaje por Vilcashuamán en 1571 (Toledo 1940). Los declarantes eran nativos afincados en la región, algunos de ellos actores en muchos de los eventos finales del Tahuantinsuyu, y otros personas de primera generación que recordaban diversos hechos contados por sus mayores (véase la sección cuatro, *infra*).

¿Qué otras razones, entre las que han sido señaladas por los investigadores, movieron a Garcilaso a mostrar una historia incaica larga e ideal (Pease 1995a: 375), de prolongadas conquistas y de heroicos gobernantes? ¿Por qué Garcilaso presentó a los chancas ocupando extensos territorios? ¿Su benevolencia tuvo algunas motivaciones personales y otras de contenido político-cultural?

6 En general, los investigadores que han trabajado críticamente sobre el autor y su obra (Pease 1995a; Durand 1962; Levillier 1940; Pärssinen 1992, entre otros) han dilucidado certeramente las fuentes que usó para escribir sus *Comentarios Reales* (1609), concluyendo que en gran parte son de segunda y tercera mano. Señalan también las amistades que cultivó en su Cuzco natal hasta 1561 (Porras 1968), en que se trasladó a España a los 21 años, y la correspondencia que mantuvo con viejos amigos de su juventud.

Aún más crítico, Levillier (1940) tiene, en general, un concepto negativo de su obra y la cataloga como infundada, inventada o mal informada. Murra (1978: 228-236), más puntual, considera poco confiables las informaciones referentes a la secuencia histórica y las glorias de la dinastía inca. Pease (1995a:42) las considera “una interpretación personal”. Rostworowski (1988: 58-59) señala que Garcilaso distorsionó los hechos al indicar a Huiracocha y no a Pachacútec como el vencedor de los chancas, como un reflejo más de la disputa entre panacas a la que el Inca no habría estado ajeno.

La argumentación de Garcilaso parece inventada para crear una nación chanca grande, poderosa y de larga data. Para él, los incas no podían haber enfrentado en sus orígenes legendarios y míticos a una minúscula población guerrera. Me parece que hubo una “intencionalidad política” en Garcilaso al mostrar a sus ancestros como los vencedores de una sociedad poderosa de extensos dominios, para que así se viera a los incas como aún más grandes y poderosos. Al sentir y exhibirse personalmente como inca, ¿acaso Garcilaso no quiso inventar una sociedad incaica estable, longeva, heroica y poderosa?

Garcilaso aparentemente no visitó la región ni conoció a los chancas de la temprana colonia, como si lo hicieron Cieza de León, Sarmiento de Gamboa, el propio virrey Toledo y los recopiladores de sus “Informaciones”. ¿Recogería esta información marginal ya en España, a través de la correspondencia con antiguos amigos de su juventud? Es posible que el huamanguino fray Jerónimo de Oré, autor de diversos libros y con quien tuvo varios contactos (Tord 1992: 24), le haya brindado datos sobre los chancas.⁷ De haber sido así, ¿acaso fray Jerónimo de Oré no distorsionó intencionalmente la historia chanca, intentando mostrar que los antiguos pueblos de su región eran sociedades política y socialmente complejas, lo cual habría encajado perfectamente con el proyecto de Garcilaso?⁸

Esta distorsión de la realidad y de los hechos son frecuentes entre algunos cronistas, y esa forma de engrandecer una sociedad o una región parece ser constante en la historiografía andina. Hay un precedente histórico muy ilustrativo de la utilización de la obra de Garcilaso con fines políticos. En el primer tercio del siglo XVIII, la población noble nativa del Cuzco, motivada por la lectura de la historia incaica idealizada, gestó un “movimiento nacionalista” con fines restauradores incaistas (Rowe 1954).

Debido al indigenismo, que copaba un sector de las esferas intelectuales capitalinas y provincianas, en las primeras décadas de este siglo muchos investigadores interesados en crear identidades regionales inventaron “comunidades imaginadas” (Anderson 1991) de grandeza étnica. Éste sería el caso chanca, sobre el cual los historiógrafos de la región escribieron relatos gloriosos sin ningún fundamento arqueológico y etnohistórico, logrando que sus narraciones fuesen consideradas una “historia real”. Debido a esta apologética, realizada entre la década de 1930 y 1990, se ha convertido en tradición el señalar linderos, dominios y sucesos vinculados a los chancas como si fueran realmente históricos. Y hoy en día, la nueva historiografía sigue usando a aquellos autores para “demostrar” la existencia de la “gran nación chanca”. En este caso, Garcilaso sirve para los nuevos proyectos de creación de identidades.⁹

7 De ser así, debió ocurrir antes del encuentro personal que el docto franciscano tuviera con Garcilaso en 1612. Según la versión del Inca, en aquella ocasión le entregó tres ejemplares de *La Florida* y cuatro de los *Comentarios reales* (Garcilaso 1944, III: 182 [IIa Pte., Lib. XVII, Cap. XXX]).

8 Tampoco se ve que Garcilaso haya tomado dichas informaciones del padre Acosta, a quien cita en distintas ocasiones. Por el contrario, Acosta señala que los chancas estaban dentro de los linderos de Andahuaylas (Acosta 1954: 220 [Lib. VI, Cap. XX]). ¿Tomó los datos referentes a los lugares chancas de Blas Valera, otro cronista citado en los *Comentarios reales*? Al parecer no fue así.

9 Véase también Urrutia (1983) para el caso de los pocras.

Una detenida lectura de la obra de Guamán Poma también revela informaciones contenciosas referidas a los chancas. Guamán Poma de Ayala, lugareño y conocedor de la región de Vilcashuamán gracias a sus propias andanzas, estuvo largamente vinculado —familiar y administrativamente— a la región, al parecer desde la fundación de Huamanga. Poseía tierras en Chupas, cerca de la ciudad de Huamanga (Prado Tello y Prado Prado 1991). Era gobernador de la provincia de Lucanas, al sur de Ayacucho, e intérprete en las visitas de Huamanga de 1594, efectuadas por Solano Figueroa, y por Albornoz en los tiempos del Taqui Onkoy (Adorno 1978). Sin embargo, son escasas sus referencias a la región de Vilcashuamán. Pueden más bien considerarse referencias generales y en algunas ocasiones contradictorias, como en los relatos referidos a episodios bélicos entre incas y chancas; a las poblaciones locales relacionados con Choclococha; a eventos relacionados con Ancohuayllo; o también cuando le asigna a “Yahuar Uacac Inga” la victoria sobre los “changas” (Guamán Poma 1980a, I: 85).

3. El probable escenario central andino entre 900 y 1400 d.C.

A partir de las investigaciones llevadas a cabo por Thompson et al. (1979, 1985, 1987) en el nevado de Qelqaya, entre el Cuzco y el lago Titicaca, sabemos que unos drásticos cambios climáticos se habrían producido después de aproximadamente 900 d.C. Este cambio mermó las fuentes de agua y devino en sequías prolongadas con efectos dramáticos en los Andes centrales y centro-sureños.

Estos datos han servido también para que se plantee una hipótesis novedosa que postula que los cambios climáticos estarían correlacionados con las modificaciones político-sociales ocurridas en diferentes momentos en la costa y en la sierra (Moseley 1992; Shimada et al. 1991; Kolata 1993). Kolata (1993) y sus colegas corroboran las informaciones de Thompson con datos palinológicos obtenidos del estudio de la sedimentación del Lago Titicaca, y sugieren que los efectos catastróficos producidos en las postrimerías del desarrollo tiahuanaco (900-1200 d.C.) serían consecuencias de esta sequía. De una u otra forma eran tiempos en que colapsaron primero Huari y después Tiahuanaco, iniciándose el crítico Periodo Intermedio Tardío.

Los territorios central y sur andinos habrían ingresado entonces a una turbulencia y anomia generalizada hacia 900 d.C., que duraría hasta después de 1300 d.C. (Thompson et al. 1987). Durante este periodo convulso debieron deambular por la sierra central *ayllus* y pequeñas tribus en busca de recursos más estables donde asentarse. Eran tiempos de un reacomodo general de los pueblos, incluso procedentes de regiones distantes, que se afincaron en pequeños bolsones de tierra algo fértiles en la cuenca del río Pampas, como podría ser el caso del grupo huanca del valle del Mantaro. Esa misma etnia también tenía asentamientos en Huancavelica. Murúa (1987: Lib. 4, Cap. VII) los presenta en batallas con los guamán en Choclococha. ¿Batallas por el control del agua o de espacios más húmedos? Cuando Pachacútec se internó en la región como parte de sus primeras conquistas al Chinchaisuyo, encontró a los huancas ya establecidos en Tayacaja-Huancavelica (Santa Cruz Pachacuti 1993: 221).

Hay referencias etnohistóricas más bien míticas, o de hechos y mitos superpuestos que expresarían de alguna manera la historicidad de algunos eventos dramáticos sucedidos en el periodo inmediatamente anterior a los incas. Diferentes documentos escritos registran "héroes culturales" tales como Manco Cápac, Pariacaca (Taylor, ed., 1987: Caps. 6, 7, 8, 16; Rostworowski 1988: 24), Uscovilca y Ancovilca; estos dos últimos fueron los míticos fundadores chancas (Sarmiento de Gamboa 1943: 162-63 [Caps. XII-XIII]), que habrían estado trajinando territorios en busca de tierras fértiles o fundando lagunas y abriendo acequias, unos llevando varas mágicas y otros, como los llacuaces, "...un puñado de tierra" (Rostworowski 1988: 24; véase también Duviols 1973).

Si efectivamente se produjeron aquellos desplazamientos poblacionales, sería una nueva modalidad de la composición multiétnica que históricamente ha prevalecido en la zona. La presencia de diferentes sociedades no sería una consecuencia exclusiva de una política de traslado compulsivo de pueblos realizado primero por los huaris y después por los incas, como explica Zuidema (1966). En todo caso, estos movimientos habrían coadyuvado las políticas de estrategia poblacional de esos estados.

El desplazamiento de grupos humanos diversos dentro y hacia la región no terminó con los incas, sino que prosiguió durante la colonia, ya fuera en forma individual o colectiva, como se percibe en la revisita de los chocorbos hecha en 1683 (Huertas, González Carré y Granda 1976). Sin embargo, estos movimientos demográficos posteriores pueden deberse a motivos políticos en contextos coloniales, y no sólo por causas extra-sociales.

4. Los chancas: una propuesta

Los documentos coloniales son bastante confusos e incompletos al identificar a las sociedades prehispánicas, sobre todo en esta región. Se denomina etnias tanto a sociedades claramente identificadas etnohistóricamente (los huancas), como a grupos de pobladores según el nombre de su aldea, agregándosele un sufijo que vendría en gentilicio.

Una lectura cuidadosa de los documentos coloniales revela que unas diez sociedades habrían existido en la región antes de la presencia inca, entre las cuales destacaban los tanquiwas y los chancas (mapa 1). Los tanquiwas aparecen como una sociedad relativamente grande, dispersa en un área más o menos significativa de la cuenca del río Pampas y no circunscrita sólo al sitio de Huambalpa, como se entiende al leer literalmente las fuentes escritas.¹⁰ Los chancas, por otro lado, aparecen como una entidad que protagonizó sucesivas guerras con los incas pre-estatales, cuya derrota dio origen al Tahuantinsuyu. Habrían ocupado una pequeña región al este del río Pampas, a donde llegaron después de deambular por distintos territorios buscando donde establecerse. La tradición, y sólo ella, denomina región chanca a los territorios de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica, lo cual en gran

10 Zuidema (1966: 70) aporta datos etnográficos que permiten pensar que ellos ocupaban un área más extensa.

parte ha hecho que se sobredimensione la historia chanca y que se le adjudique formas de organización de una sociedad compleja, lo cual al parecer no coincide con las referencias escritas y su cultura material. El historiador Huertas (1990: 19-42) también ha cuestionado que hayan ocupado esos departamentos.

Los orígenes de los chancas y su mítico traslado desde Choclococha (Cieza 1984b: Cap. XC; Betanzos 1987; Sarmiento de Gamboa 1943) se remontarían a poco antes del siglo XIV, cuando se produjo una relativa recuperación de la humedad del medio ambiente (Thompson et al. 1987) gracias al incremento de las lluvias, y quizá sólo a fines de dicho siglo se convirtieron en una sociedad intrínsecamente guerrera, algo más numerosa y la más importante de la región.

Los documentos coloniales dejan entrever que su existencia no se prolongó más de una centuria, aproximadamente, incluyendo el asentamiento primigenio de sus fundadores Anco Huayllo y Uscovilca (Sarmiento de Gamboa 1943: 163), y probablemente hasta comienzos del siglo XV, cuando los guerreros comandados por Astohuaraca y Tomayhuaraca fueron derrotados por los escuadrones de Pachacútec (Cieza 1985a: Cap. XLVI; Sarmiento 1943: 168-71). Los primeros chancas corresponderían a la época de los héroes civilizadores Uscovilca y Ancohuayllo, y los últimos a la de los jefes guerreros que iniciaron las conquistas, incluido el Cuzco (Betanzos 1987: 23, 24).

¿De dónde vinieron los chancas históricos? ¿Cuál era su lugar de origen? Sólo sabemos que sostenían proceder de la *pacarina* de Choclococha, al igual que muchas otras sociedades, entre ellas los soras y angaraes (Albornoz 1989: 169; Cieza 1984b: 254). Aún en tiempos de Cieza de León, un informante chanca reconocía a esta laguna como su adoratorio más importante. Ésta y otras referencias al santuario de Choclococha deben tomarse sólo como una percepción y no como su lugar de origen histórico, como refiere la historiografía regional. Es un caso similar al de los incas, con sus míticos fundadores Manco Cápac y Mama Ocllo que salieron del lago Titicaca para fundar el Cuzco, y nada más. Éste es otro ejemplo de la actitud acostumbrada de los pueblos andinos de “apoderarse” de fuentes de agua, como las lagunas, para así dignificar sus orígenes y los de sus fundadores. Es solo un evento mítico de creación para sacralizar su ascendencia.

No creemos que originalmente hayan sido pastores de puna ubicados en las riberas de esta laguna, los que emprendieron las conquistas en procura de tierras *kishuas*. Debió ser un pueblo de una zona templada, entre la cuenca media del Pampas y el río Mantaro, o con mayor probabilidad cerca a Parcos, en la actual provincia de Lircay (Huancavelica); así es como interpreto la referencia proporcionada por Betanzos. Este cronista señala que:

“...estando este Uscovilca en el Pueblo de Paucaray que es tres leguas de Parcos entró en consulta con los suyos que orden deviesen tener para este hecho y viendo que su poder era grande acordaron en su acuerdo que debían ir sus capitanes a descubrir por la parte de Condesuyo tierras y provincias y así mismo por la parte de Andesuyo a lo mismo y que el así mismo con sus dos capitanes de los suyos y con la gente que le quedase fuese por el medio destas dos provincias derechamente a la ciudad del Cuzco y que desta manera sería señor de toda la tierra y que el de su mano sujetaría al Viracocha Ynga y así salio de su acuerdo y desdeque hubo salido mando que para un día señalado se juntase toda su gente en aquel pueblo e llano de Paucaray do el era natural y

ansi se juntaron todos los suyos el dia que les fue mandado..." (Betanzos 1987: 23-24 [1551: Cap. VI]).

Betanzos (1987: 33) es aún más explícito al señalar "...que ansi mismo habia enviado Uscovilca desde su pueblo Paucaray a descubrir y conquistar las provincias e pueblos que hallases... hasta aquella parte de los chiriguanaes que es doscientas leguas y mas a donde llegaron desde este Paucaray..."¹¹

La posible historicidad de los héroes fundadores se percibe en otros pasajes de Betanzos (1987: VI, VII, VIII y IX) que contrastan con la información de Sarmiento. Refiere Betanzos que en tiempos de Huiracocha Inca había más de 200 señores alrededor del Cuzco, entre ellos un señor chanca llamado Uscovilca que lideraba a seis capitanes, quien se iba a enfrentar a los cuzqueños, primero con Huiracocha y luego con Pachacútec, quien le derrotó y mató. Betanzos lo muestra como un guerrero histórico de carne y hueso hacia 1438 d.C., como compañero de armas de Tomayhuaraca, aquel a quien otros cronistas como Sarmiento de Gamboa (1943: Caps. 27-28) asignan un papel protagónico en la guerra con los incas. La historicidad de Uscovilca se explicita aún más en el cantar (*taqui*) que recordaba a Pachacútec como vencedor de Uscovilca (Betanzos 1987: 61 [Cap. XIII]); o junto a Ancovilca, como fundadores de las parcialidades chancas de Andahuaylas (Sarmiento de Gamboa 1943: 163).

Por otro lado, aun si aceptáramos que los enfrentamientos con los chancas se iniciaron con los míticos Incas Cápac Yupanqui e Inca Roca, como dice Garcilaso (1959a, II: Lib. IV, Cap. XV; Lib. V, Cap. XVII), y los comparamos con el tiempo promedio de gobierno de los Incas históricos (Rowe 1946), todas las guerras no se extienden más allá de cien años antes de 1438, la fecha propuesta por Rowe para el inicio del gobierno de Pachacútec. Garcilaso al parecer confundió eventos y personajes, trastocando la secuencia dinástica y creando la suya. Cuando menciona a Cápac Yupanqui e Inca Roca pareciera estar refiriéndose a los míticos Incas de la lista tradicional de gobernantes, pero en realidad serían Incas históricos. Por lo menos el primero, Cápac Yupanqui, comandó ejércitos de conquista en tiempos de Pachacútec (Cieza 1985a: Cap. XXXIV; Santa Cruz Pachacuti 1993: 211, 214, 216; Pärssinen 1992: 81, 221, 222), mientras este soberano permanecía en el Cuzco. Cápac Yupanqui fue hermano y corregente de Pachacútec (Pärssinen 1992).

Encontramos un respaldo a nuestra tesis de un enfrentamiento chanca-inca en épocas tardías, y al mismo tiempo a que Pachacútec y Túpac Inca Yupanqui (y no los gobernantes anteriores a ellos) fueron quienes les vencieron y conquistaron, en las respuestas dadas por las autoridades locales al interrogatorio a que los sometió Toledo en el Tambo de Vilcas el 27 de enero de 1571, camino al Cuzco. Dos *cura-*

11 La historiografía regional tradicional afirma que el Paucaray referido por Betanzos (1987: Cap. VI) corresponde al sitio del mismo nombre cerca a Huamanga, y así "prueba" que los chancas eran originarios de la zona. Sin embargo, hay por lo menos tres lugares en la región con el mismo nombre y señalar su correspondencia con el primigenio sitio chanca es de por sí problemático. En mi opinión, el Paucaray que señala Betanzos, y también Santa Cruz Pachacuti (1993: 221), es el Parcos de Huancavelica, y no aquel cercano a Huamanga al que se refiere la historiografía regional. En segundo lugar, el Paucaray cerca a Andahuaylas sería un sitio chanca fundado quizá en memoria de su tierra de origen, el Paucaray de Parcos.

cas de Parinacochas, don Alonso Caquia Guanaco y don Juan Chanca Vilca, de 85 y 93 años, respectivamente, manifestaron que efectivamente fue Túpac Inca Yupanqui quien conquistó la región.

Algunos días más tarde, siempre camino al Cuzco, dos *curacas* locales declararon también ante Toledo en el tambo de Piña, el 31 de enero de 1571. El de Lurin Changa, don Pedro Asto, de 80 años de edad, dijo que fue Pachacútec quien "...comenzó a conquistar estos reynos e despues acabo de conquistar Topa Inga Yupanqui su hijo". ¿Este curaca sería uno de los que quedaron de la diáspora chanca? El otro, don Cristóbal Guamán Arcos, *curaca* de Andahuaylas de 80 años más o menos, también respondió que fue el hijo de Pachacútec, Túpac Inca Yupanqui, quien conquistó esos reinos (Toledo 1940: 47-52).¹²

Estas informaciones merecen algunos comentarios. Las respuestas de tres de los cuatro interrogados señalan que fue Túpac Inga Yupanqui quien conquistó la región y uno respondió que fue Pachacútec. Esta preferencia de las tres respuestas se debería, en mi opinión, a que la pregunta formulada empujaba a una respuesta obvia. La pregunta era: [diga] "Sy es verdad que Topa Inga Yupanqui hijo de Pachacuti Ynga Yupanguí fue el que conquistó estos reynos". Las siguientes preguntas también inducían una respuesta esperada. De otro lado, ninguno de los interrogados respondió que fue algún Inca anterior a los dos mencionados, es decir los Incas míticos. La certeza de las respuestas se acrecienta porque proceden de ancianos de etnias locales, en quienes aún estaban frescas las versiones que seguramente oyeron a sus padres, que habrían sido testigos o actores de aquella guerra.¹³

Lo que parece indudable es que los chancas fueron guerreros por antonomasia, asentados en Andahuaylas y que desplazaron por la fuerza a los quechuas nativos (Cieza 1984b: 254) a comienzos del siglo XIV (Rowe 1946: 189). Posteriormente continuaron guerreando hasta disputarle la hegemonía a los cuzqueños, que también anexaban territorios siguiendo la lógica de ciertas sociedades andinas de este periodo.¹⁴

Por último, todas las evidencias etnohistóricas no "garcilacianas" señalan que los chancas sólo ocupaban el valle de Andahuaylas, divididos en dos parcialidades (Sarmiento de Gamboa 1943: 163), la de Lurinchanca (con Huranmarca como asentamiento principal, fundado por Ancovilca) y la de Hananchanca, con Andahuaylas

12 La edad declarada por los *curacas* locales indica que presumiblemente habían nacido en tiempos de Túpac Inca Yupanqui.

13 La complejidad y longevidad de esta entidad política podría entenderse más si la contrastamos con otras sociedades del mismo Periodo Intermedio Tardío. Por ejemplo, para el reino Chimor de la costa norte, los documentos coloniales dan mayores detalles sobre el significativo número de gobernantes chimúes y sus respectivas obras (Rowe 1970). En cambio, las personas entrevistadas por Cieza (1984b: Cap. XC) a su paso por la región de Andahuaylas sólo hablan de dos hechos significativos y de personajes muy próximos a ellos en el tiempo. Recordaban dichos entrevistados las hazañas de sus fundadores, e incluso refirieron que luego de muertos fueron embalsamados y convertidos en huacas que presidían a los ejércitos en campaña, entre otros actos (Sarmiento de Gamboa 1943: 163). ¿Es acaso posible que estas informaciones efectivamente reflejen una menor complejidad cultural y el menor tiempo histórico chanca?

14 Esto contradice la idea presente en algunos investigadores (Duviols 1980a; Pärssinen 1992; Pease 1995a: 103; Ziolkowski 1997), que señalan a manera de hipótesis la inexistencia de estas guerras entre incas y chancas, que sólo eran parte de un ritual de conquista.

como asentamiento principal, fundado por Uscovilca. Después de muertos, ambos personajes se convirtieron en ídolos sagrados. Como huaca, Uscovilca tenía casa en Andahuaylas (Albornoz 1989: 181; véase también Toledo 1940).

5. Los chancas en el Tahuantinsuyo

La riesgosa situación de la zona caracterizada por pueblos beligerantes, expresada en la guerra entre chancas e incas, habría hecho que el estado inca diseñase un conjunto de medidas políticas para la región, de alguna manera especiales, previas o paralelas a la fundación del *huamani* de Vilcashuamán:

a) Una política de pacificación de la región, posterior a la derrota chanca. El área nuclear de la región de Vilcashuamán habría sufrido sucesivas campañas militares desde el gobierno de Pachacútec hasta el reinado de Túpac Inca Yupanqui, que consolidó el dominio de la región. Según Pärssinen eran acciones militares que los gobernantes debían realizar para “confirmar su autoridad política entre los líderes provinciales, en un acto de legitimación que cada nuevo soberano hacía al asumir el poder” (Pärssinen 1992: 72).

b) El traslado de poblaciones chancas. No sabemos con exactitud que pasó con la población derrotada. Los documentos escritos dan referencias parciales sobre dirigentes guerreros que se integraron al ejército incaico, probablemente con sus respectivas tropas. A uno de ellos lo encontramos dirigiendo el asalto a las poblaciones no chancas de la misma región de Vilcashuamán, comandados por Anco Huallu (Sarmiento de Gamboa 1943: 192-93) y secundando los ejércitos de Cápac Yupanqui. Aun con esta demostración de lealtad y sometimiento, “no estaba terminada la disputa entre los Inka y Chanka”, y en previsión de una rivalidad creciente los incas gestaron el homicidio del guerrero chanca, el cual se frustró por una infidencia familiar y llevó a su auto-exilio en la región selvática (Cieza 1985a: 144-45; Sarmiento 1943: 194), probablemente a la región de Lamas.

Otro ejemplo de integración de grupos chancas al ejército inca es el de un contingente en el frente del Titicaca, comandado por Astohuaraca y Topa Guasco (Cieza 1985a: 140-41, 144-45). Enterados de la frustrada traición cuzqueña contra Ancohuayllu, pidieron reincorporarse a su lugar nativo, lo que fue aceptado por Pachacútec.

En suma, luego de la guerra entre chancas e incas, el estado cuzqueño trocó el castigo inicial de los experimentados guerreros andahuaylinos por el soporte militar, incorporándolos a su victorioso ejército. En otras palabras, los chancas de alguna manera sustentaron las primeras campañas militares incas, e incluso parece que formaron parte del contingente militar estatal hasta las épocas finales del Tahuantinsuyu. Así los encontramos en la guerra entre Huáscar y Atahualpa (Sarmiento 1943: 257).

¿Qué lógica o principio inca sustentó la transformación de uno de los grupos guerreros anti-incaicos más fieros, en custodios del Tahuantinsuyu? Además del ejemplo señalado también sucedió lo mismo con los aguerridos cañaris, convertidos en selectos guardianes de los Incas. Podría ser que estos hechos sean ejemplos de los múltiples principios de gobierno incaicos, ejercidos en pro de equilibrios socio-políticos.

Aun después de que algunos grupos chancas fueron asimilados al ejército incaico, otros grupos habrían sido reasentados como *mitmas* en otras regiones en el *huamani* de Vilcashuamán y fuera de él. La expulsión de poblaciones nativas de sus lugares de origen era una práctica generalizada, en algunos casos desplazándolos cada cierto tiempo de un lugar a otro, y en otros asentándolos en forma permanente en un sitio, como los soras en Cochabamba (Santa Cruz Pachacuti 1993: 297, 298). Estos reasentamientos se dieron después de Pachacútec, hasta el reinado de Huayna Cápac.

De Ribera y de Chaves (Jiménez de la Espada, ed., 1965, I: 203 [1586]) refieren siete asentamientos "...enteramente de indios chancas de la provincia de Andahuaylas...", en la actual provincia de Angaraes (Huancavelica).¹⁵ Esta región está a unos 250 km al noreste de Andahuaylas. Los *mitmas* chancas compartían el territorio con los angaraes locales y otros *mitmas* forasteros llevados desde Cajamarca, Cuzco y Huarochirí (Jiménez de la Espada, ed., 1965, I: 203 [1586]; véase el mapa 2).

Tres casos de posibles reasentamientos chancas fuera del *huamani* de Vilcashuamán corresponden, primero, a *ayllus* de este grupo que se encontraban en una "hacienda" "...de indios chancas en la doctrina de Zurite", cerca del Cuzco, según el *Aviso* de 1690 (Heffernan 1996). Éstos podrían haber sido *mitmas* chancas reasentados en la pampa de Anta, tal vez para un mejor control inca. También les encontramos en las punas de Huarcocondo, como en el poblado de Pampaconga hacia 1649 (Glave y Remy 1983: 317, 318). ¿O se trataría acaso de poblaciones chancas remanentes, que luego de la derrota ante los incas se refugiaron en Jaquijaguana, como lo sugiere la lectura de Betanzos (1987)? Este lugar está a aproximadamente 150 km al este de Andahuaylas, y a unos 30 km del Cuzco (véase el mapa 2).

El segundo caso corresponde a chancas asentados hacia 1550 en la región occidental del Cuzco, en San Jerónimo de Chancabamba (Puente 1992: 356), junto a los guamanpalpas, lo que señalaría una tendencia a reubicarlos en regiones contiguas al Cuzco, tal vez, como ya se indicó, para un mejor control estatal, o quizás se trate de aldeas surgidas luego del desbande producido tras el triunfo de Pachacútec.

El tercer caso corresponde a chancas reasentados en Macaji, un poblado situado en la provincia serrana del Chimborazo, en el Ecuador actual (Archivo Nacional de Historia, Fol. indig. C-2, citado en Granda 1987: 7).

Por último, Betanzos nos proporciona un dato explícito para las décadas finales del Tahuantinsuyo, al señalar que al reestructurar algunas instituciones cuzqueñas, Huayna Cápac incrementó las rentas del *mallqui* de Pachacútec, asignándole nuevas tierras para su culto "...en los valles cercanos al Cuzco y que de allí trujesen el servicio de los que así labrasen y criasen a la casa de Inga Yupanqui y así traían frutas y maíz nuevo ... y demas desto mando que los soras y lucanas y *changas de Andahuaylas* que fuesen de este bulto y a el le sirvieran porque fueron las primeras provincias que este señor Inga Yupanque en su vida conquisto y sujeto..." (Betanzos 1987: 182, 183; subrayado nuestro). Esto habría sucedido unos cincuenta años después del enfrentamiento entre incas y chancas (véase el mapa 2).

15 Nótese que en las dos ocasiones mencionadas, los autores señalan explícitamente que los chancas eran de Andahuaylas.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Acosta 1954.
 Albornoz 1989 [1584].
 Ávila 1966 [¿1598?] 1975 [¿1598?].
 Betanzos 1987 [1551].
 Cieza de León 1984b [1550], 1985a [1554].
 Cobo 1956a.
 Díez de San Miguel 1964.
 Garcilaso de la Vega 1944 [1609], 1959a.
 Guamán Poma de Ayala 1980a [1615].
 Jiménez de la Espada, ed., 1965, I.
 Murúa 1987 [1611].
 Oliva 1998.
 Ortiz de Zúñiga 1967-72.
 Prado Tello y Prado Prado 1991.
 Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613].
 Sarmiento de Gamboa 1943 [1572].
 Taylor, ed., 1987.
 Toledo 1940 [1570], 1958.

Fuentes secundarias

- Adorno 1978.
 Anderson 1991.
 Bonavia 1964, 1968.
 Chahud 1966.
 Durand 1962.
 Duviols 1973, 1980a.
 Glave y Remy 1983.
 González Carré 1992.
 González Carré, D. Pozzi-Escot, M. Pozzi-Escot y C. Vivanco 1987.
 Granda 1987.
 Guillén 1946.
 Heffernan 1996.

- Huertas 1990.
 Huertas, González Carré y Granda 1976.
 Julien 1993, 1998.
 Kolata 1993.
 Levillier 1940.
 Lumbreras 1959, 1974.
 Malpass 1993.
 Matos Mendieta 1959.
 Morote Best 1974.
 Moseley 1992.
 Murra 1978.
 Navarro del Águila 1983.
 Netherly 1978.
 Pärssinen 1992.
 Pease G.Y. 1995a.
 Pesce 1942.
 Porras Barrenechea 1968.
 Puente Brunke 1992.
 Purizaga 1967.
 Rostworowski 1988, 1997.
 Rowe 1946, 1954, 1970, 1980, 1985.
 Salomon 1999.
 Santillana 1999.
 Shimada, Scaf, Thompson, Moseley-Thompson y Byrd 1991.
 Tello 1937.
 Thompson y Moseley-Thompson 1987.
 Thompson, Moseley-Thompson, Bolzan y Koci 1985.
 Thompson, Moseley-Thompson y Koci 1979.
 Tord 1992.
 Urrutia 1983.
 Valdés, Vivanco y Chávez 1990.
 Ziolkowski 1997.
 Zuidema 1966, 1989.

El *Sapan Inka* como rey sagrado

Interpretación económica del estado del Tahuantinsuyo

John Murra señala que Heinrich Cunow fue el primero que puso los materiales sobre los incas en un contexto etnográfico, y que su énfasis sigue siendo fundamental para todos los estudios sobre ellos (Murra 1967: 340). Ciertamente han aparecido muchos estudios sociológicos después de Cunow, y gracias a ellos hoy tenemos conocimientos más científicos y elaborados del estado del Tahuantinsuyo, algo diferentes de las imágenes evocadas por Marmontel, Kotzebue, Sheridan, y otros.

En el desarrollo de los estudios sobre los incas, merece mención especial el importante papel desempeñado por los conceptos económicos de la escuela sustantivista, tales como la reciprocidad o la redistribución. En sus estudios, Murra tiene muy en cuenta estos conceptos. Pero parecería que, en relación a su comprensión y aplicación en el contexto de los Andes, él debe más a la lectura de la etnografía de los reinos africanos realizadas por los antropólogos británicos que a las propuestas de Karl Polanyi. Tanto el Tahuantinsuyo como los reinos africanos pertenecen a la categoría de los estados llamados "tradicionales", cuya composición y funcionamiento obedecían a principios distintos de los que rigen en el estado moderno.

En su obra magna sobre el Tahuantinsuyo publicada en 1988, María Rostrowski explica la formación del estado inca básicamente aprovechando el concepto de reciprocidad. De acuerdo con las ideas de Murra, supone dos niveles en ella: uno de las comunidades campesinas y otro estatal. Los incas naturalmente recurrían a medidas de fuerza si, por ejemplo, un cacique se oponía con las armas, resistiéndose a su avance. Pero en la mayoría de los casos el sistema de reciprocidad sirvió para evitar los enfrentamientos militares: los incas pudieron extender su control político siendo "dadivosos" con sus sometidos. Sin embargo, el estado se veía presionado a conceder continuas dádivas tanto a los señores de diversas categorías como a los innumerables jefes militares. Además, las donaciones a las *panacas*, el costo del sostenimiento de los ejércitos en campaña, la satisfacción de los requerimientos de los sacerdotes de santuarios y huacas, y los gastos administrativos constituían exigencias inevitables en la organización del estado. Para responder a

El *Sapan Inka* como rey sagrado

Interpretación económica del estado del Tahuantinsuyo

John Murra señala que Heinrich Cunow fue el primero que puso los materiales sobre los incas en un contexto etnográfico, y que su énfasis sigue siendo fundamental para todos los estudios sobre ellos (Murra 1967: 340). Ciertamente han aparecido muchos estudios sociológicos después de Cunow, y gracias a ellos hoy tenemos conocimientos más científicos y elaborados del estado del Tahuantinsuyo, algo diferentes de las imágenes evocadas por Marmontel, Kotzebue, Sheridan, y otros.

En el desarrollo de los estudios sobre los incas, merece mención especial el importante papel desempeñado por los conceptos económicos de la escuela sustantivista, tales como la reciprocidad o la redistribución. En sus estudios, Murra tiene muy en cuenta estos conceptos. Pero parecería que, en relación a su comprensión y aplicación en el contexto de los Andes, él debe más a la lectura de la etnografía de los reinos africanos realizadas por los antropólogos británicos que a las propuestas de Karl Polanyi. Tanto el Tahuantinsuyo como los reinos africanos pertenecen a la categoría de los estados llamados "tradicionales", cuya composición y funcionamiento obedecían a principios distintos de los que rigen en el estado moderno.

En su obra magna sobre el Tahuantinsuyo publicada en 1988, María Rostrowski explica la formación del estado inca básicamente aprovechando el concepto de reciprocidad. De acuerdo con las ideas de Murra, supone dos niveles en ella: uno de las comunidades campesinas y otro estatal. Los incas naturalmente recurrían a medidas de fuerza si, por ejemplo, un cacique se oponía con las armas, resistiéndose a su avance. Pero en la mayoría de los casos el sistema de reciprocidad sirvió para evitar los enfrentamientos militares: los incas pudieron extender su control político siendo "dadivosos" con sus sometidos. Sin embargo, el estado se veía presionado a conceder continuas dádivas tanto a los señores de diversas categorías como a los innumerables jefes militares. Además, las donaciones a las *panacas*, el costo del sostenimiento de los ejércitos en campaña, la satisfacción de los requerimientos de los sacerdotes de santuarios y huacas, y los gastos administrativos constituían exigencias inevitables en la organización del estado. Para responder a

tantas y tremendas demandas, el *Sapan Inka* se veía forzado a buscar la solución en nuevas conquistas, procurando de este modo aumentar la producción mediante el empleo masivo de los *mitmaq* y *yana* que trabajaban en las tierras estatales. En fin, el Tahuantinsuyo como estado fundaba su precaria base en un sistema de reciprocidad, hecho que generaba una integración nacional de carácter débil. "La hegemonía inca no intentó anular la existencia de los grandes señoríos étnicos porque sus estructuras socioeconómicas se apoyaban en ellos" (Rostworowski 1999: 312).

En cuanto a la integración estatal el Tahuantinsuyo, según dice Rostworowski, se caracterizaba por la carencia de una cohesión definitiva, siendo la implantación de una misma lengua en todos sus territorios la única medida implementada por la corona. La intención era facilitar el trato y la administración, aunque "no podemos decir si en el intento existió una idea de cohesión" (Rostworowski 1999: 312).

El estado tradicional

En el ámbito de las ciencias sociales hay un sinnúmero de definiciones del estado. La definición sociológica más famosa sería la de Max Weber, quien sostiene que lo que constituye la esencia del estado es la monopolización de la coerción física legitimada (Weber 1972: 29). Se trata del estado moderno porque, como señala el antropólogo Robert Carneiro, en los estados llamados tradicionales una persona o un grupo pueden tomar medidas personales violentas en ciertas circunstancias, como por ejemplo en los casos de la represión de crímenes o de la venganza. Carneiro define al estado como una unidad política autónoma que comprende diversas comunidades dentro de su territorio y tiene un gobierno centralizado con el poder que le permite movilizar una fuerza de trabajo para emprender guerras y obras públicas, tasar y recaudar impuestos, así como también decretar y hacer cumplir las leyes (Carneiro 1981: 69).

Un aspecto muy característico del estado tradicional es que el régimen que quiere mantener las tres funciones arriba mencionadas no necesariamente cuenta sólo con la coerción física o la violencia para lograr sus objetivos. El sistema de reciprocidad desempeña un papel fundamental en su integración y funcionamiento, como vemos en los casos descritos en la etnografía de África, Asia y la América antigua. Otro elemento muy importante es la autoridad de carácter religioso que la clase dominante posee. Es decir, a lo largo de la historia muchos estados han sido gobernados tanto mediante la fuerza coercitiva como por la autoridad espiritual y religiosa, esta última representada generalmente por un rey divinizado y un sistema elaborado de religión estatal, provisto de un panteón de deidades omnipotentes.

En muchas sociedades tradicionales, el señor o rey constituía el eje del universo. El equilibrio y orden del mundo y del reino dependían de él. Tenía la responsabilidad de garantizar la buena cosecha, el éxito en las guerras y otras actividades centrales para la prosperidad y el bienestar estatal. "El carácter sagrado de la posición del soberano es el componente más importante de su liderazgo" (Claessen y Skalník, eds., 1978: 639). Es el rey sagrado quien asegura el orden social y político. Acerca del *kabaka* (el monarca) del reino africano de Baganda, Benjamin C. Ray dice:

“El kabaka... era la fuente de todas las fuerzas, prestigio, legitimidad, orden político y riqueza material. Era comandante en jefe, juez supremo, distribuidor del botín de guerras (esclavos y vacas) y tributos, director del nombramiento de jefes en la mayoría de los casos, recaudador principal de impuestos, dueño de todas las tierras y la persona más rica en el reino; en fin, la fuente de todas las cosas vitales para Baganda” (Ray 1991: 204; traducción mía).

Cuando el rey fallecía, la realeza se derrumbaba y el estado caía en el caos hasta que su sucesor era elegido e instalado en el trono. Sería errado insistir en la aplicación de conceptos occidentales como la primogenitura o el mayorazgo al caso de la sucesión en un estado tradicional. Para restablecer el orden y la estabilidad del estado, los grupos de la elite se enfrentaban y al final de la disputa el nominado debía mostrar su habilidad en el desempeño de sus tareas. Según las palabras de un informante bagandano, el reino siempre es conquistado, no se sucede (Ray 1991: 82). De igual modo, Liliana Regalado Hurtado usa el término “reconquista” para referirse a la sucesión andina (Regalado 1996a: 82).

En Baganda del siglo XIX, el medio más importante para mantener el carisma del rey era su poder sobre el destino de sus súbditos. El *kabaka* era la fuente de la justicia y el orden, y al mismo tiempo era el ejecutor de la ley. El rey también podía recurrir a la pena capital —que era común como método para mantener el orden social— por razones puramente personales. Podía legítimamente darle muerte a cualquier persona que provocara su desagrado, por insignificante que fuera la ofensa. El rey era la ley misma. Se consideraba que el *kabaka* tenía poder absoluto sobre la vida y la muerte de todas las cosas vivas. Un rey a veces llegaba a casos extremos, como condenar a sus mujeres por haber tosido cuando él estaba comiendo (Ray 1991: 172; Roscoe 1911: Cap. VII). Este singular episodio nos hace recordar el comportamiento de Atahualpa en Cajamarca, cuando le pidió a Hernando de Soto que corriese a caballo por el patio donde el Inca se encontraba. “Un escuadrón de gente, viendo venir el caballo hacia ellos, se retrujo hacia atrás; lo cual, los que se hicieron pagaron aquella noche con las vidas; porque Atabalica los mandó matar, porque habían mostrado el temor” (Estete 1918: 322 [1535]).

El *Sapan Inka* sagrado

Atahualpa es el único *Sapan Inka* del cual tenemos informaciones directas a través de los cronistas de la época de la invasión española. La imagen que surge de él en las descripciones de los conquistadores no es en realidad la de un redistribuidor benévolo que responde en forma recíproca al servicio de sus súbditos, sino más bien la de un déspota con muchos de los rasgos característicos del “rey sagrado”.

Desde que fuera planteado por James George Frazer, el tema del rey sagrado ha sido muy discutido por los antropólogos e historiadores (Feeley-Harley 1985). En 1944, el estudioso sueco Tor Irstam hizo un estudio minucioso analizando exhaustivamente los documentos y registros de Baganda, presentando a su rey como el arquetipo de la institución de la realeza sagrada o divina (Irstam 1944). En este modelo, el rey aparece descrito como una figura hierática investida de divinidad, cuya tarea no es gobernar sino asegurar mágicamente la fertilidad de sus tierras y pueblos. Esta interpretación, sin embargo, fue objeto de numerosas críticas. Los

reyes observados por los viajeros y misioneros occidentales eran con frecuencia jefes temidos pertenecientes a la burocracia militar, soberanos con mucha autoridad política. Este contraste patente entre la implicación mística sugerida por el elaborado ritual real y los aspectos sumamente seculares de su investidura, constituye uno de los problemas centrales de Ganda (Wrigley 1996:17). A pesar de todo, cabe reconocer que muchos de los planteamientos presentados por Frazer e Irstam siguen vigentes en nuestro análisis del rey del Tahuantinsuyo.

Por ejemplo, según lo que dice Frazer, el rey sagrado está rodeado de muchos tabúes (Frazer 1986: 206 y sigts.).

“Se considera su persona... a modo de centro dinámico del universo, del que irradian las líneas de fuerza en todas direcciones del ciclo, de tal modo que un movimiento de su cabeza o el solivio de su mano afecta al instante y puede alterar seriamente alguna parte de la naturaleza. Él es el punto de apoyo del cual depende el equilibrio mundial, y la menor irregularidad por su parte puede deshacer dicho equilibrio. Por lo tanto, debe tenerse sumo cuidado por él, y también él mismo, su vida entera, hasta el mínimo detalle, ha de ser regulada para que ningún acto suyo, voluntario o involuntario, puede desquiciar o destruir el orden establecido de la naturaleza” (Frazer 1986: 207).

Frazer menciona que al rey sagrado no se le permitía tocar el suelo directamente. Siempre era cargado en un palanquín o llevado en andas. “Era considerado como un dios a quien la tierra no tenía méritos para sostener... Los oficiales que llevaban su palanquín al hombro eran miembros de las familias más distinguidas” (Frazer 1986: 209). En Cajamarca, los españoles vieron a Atahualpa sentado en una silla y “andando en una litera muy rica”, mientras “los más principales caciques le traían en los hombros” (Pedro Pizarro 1978: 208 [1571]). Franklin Pease, refiriéndose a los estudios de José Martínez Cereceda, hace hincapié en el hecho de que llevar en andas a la autoridad respondía a la necesidad de aislarla del contexto, “pues el contacto de su poder podía ser funesto” (Pease 1990a: 19). Además, Martínez Cereceda sostiene que las andas y las tianas son dos emblemas que sugieren una cierta asociación debido a que ambas implican el reposo, la negación de la acción. La acción, es decir, el caminar, implicaría el caos, el desorden. El que es sagrado no puede o no debe caminar (Martínez Cereceda 1995: 159). En este sentido es significativo también el informe de Miguel de Estete, quien nos cuenta que en Cajamarca el *Sapan Inka* Atahualpa estaba “vestid[a] su persona muy ricamente, con su corona en su cabeza, y en su cuello un collar de esmeraldas grandes; y sentado en la litera, en una silla muy pequeña, con un cojín muy rico” (Estete 1918: 323 [1535]).

El rey sagrado es intocable. Su temible santidad conduce, naturalmente, a la prohibición del contacto con su persona (Frazer 1986: 267). Nadie puede tocarlo, nadie puede mirarlo cara a cara o hablarle directamente. Los súbditos que eran recibidos en audiencia siempre debían postrarse ante él, mirando el suelo, y andar a gatas para acercarse, a veces temblando. Los conquistadores, al momento de su primer contacto con Atahualpa, se dieron cuenta de que sus ojos estaban “puestos en tierra, sin los alzar a mirar a ninguna parte, y que no habló con los españoles, sino un principal suyo respondía” (Xerez 1985: 106 [1534]). Pedro Pizarro relata

que encontró a Atahualpa “sentado en su duho, y una manta muy delgada rrala, que por ella uía, la qual tenían dos mugeres, una de un cabo y otra de otro, delante dél, que le tapaban, por que nadie le biese, que lo tenían de costumbre algunos destos señores no ser uistos de sus vasallos sino raras vezes” (Pedro Pizarro 1978: 33 [1571]).

“Si se considera la cabeza tan sagrada que no podía ni tocarse sin grave pecado”, dice Frazer, “obvio es decir que el corte del pelo fuese una operación difícil y delicada” (Frazer 1986: 276). El camino más sencillo para evitar los peligros del corte del pelo es simplemente no cortarlo. Frazer nos informa que el *mikado* (el emperador del antiguo Japón) llevaba su cabello largo, sin cortar. “Tal es la santidad que se achaca a todas las partes de su cuerpo que no se arriesga a cortarse el pelo, ni las barbas, ni las uñas” (Frazer 1986: 207). Otra forma de protección era conservar con sumo cuidado los restos de los cortes en algún lugar seguro. Se creía que en el pelo de una persona sagrada se conservaba su energía, la cual podía ser muy peligrosa para la gente ordinaria. Además, el pelo o las uñas separados y abandonados quedarían expuestos a caer en manos de enemigos mortales, que podrían realizar actos de hechicería para dañar a su dueño. En forma similar, Juan Ruiz de Arce describe que todos los cabellos de Atahualpa que se le caían por el vestido eran tomados por las mujeres, quienes los comían “porque era muy temeroso de hechizos y porque no lo hechizasen” (Ruiz de Arce 1933: 361 [1543]). El mismo cronista cuenta, además, que Atahualpa “no escopia en el suelo quando gargajava, o escupia ponía una muger la mano y en ella escupia” (Ruiz de Arce 1933: 361 [1543]). No dice nada acerca de la disposición final de la saliva, pero Frazer menciona la existencia de escupideras que se usaban en algunos señoríos o reinos. Respecto a este tipo de tabúes, resulta muy interesante la siguiente información de Pedro Pizarro:

“El yndio me lleuó a un buhío donde auía gran cantidad de petacas... yo, preguntándole que qué tenían en aquellas petacas, me mostró algunas en que tenían todo aquello que Atahualpa auía tocado con sus manos y auía dexado después y bestidos que auía desechado: en unas los xunquillos que echauan delante los pies quando comía, y en otras los huesos de las carnes o aues que comía, y en otras los maslos de las maçorcas de maíz que auía tomado en sus manos; finalmente, todo aquello que él había tocado. Preguntéles que para qué tenían aquello allí. Respondiéronme que para quemarlo, porque cada año quemauan todo esto, porque lo que tocauan los señores y los hixos del sol se auía de quemar y hazerse çeniza y hecharlo por el ayre, que nadie auía de tocar a ello. Y en guarda esto [sic] estaua un prinçipal con yndios que lo guardauan y rrecoxían de las mugeres que le seruían” (Pedro Pizarro 1978: 68-69 [1571]).

Otra información digna de mención es la provista por Juan de Betanzos en su *Suma y narración de los Incas*. En ocasión de la muerte de Inca Yupanqui (Pachacútec), su hijo Túpac Inca Yupanqui mandó que se le hiciese una estatua de oro hecha a su semejanza,

“...y de las uñas y cabellos que en su vida se cortaba mandó que fuese hecho un bulto el cual ansi fue hecho en aquel pueblo do el cuerpo estaba y de allí trujeron este bulto en unas andas a la ciudad del Cuzco muy suntuosamente a las fiestas de la ciudad el cual bulto pusieron en las casas de Topa Ynga Yupangue y cuando ansí fiestas había en

la ciudad le sacaban a las tales fiestas con los demás bultos..." (Betanzos 1987: 149 [1551])

La misma actitud fue repetida cuando murieron Túpac Inca Yupanqui y su hermano Yamqui Yupanqui.

Religión y estado

Los tres aspectos observados en el *Sapan Inka* Atahualpa, es decir, el de un señor que estaba por encima del sistema de reciprocidad estatal, el de un jefe cruel de la burocracia militar y el de un monarca sacralizado, son características comunes a los reyes y señores tradicionales de otras partes del mundo.

Ciertamente los Incas aprovecharon su propia religión para llevar a cabo su política expansionista. Puede ser razonable suponer que haya habido algún tipo de "reforma" religiosa por parte de las elites cuzqueñas. Cuando los incas comenzaron su expansión, tenían la necesidad de crear un sistema articulado, con los dioses supremos y unificadores por encima de la religión folklórica, organizada en torno a las numerosas huacas e ídolos locales. Sarmiento de Gamboa cuenta que el Inca Pachacútec ordenó que la imagen del Sol ocupara la posición central en el altar de Coricancha, con la representación de Viracocha a su derecha y la de Chuquiuylla, el relámpago, a su izquierda (Sarmiento 1960 [1572: Cap. 31]). El Sol era considerado padre de los linajes reales y su culto llegó a ser la religión oficial del Tahuantinsuyo, justificadora de la dominación pan-andina cuzqueña.

El problema es hasta qué punto los incas lograron propagar esta religión estatal y hasta qué grado eso sirvió para la integración social y política del Tahuantinsuyo. En otras palabras, hasta dónde los grupos étnicos regionales reconocieron la autoridad del *Sapan Inka* como soberano divinizado.

Los grupos macroétnicos subyugados por los incas tenían su propia tradición religiosa milenaria. Pachacútec no adoptó una política represiva con respecto a ésta, sino que hizo trasladar las huacas importantes al Cuzco, además de otorgarles tierras, servidores, bienes, etc., quizás para apaciguar las resistencias. Los incas tampoco suprimieron el culto de las huacas y santuarios que estaban fuera del ámbito cuzqueño. Arqueológicamente es posible comprobar que ellos edificaron sus adoratorios y templos por todo su territorio, pero es muy difícil verificar si los misioneros cuzqueños se dedicaron sistemáticamente a predicar su religión en las diversas regiones andinas.

Una sugerencia que podemos encontrar en las crónicas españolas es la costumbre ritual que se celebraba durante las fiestas cuzqueñas del Cápac Raymi y la Situa. Se llevaba a cabo una especie de ceremonia de comunión: las mamaconas preparaban un pan mezclado con la sangre de llamas blancas sacrificadas. Este pan, denominado *yahuarsanco*, se distribuía no solamente entre los cuzqueños, sino también entre los forasteros. Quienes comían esos bocados se sentían identificados con el Sol y el Inca, su rey (Polo 1917: 18-19 [1571]). Dice José de Acosta:

"...además de comulgar... a todos los que habían venido de fuera, enviaban también de los dichos bollos a todas las huacas o santuarios, o ídolos forasteros de todo el reino, y estaban al mismo tiempo personas de todas partes para recibirlos, y les decían que el

sol les enviaba aquello en señal que quería que todos lo venerasen y honrasen; y también se enviaba algo a los caciques, por favor" (Acosta 1986: 361 [1590]).

No creemos que el *yahuarsanco* haya sido transportado hasta los confines del territorio incaico, pero si de alguna manera se pudieran bosquejar los alcances geográficos de esta comida ritual, sería posible identificar el ámbito del Tahuantinsuyo que los incas efectivamente lograron asimilar e integrar a la ideología y administración del Cuzco.

El proceso de sucesión

El rey del estado tradicional deriva todos sus poderes de las ceremonias de sucesión que señalan su acceso al trono. A. M. Hocart analiza el proceso sucesorio de varias sociedades y define tentativamente veintiséis etapas que considera generales y aplicables a todas las sociedades tradicionales (Hocart 1927: Cap. 7). Por su parte Tor Irstam, en su análisis del proceso sucesorio de los reinos y señoríos del África, enumera veintisiete fases que podrían ocurrir en el curso de las ceremonias de coronación (Irstam 1944: 45 y sigts.). Ambas listas son útiles como referencias para el análisis del mismo proceso en el Tahuantinsuyo. Tanto Hocart como Irstam caracterizan las ceremonias de entronización como el proceso de muerte, renacimiento y adquisición del carácter divino. Y hay un momento crucial para esto. Es el periodo de retiro en que el aspirante al trono debe guardar un estado de silencio y tranquilidad absolutos.

No es un momento de descanso y holganza, sino de contemplación y concentración espiritual, a veces acompañado de actos rituales importantes. Irstam menciona unos veinticinco casos africanos donde el rey electo era obligado a pasar un período solitario que duraba varios días, en algunos casos hasta tres meses. Los incas tenían la misma costumbre: el *Sapan Inka* se retiraba para ayunar antes de asumir su puesto. Hay un testimonio español que señala que Manco Inca, preparándose para la ceremonia de sucesión en el Cuzco, "se fue a ayunar a una casa que estaba en un monte, habitación que labró su padre en otro tiempo, donde estuvo tres días" (Sancho 1962: 67 [1534]).

En el concepto del rey sagrado existe una contradicción: éste es la encarnación de la divinidad, una entidad sobrenatural, eterna e inmortal, mientras que el rey, como en el caso del *Sapan Inka*, que se consideraba hijo del Sol, es mortal. La momia sería la invención concebida para resolver este problema. Pero la momia no es nada sino una cobertura superficial. Los antiguos peruanos creían que el *Sapan Inka* resucitaría cuando regresara su espíritu a dicha "cáscara". ¿Pero qué le ocurría al alma del Inca? ¿A dónde se iba?

Se sabe bien que en el antiguo Egipto existía una ideología muy parecida a la peruana en lo que respecta a su rey, el Faraón. Creían en la inmortalidad de éste en su condición de hijo del dios del Sol, y en consecuencia momificaban al Faraón difunto. Sin embargo, a diferencia de los antiguos peruanos, los egipcios tenían una idea muy clara acerca del destino del Faraón después de su muerte. Él era la encarnación de Horus, el dios solar. Cuando moría se transformaba en Osiris, el dios de los muertos. Los antiguos egipcios creían que cada individuo, sus dioses inclusive,

poseía una esencia espiritual llamada *ka*. Para convertirse en el verdadero Faraón, el elegido debía recibir ese *ka* de su antecesor, ahora convertido en el dios Osiris. Debía realizarse la transferencia del *ka* entre Horus y Osiris. Esto ocurría mediante el abrazo de ambos dioses. En una etapa de las ceremonias de sucesión, había un momento muy solemne y sosegado en el cual el Faraón electo se ponía un adorno llamado *qeni*, que se creía contenía el *ka* de Osiris. De esta manera se cumplía el abrazo entre Horus y Osiris, es decir, entre el Faraón difunto y el nuevo, dando a éste la legitimidad para gobernar como soberano de Egipto (Frankfort 1948: 133).

Para los reinos de la región de África oriental hay un número considerable de registros etnográficos del mismo carácter. Un caso famoso es el del rey divino de Shilluk, del que E.E. Evans-Pritchard elaboró una interpretación sumamente aguda. En este caso, el que debía ser transferido era el espíritu de Nyikang, fundador del reino de Shilluk. Se creía que cada soberano del reino poseía el espíritu de Nyikang, que salía del cuerpo del rey en el momento de su fallecimiento, y regresaba a una imagen de sí mismo ubicada en un santuario en la parte norte del país. Luego se representaba un drama, en el cual se producía una confrontación simulada entre un grupo que representaba la mitad septentrional del país, dirigida por la imagen de Nyikang, y otro que representaba la mitad meridional dirigida por el rey electo. El grupo de Nyikang ganaba y su imagen era puesta en la silla sagrada real. Cuando el nuevo rey reconocía la derrota, la imagen de Nyikang era retirada y el rey se sentaba en su lugar, recibiendo así el espíritu del héroe-fundador, Nyikang. Finalmente, el nuevo rey debía retirarse a una aldea por todo un mes, durante el cual profundizaba su contemplación sobre el espíritu de Nyikang (Irtam 1944: 62). "Lo que cuenta es la realeza. El rey no es sino un receptáculo", dice Evans-Pritchard (1962: 81 y sigs.).

En el reino de Baganda también se llevaban a cabo una serie de rituales durante la ceremonia de coronación, en los que se producía la transferencia del espíritu sagrado del rey. En este caso, lo que importaba era el espíritu de Budo. El nuevo rey visitaba la colina de Budo y allí, en el santuario de Lumansi, debía pasar un periodo de reclusión durante el cual observaba fijamente el cordón umbilical de Budo, apropiándose de este modo de su potencia (Irtam 1944: 62).

Es interesante comprobar que en el antiguo Japón hubo la misma idea acerca de la sucesión imperial. El antiguo emperador del Japón era considerado un dios encarnado. Cuando el nuevo emperador asumía su puesto tenía que pasar por un proceso ritual llamado *daijyo-sai*, durante el cual debía ingresar en un santuario específicamente construido para dicha ocasión, ponerse en una cama y asumir una postura perfectamente inmóvil durante algún tiempo. En ese lapso, el espíritu sagrado imperial entraba en el cuerpo del nuevo emperador, quien incorporaba a la Diosa del Sol, Amaterasu, la antepasada de la dinastía imperial. "El cuerpo del emperador es un receptáculo", dice el folklorista Origuchi Shinobu. "El emperador es mortal. Pero su espíritu se mantiene en una continuidad. De manera que la identidad del emperador se conserva a pesar de su muerte, cuando su sucesor recibe a este espíritu" (Origuchi 1975 [1928]). Resulta interesante que este rito todavía se observa hoy en día: se llevó a cabo en la ocasión de entronización del actual emperador Akihito, en 1990.

El Tahuantinsuyo era un reino gobernado por un rey sagrado que muestra muchas afinidades con las características de los soberanos en los estados tradicionales de otras partes del mundo. Considerando la extrema divinidad de que gozaba el *Sapan Inka*, no sería impropio suponer la existencia de alguna ideología coherente que los incas mantenían a través de la sucesión, algo semejante a lo observado en Egipto, los reinos africanos y el Japón antiguo. ¿Existía la idea de la transferencia del espíritu sagrado de los antecesores? ¿Hubo algún rito implicado en el proceso de sucesión que tenía algo que ver con esta idea? ¿En qué se basaba el concepto incaico de divinidad? ¿Qué papel desempeñaba el semidiós Manco Cápac, fundador de la dinastía, en la ceremonia de sucesión? Estas son algunas de las cuestiones que surgen de nuestra presente reflexión y que, entendemos, sería importante profundizar en investigaciones futuras.

Bibliografía

Fuentes impresas

Acosta 1986 [1590].
 Betanzos 1987 [1551].
 Estete 1918 [1535].
 Pizarro 1978 [1571].
 Polo de Ondegardo 1917 [1571].
 Ruiz de Arce 1933 [1543].
 Sancho 1962 [1534].
 Sarmiento de Gamboa 1960 [1572].
 Xerez 1985 [1534].

Fuentes secundarias

Carneiro 1981.
 Claessen y Skalnik, eds., 1978.
 Cunow 1896.
 Evans-Pritchard 1962.
 Feeley-Harley 1985.

Frankfort 1948.
 Frazer 1986.
 Hocart 1927.
 Irtam 1944.
 Martínez Cereceda 1995.
 Murra 1967.
 Origuchi 1995 [1928].
 Pease G.Y. 1990a.
 Ray 1991.
 Regalado de Hurtado 1996a.
 Roscoe 1911.
 Rostworowski de Diez Canseco 1999a
 [1988].
 Weber 1972.
 Wrigley 1996.

Los tres rostros del Inca¹

*A garland gay we bring you here
And at your door we stand
It is a sprout well budded out
The work of Our Lord's hand.*
Canción tradicional, versión de
Loreena McKenitt

1. Un desencuentro interdisciplinario

En los últimos treinta años, la imagen que teníamos de la historia peruana ha experimentado una serie de transformaciones radicales que la han cambiado por completo. Gracias a la explosión de investigaciones en distintas áreas, hoy tenemos una imagen no sólo más completa sino también sumamente distinta de aquella con la que se contaba a, digamos, inicios de la década de 1980. Posiblemente el área en donde este proceso se ha dado con mayor fuerza es en el estudio del mundo precolombino y las sociedades que vivieron el contacto inicial con los invasores hispanos. Así tenemos que gracias a los esfuerzos de arqueólogos, historiadores, antropólogos y etnohistoriadores, nuestros conocimientos de la sociedad andina precolonial se han transformado casi por completo.

Esta transformación indudablemente se debió a la confluencia de múltiples enfoques que permitió ver materiales viejos (y nuevos) bajo una nueva luz. Pero esta forma de progresar tuvo su costo, principalmente debido a que en lugar de un enfoque realmente interdisciplinario, en el cual lo que prima es el diálogo, lo que se ha dado es, más bien, una yuxtaposición de lecturas sin que las diversas disciplinas se comuniquen entre sí, más allá de los acostumbrados intercambios personales de información. Tenemos así que demasiados antropólogos y etnohistoriadores usan las fuentes históricas como si éstas fuesen simples informes etnográficos, sin pres-

1 Deseo agradecer los comentarios de Marco Curatola, Susan Ramírez, Fanni Muñoz, Henrique Urbano, Gary Urton y Tom Zuidema, y la presencia, dilemática pero divertida y estimulante, de Lorena Toledo Valdez. Agradezco a Mariana Mould de Pease haber absuelto mis dudas sobre la pertinencia de presentar esta contribución.

tar ninguna atención al pedido cada vez más fuerte de los historiadores de que se respete la cronología y el lenguaje de las fuentes escritas. Y estos últimos, por su parte, proceden sin importarles en lo más mínimo lo que, por ejemplo, los arqueólogos (y los lingüistas, dicho sea de paso) hacen o dicen, mientras que repiten acríticamente lo que los antropólogos afirman. Tenemos así que el típico estudio de historia no incluye una sola referencia al trabajo arqueológico, mientras que del otro lado la historia aparece sólo en la bibliografía, como una lista de crónicas y demás fuentes escritas usadas.

Este divorcio resulta especialmente desafortunado en el caso de la historia y la arqueología. En el primer caso, al ignorar simple y llanamente todo lo que los arqueólogos hacen nos quedamos con un momento congelado en el tiempo, sin profundidad temporal alguna y sin forma de poder comprobar lo que creemos encontrar en los documentos. En el caso de la arqueología las cosas son más difíciles debido a la ausencia de fuentes escritas. Y es que por mucho que se excave e interprete, hay un límite a lo que un objeto nos puede decir. Una pieza cerámica puede revelar mucha información sobre los conocimientos tecnológicos de quienes la fabricaron y parte de lo que pensaban; incluso podría decir bastante sobre sus creencias si está decorada con imágenes figurativas, pero todo esto siempre será muy poco al lado de lo que una fuente escrita podría decirnos. El estudio iconográfico más sofisticado jamás podrá darnos ni siquiera la décima parte de lo que nos cuenta el manuscrito anónimo de Huarochiri.²

Tenemos, así, dos problemas. En primer lugar, los arqueólogos se ven obligados a depender excesivamente de las analogías etnográficas o de fuentes demasiado tardías, con lo cual constantemente están en peligro de cometer una serie de anacronismos ya que, a fin de cuentas, lo que están haciendo es coger elementos descontextualizados que se hallan al principio y al final de una cadena y asumir una continuidad no demostrada (por ejemplo, Donnan 1978; Donnan y McClelland 1979; una crítica de este enfoque formulada por un arqueólogo aparece en Isbell 1995). Pero de ese modo es posible demostrar cualquier cosa.

El segundo problema es que las fuentes coloniales suelen ser empleadas de forma totalmente acrítica.³ En general, se suele tratar a los escritos coloniales como una fuente de datos positivos a usar sin problema alguno para dar algo más de sustancia a la interpretación arqueológica. Ello es comprensible. Dada la ausencia de escritura antes señalada, las pocas fuentes con las que contamos son peinadas ansiosamente para extraerles el máximo de información posible. Pero sucede, en pri-

2 Sin embargo, véanse los fascinantes estudios de Kaulicke (2000 y en este volumen), Makowski (1994, 1996, 1997 y en este volumen) o Makowski, Amaro y Eléspuru (1994), y el de Heather Lechtman (en este volumen).

3 A veces prima una excesiva confianza en las versiones impresas, lo cual puede llevar a interpretaciones erradas. Alan Kolata (1993: 7; traducción mía), por ejemplo, sostiene que el mito de los Viracochas (en la versión de Cristóbal de Molina, el cuzqueño) muestra a "dos héroes culturales que son la pareja primordial masculina-femenina e hijos de Viracocha". Según él, ella se habría llamado "Ymay Mama Viracocha". El problema aquí es que esto *no* aparece en dicha crónica. Lo que sucede es que Kolata utilizó la edición incluida en la colección publicada por Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, que si por algo es famosa es precisamente por sus múltiples erratas. El nombre correcto de este dios era *Imaymana*.

mer lugar, que la muestra con la que contamos no sólo nos permite ver apenas una parte muy pequeña de lo que alguna vez hubo, sino que además esta imagen es bastante sesgada, ya que la mayoría de ellas se refieren sólo al Cuzco y al estado inca. Raras, en realidad, son las que nos hablan de regiones alejadas de la capital imperial. De ahí que las pocas que nos describen casos distintos son literalmente hechas pedazos para que revelen todo. Ese ha sido el destino de, por ejemplo, las crónicas de don Felipe Guamán Poma de Ayala y Joan de Santa Cruz Pachacuti, para no citar sino a dos de las que más han sufrido esto. Igual cosa ha sucedido con la obra del padre Miguel Cabello Valboa, la *Miscelánea antártica* (1951).

2. La lectura arqueológica de Cabello de Valboa

Es muy poco lo que se ha dicho sobre la vida y obra de Cabello desde que Philip Ainsworth Means se ocupara de él en su clásica *Biblioteca Andina* (1928). Mucho, en cambio, es lo que se ha discutido en torno a un capítulo de su crónica, en donde encontramos una brevísima relación (tercera parte, capítulo 17) del origen e historia de las dinastías gobernantes de Lambayeque. No es la única fuente que nos habla de los reyes de la costa norte, pero sí la más rica.⁴ Ello explica por qué motivo diversos investigadores han intentado correlacionar la información contenida en éste y otros documentos con los hallazgos arqueológicos (por ejemplo, Kosok 1965; Trimborn 1979), o por lo menos fechar las leyendas (por ejemplo, Donnan 1978). Esta tendencia culminó con el simposio organizado por Dumbarton Oaks en 1985, que en palabras de Michael E. Moseley (1990: 2-3; traducción mía), uno de sus coordinadores, buscaba entre otras cosas

“examinar las posibles concordancias arqueológicas y etnohistóricas que podrían ser útiles para distinguir entre lo que habrían sido las incidencias e instituciones de la historia verdadera, y la pseudohistoria reflexiva y potencialmente distorsionada de las dinastías reales que gobernaron la costa norte durante el milenio que antecedió al arribo de Pizarro”.

Sin duda se trata de un objetivo válido en sí mismo, pero; los problemas surgen a la hora de evaluar los materiales con los que contamos. Dice mucho que los participantes se dividieron en dos bandos; en general, de un lado estaban quienes pensaban que sí era posible establecer correlaciones y distinguir lo real de lo legendario (los arqueólogos), y del otro quienes sostenían que ello no era posible (los etnohistoriadores), con algunos participantes a mitad de camino entre una u otra posición (Shimada). Con todo, los resultados alcanzados no fueron precisamente halagadores, ya que salvo por la posible correlación que Conrad establece entre el general chimú Pacatnamú y el yacimiento arqueológico conocido como Farfán (aunque la historicidad de dicho general sigue siendo bastante endeble), no hubo cómo demostrar nada ni a favor ni en contra del objetivo arriba citado. No sorprende por ello que Donnan (1990: 271; traducción mía) haya titulado a su ponencia “Una

4 Las otras fuentes más importantes son la crónica del padre Calancha (1974-81 [1638]), la *Historia anónima* de 1604 (publicada por el Padre Vargas Ugarte en 1936), y la gramática del Padre Carrera (1939 [1644]). Véase también, en Ramírez (1995), la historia tardía del valle de Chicama.

evaluación [*assessment*] de la validez de la dinastía Naymlap”, en la cual su paradójica conclusión era que

“debe afirmarse que este informe en modo alguno debe ser entendido como un intento de probar la validez de la dinastía... Con las evidencias actuales, semejante prueba es virtualmente imposible. Sin embargo, es también el caso que dadas dichas evidencias, resulta imposible demostrar que la historia de Naymlap es mítica”.

Sin duda Donnan tiene razón. Podemos, por ello, conservar los nombres de Naymlap, Pacatnamú o Fonga Sigde como útiles nombres convencionales con las cuales etiquetar al curaca desconocido X y a los principales Y y Z. Aún así, las correlaciones que se puedan establecer entre el relato de Cabello y las excavaciones van a ser sumamente pobres porque no tenemos sino un fragmento, el esqueleto, digamos, de un mito que alguna vez fue mucho más rico. Pero un mito no se preocupa por la verdad fáctica. Ciertamente tiene que incluir cosas conocidas para el pueblo que cree en él, pues de lo contrario sería ininteligible y por ello fue posible, como señala Sherbondy (1982b: 4), usarlos en el Antiguo Oriente para ubicar un antiguo canal de regadío, o reconstruir cómo fue el mundo de Odiseo (Finley 1980). Sin embargo, eso se pudo hacer porque en estos casos se trataba de tradiciones escritas por los mismos pueblos que creían en ellas, y por lo tanto estaban más completas que aquellas con las que contamos. Pero por el motivo arriba señalado, no podemos ni siquiera confiar del todo en los detalles. Es algo que los antiguos sabían muy bien. Ya en el siglo III a.C., Eratóstenes afirmó algo irónicamente que se encontraría “el escenario de los viajes de Odiseo cuando encuentres al zapatero remendón que cosió la bolsa de los vientos” (citado en Finley 1980: 33; traducción mía).

3. Hacia una relectura de las crónicas

Si sumamos la pobreza de la información recopilada con la forma despreocupada en que los mitos usan la información fáctica, es bien poco lo que nos queda del enfoque historicista que hasta ahora ha primado. ¿Es, entonces, posible ver a los mitos como enunciados estructurales que expresan la forma en que una sociedad se piensa a sí misma? Sin duda que sí, mas para ello debemos estar plenamente seguros de que la información que manejamos procede efectivamente de dicha sociedad. En el caso andino, ésta es una cuestión que jamás ha sido zanjada de forma satisfactoria. Por lo general, todos los investigadores deploran la forma tan sesgada e incompleta en que los cronistas registraron lo que vieron, pero a renglón seguido los usan sin detenerse a considerar cómo fue que lo hicieron. De este modo obvian el simple hecho de que un observador no preparado (pero también los entrenados) siempre va a adecuar lo que ve al mundo que le es familiar. Podría entonces argumentarse que el énfasis incaico en el orden y el buen gobierno es simplemente algo introducido por los cronistas, preocupados como estaban por el orden, las jerarquías y los monarcas. Pero no se trata de una deformación intencional, ni tampoco únicamente de estereotipos, como se suele decir (por ejemplo, Pease 1995a). Sucede que, en primer lugar, a los cronistas la verdad fáctica en general les importaba tan poco como a quienes narraban los mitos. Lo que ellos hacían era preparar dis-

cursos retóricos en donde lo principal no era una demostración en función a un mundo real sino más bien convencer a un público. Es en ese sentido, y no otro, que se deben entender las “protestaciones de verdad” que todo cronista que se respete hacía.⁵ Y en segundo lugar, nos encontramos frente a un lenguaje determinado. En él, todo el cosmos era, como es sabido, conceptualizado como la expresión de un orden divino estructurado en forma de cadena —la célebre cadena del ser— alrededor de una serie de planos —el macrocosmos y el microcosmos—, en donde el cambio no podía (no debía) darse jamás, lo que no impedía que este orden fuera potencialmente reversible gracias al demonio (véase Tillyard 1982; Lovejoy 1964). Ésta es la plantilla que estructura a todas las crónicas, e incluso a *toda* la documentación del periodo virreinal. Por ello, antes de siquiera intentar extraer cualquier información de una crónica que vaya más allá de cosas tan simples como nombres o lugares, debemos primero ver cómo se manifiesta dicha plantilla en el documento en cuestión.

Ahora bien, hay quienes piensan que si tengo razón, ello significa que debemos abandonar sin más el estudio del mundo precolombino a través de las fuentes escritas, ya que la información contenida en cualquier fuente que tomemos estará inevitablemente deformada.⁶ Es una perspectiva demasiado pesimista. Incluso en las crónicas donde esta plantilla es más visible, como las de Acosta, Calancha o Cobo, podemos siempre encontrar cosas que no encajan con ella y que por lo mismo llaman la atención. Estas “anomalías” o “partes más oscuras” son precisamente aquellas en donde lo “andino” se encuentra casi con toda seguridad (Ginzburg 1982, 1992, 1999; Darnton 1994) y por lo tanto son la puerta de entrada más accesible al mundo precolombino. Ahora deseo mostrar esto examinando brevemente una de ellas, que nos permitirá atisbar parte de cómo era que los incas entendían al Inca: el mito de Fempellec.

4. Una anomalía: el mito de Fempellec

Sobre este personaje, Cabello (1951: 328-29) nos dice lo siguiente:

“Sucedíole [a Acunta] en el Señorío Fempellec, este fue el ultimo y mas desdichado de esta generación porque puso su pensamiento en mudar á otra parte aquella Guaca ó Ydolo que dejamos dicho auer puesto Naymlap en el asiento de Choc [sic.-J.F.E.], y andando provando este intento no pudo salir con el, y a desora se le aparecio el Demonio en forma y figura de una hermosa muger, y tanta fue la falacia de el Demonio, y tan poca la continencia de el Femllep [sic.-J.F.E.], que durmio con ella segun se dice, y que acabado de perpetuar ayuntamiento tan nefando comenzo a llover (cosa que ja-

- 5 Sin duda estoy llevando las cosas al extremo. No pretendo decir que a los cronistas no les interesaba en lo más mínimo la verdad, tal como nosotros la entendemos. Ciertamente no es ese el caso de Cieza, quien me parece es el único cronista realmente ‘moderno’. En realidad, aquí cabría distinguir entre las crónicas propiamente dichas y los informes burocráticos. Es cierto que en ambos casos siempre había un componente retórico, pero éste era mucho menor en el segundo.
- 6 Ana Sánchez es de esta opinión, por ejemplo. No está demás recordar que al presentar un estudio sobre crónicas en el Taller de Historia de CENDOC Mujer en 2000, uno de los asistentes sostuvo que esta propuesta le parecía interesante pero “demasiado peligrosa” porque nos dejaba sin posibilidad alguna de conocer la historia incaica.

más auian visto en estos llanos) y duro este diluvio treinta días á los cuales subcedio un año de mucha esterilidad, y hambre: pues como á los Sacerdotes de sus Ydolos (y demas principales) les fuesse notorio el grave delito cometido por su Señor entendieron ser pena correspondiente á su culpa la que su Pueblo padecia, con hambres pluvias, y necesidades: y por tomar de el venganzas (olvidados de la fidelidad de vasallos) lo prendieron y atadas las manos, y pies, lo hecharon en el profundo de el mar, y con el se acabo la linea y descendencia de los Señores, naturales del Valle de Lambayeque ansi llamado por aquella Guaca (o Ydolo) que Naymlap trujo consigo a quien llamauan Yampallec”.

Este fragmento ha sido utilizado insistentemente como una posible expresión simbólica de uno de los tantos fenómenos del Niño que habrían azotado la costa norte. No niego esta posibilidad. Pero como ha señalado Zuidema (1990b: 500), podemos encontrar historias semejantes en diversos lugares. De hecho, este mito guarda bastantes parecidos con los de Cuniraya Viracocha, Tunupa/Tarapaca y Viracocha. Nos encontramos, pues, ante un (unos) ciclo(s) mítico(s) precolombino(s). En todos ellos tenemos a un personaje que es arrojado a las aguas por haber cometido alguna ‘falta’ (Tunupa, Taguapaca, Viracocha), o al que por lo menos se le intenta echar en ellas por el mismo motivo (Cuniraya). Es más, salvo en el caso de los Viracochas, en todos los demás el protagonista tiene, o intenta tener, relaciones sexuales con una(s) mujer(es) (relacionada[s], por cierto, con las aguas, tanto en el caso de Tunupa como el de Cuniraya).

¿Se trata, acaso, de uno de los efectos de la primera evangelización del Perú, cuando la Iglesia aún intentaba “buscar correspondencias a fin de poder cristianizar los ritos y creencias locales” (Estenssoro 2001: 459)? Es una hipótesis sin duda tentadora, que podría explicar las evidentes similitudes que hay en estos mitos, y ella ciertamente tiene algo de razón en lo que respecta a las versiones conservadas del mito de Tunupa, a quien se identificó en diversos momentos con los apóstoles San Bartolomé y Santo Tomás (véase Gisbert 1994). Sin embargo, no hay nada en las hagiografías de dichos santos que encaje del todo con los mitos en cuestión, ni siquiera la forma en que éstos mueren (de la Vorágine 1990; Vovelle 1983). Más bien, el impacto de la evangelización parece haberse dado de dos formas: primero, en la ya señalada cristianización del mito y, segundo, como corolario de lo anterior, en el desdoblamiento del protagonista del mismo, a quien se le quitó todo aquello que no enajara con la versión católica que los evangelizadores buscaban. Podemos decir así, con Rowe (1971 [1960]) y Urbano (1988), que la deidad en cuestión era un personaje ambiguo, del tipo comúnmente conocido como *trickster*.

5. La muerte del Inca

Llegado a este punto se me podría reprochar que fuera de refutar la interpretación historicista del mito de Fempellec, lo aquí dicho no tiene nada de nuevo. Ello no obstante, insisto en que ésta es una ventana que nos permite avizorar un fragmento de la mentalidad precolombina. Me refiero, en primer lugar, a la forma en que los gobernantes mueren. Porque la diferencia entre el mito recopilado por Cabello y los demás a los cuales he aludido, es que se trata de distintos tipos de deidades. Fempellec no es un dios de la misma clase que Viracocha/Tunupa. Sin duda

que este rey fue arrojado a las aguas porque era la forma en la cual debía morir, ya que sus actos desordenaban la sociedad y atentaban contra el orden existente. ¿Pero por qué razón arrojarlo a las aguas y no ensayar, más bien, una tradicional decapitación? Posiblemente se deba a que un gobernante que desordena el mundo no puede (no debe) convertirse en antepasado, sino más bien retornar al lugar de origen, de lo potencial.

Para confirmar esto debemos buscar otra divinidad semejante a Fempellec que también haya sido muerta siendo arrojada a las aguas. Por ello viene al caso recordar aquí a otro gobernante que murió de este modo: Huáscar Inca (Cieza 1989⁷: 146; Pizarro 1978: 43; Sarmiento 1906: 125). Al igual que Fempellec, Huáscar tuvo un gobierno que se caracterizó por traer las desgracias a su pueblo con sus actos. En primer lugar se enemistó con los miembros de las demás *panacas* reales al amenazar “mandar enterrar a todos [los Incas muertos] y quitalles todo lo que tenían, que no aúa de auer muertos sino uiuos, porque tenían todo lo mexor de su rreyno”, y llegó incluso a decir que “se desnaturaba y se apartaba de la parentela y linaje de los Hanancuzcos” (Pizarro 1978: 54; Betanzos 1987: 207; Sarmiento 1906: 113). Se nos dice además que era un gran aficionado al exceso, ya fuera en el consumo de alcohol, ya en el sexo (Betanzos 1987: 207; Santa Cruz Pachacuti 1993: 255). Por último, Huáscar no parece haber cumplido ni siquiera lo mínimo que se podía pedir a un Inca, a saber que fuera un gran guerrero, con lo cual hacía peligrar al Tahuantinsuyu (Sarmiento 1906: 113; véase Kumai en este volumen). No sorprende, entonces, que Santa Cruz Pachacuti (1993: 254) sostenga que no era un descendiente legítimo de su padre, razón por la cual hizo “cassar a su madre Raua Ocllo con el cuerpo difunto para que los ligitimase”.⁷

Más allá de las deformaciones cristianas o interesadas de sus rivales políticos, queda claro que Huáscar cumple un papel similar al de Fempellec, con lo cual ambos gobernantes terminan siendo homólogos a las deidades de tipo *trickster*. Podemos suponer, entonces, que los malos reyes terminaban siendo arrojados a las aguas, lo cual impedía que se convirtiesen en antepasados.⁸ ¿Pero qué hay de quienes eran ‘buenos’ gobernantes? Ya que hemos visto a Huáscar, limitémonos por ahora a examinar a sus parientes inmediatos: Huayna Cápac, su padre, y Atahualpa, su hermano. Al parecer, éstos serían su opuesto exacto, pudiendo calificárseles como ‘buenos’ gobernantes. Se sigue que este tipo de mandatario podía morir de dos formas. Una de ellas la ejemplifica Huayna Cápac, el buen rey que llegado al final de sus días moría encerrándose en sus aposentos y convirtiéndose así en un antepasado al cual venerar. Igual destino le cupo a Naymlap.

La otra muerte posible era la de Atahualpa, de quien se nos dice murió decapitado. Es cierto que él sufrió la pena del garrote, pero no fue así que lo entendió la población andina. Es conocido el dibujo de Guamán Poma en el cual se le ve siendo degollado. No lo son tanto, en cambio, las declaraciones dadas en 1563 por

7 Pero la imagen que las crónicas dan de Huáscar no es en absoluto uniforme. Por ejemplo, para Cieza (1985a: 207; véase también 1989⁷: 147) éste fue “de tan buen seso y tenía en tanto a los suyos que fue, lo que reynó, querido en extremo dellos”.

8 Posiblemente por este motivo, según Cieza (1989⁷: 146-47), en los Andes tenían “a los ahogados e quemados con fuego que van condenados...”.

dos testigos indios en la información levantada en contra de Hernando Pizarro (Guillén 1974). Tanto don Diego Chuqui Xulca, “principal señor del pueblo de Sangallaya” (Huarochiri), como don Diego Cayo Inga, “nieta que dijo ser de Pachacuti Yupangui señor que fue de estos reinos”, ambos testigos presenciales, afirmaron que Atahualpa fue decapitado (Guillén 1974: 22, 117). Ciertamente es que la pregunta contenía ya la respuesta,⁹ y cierto también que al afirmar que se le había ‘cortado’ la cabeza a Atahualpa el fiscal enfatizaba lo indigno del proceder de Pizarro; sin embargo, el registro arqueológico señala la importancia que la decapitación tuvo en el mundo andino (por ejemplo, Makowski, Donnan et al. 1994: 79, 241, 251; Verano 1995; Silverman 1993).¹⁰ Pero no hay necesidad de remontarnos tan atrás en el tiempo, ya que los incas también decapitaban a sus enemigos. Es bien sabido que Atahualpa tenía el cráneo de uno de sus parientes en el cual bebía chicha. ¿Cuál era el significado de esta práctica? Se trata de un punto no muy estudiado hasta ahora, pero Verano (1995: 219; traducción mía) nos da una pista al señalar que la “decapitación a manos de seres sobrenaturales pareciera ser la metáfora andina más omnipresente de la muerte ritual”. Si algo distinguió a Atahualpa fue su condición de guerrero y mediador con las divinidades (Kaulicke 1998; Ziolkowski en este volumen), con lo cual era natural que la única forma en que pudiese morir fuese degollado.¹¹

6. Los tres rostros del rey

¿Pero por qué razón el Inca podía (¿debía?) morir de tres formas distintas? Una respuesta detallada a esta pregunta escapa a los límites de este artículo, pero creo que ella yace en las distintas funciones que tenía cada uno de los miembros de esta tríada. Huáscar Inca es ante todo un administrador, Atahualpa un guerrero y Huayna Cápac engloba ambos papeles. Se trata, ante todo, de reyes que en cierto sentido ‘fracasan’ en su papel: Huáscar es un mal administrador, Atahualpa un guerrero vencido y Huayna Cápac no logra asegurar una sucesión ordenada.

Encontramos esta misma estructura — un padre y dos hijos, cada uno con una distinta función— en cada uno de los Incas. Fuera de Huáscar y Atahualpa, los casos más notorios son los de Pachacútec e Inca Urco por un lado, y Túpac Yupanqui y Amaru Inca Yupanqui por el otro. La escasa información que las crónicas presentan muestra que siempre uno de los ‘hermanos’ se distingue por ser un guerrero por excelencia (Pachacútec, Túpac Inca Yupanqui), y el otro en cambio tiene

9 “Si sabe que el dicho don Francisco Pizarro prendió al dicho Atabalipa y sin causa le hizo cortar la cabeza y se la cortaron” (Guillén 1974: 10). Pease (1973a: 91) fue uno de los pocos que prestó atención a este documento.

10 Curiosamente, aunque esta práctica está bien atestiguada por diversas fuentes arqueológicas, no deja de ser extraño que sean raros los casos de cabezas humanas decapitadas encontradas hasta hoy, salvo en las culturas paracas y nazca (Verano 1995: 203).

11 Por ahora no puedo explicar la siguiente afirmación de Xerez (1968: 234): “... El Cuzco viejo dejó por señor de la provincia de Guito, apartada del otro señorío principal, a Atabalipa, y el cuerpo del Cuzco [Viejo, esto es Huayna Cápac] está en la provincia de Guito [sic.- JFE], donde murió, y la cabeza lleváronla a la ciudad del Cuzco, y la tienen en mucha veneración, con mucha riqueza de oro y plata...”.

mayor presencia en los ámbitos administrativos y rituales (Inca Urco, Amaru Inca Yupanqui). Esto parecería indicar que dentro de la representación cuzqueña de la realeza, la monarquía conformaba un campo dentro del cual necesariamente debía haber tres gobernantes: un padre, que engloba la plenitud del poder, y dos hijos que se distinguían por tener una parte de los poderes de su padre. Es también de notar que el hijo que debía suceder al rey, ya fuera por ser el 'mayor' —sin duda, una racionalización europea— o por tratarse de aquel a quien su padre originalmente nombrara su 'heredero', termina siempre siendo desplazado por uno de sus hermanos (Sarmiento 1906, *passim*),¹² con lo cual resulta que el trono por fuerza debían disputarlo dos contendores. Podemos graficar esta representación del siguiente modo:



Podría objetarse que ésta es una deformación debida a criterios occidentales, sobre todo por la semejanza que esta representación tiene con la Santísima Trinidad, como me recuerda Susan Ramírez (com. pers., diciembre de 2000). Ciertamente que ello es posible; sin embargo, esta semejanza no sólo es puramente formal, sino que además no coincide con la teología política europea, medieval o de la temprana edad moderna (véase, por ejemplo, Kantorowicz 1981). Por otro lado, este modo de visualizar el poder como un conjunto de tres funciones que se reparten entre tres personas en modo alguno está limitada a la realeza incaica. Por ejemplo y como señala Rostworowski (1983: 110), "esta constante tripartición" la encontramos también "en la organización de los ejércitos" siendo el caso de los ejércitos chancas tal vez el más notorio (véase también Urbano 1981, 1988).

12 La crónica de Sarmiento es la que más detalles trae sobre este desplazamiento. Evidentemente, este punto fue de su interés porque le permitía sustentar su afirmación de que los Incas no sólo eran legítimos, sino que ni siquiera cumplían con sus propias leyes de sucesión.

7. A modo de conclusión

Por motivos de espacio no es posible demostrar cabalmente la tesis presentada sobre la realeza incaica, o desarrollar sus múltiples implicaciones. Ello requiere del examen de un corpus documental mucho mayor del que aquí examiné. Creo, en cambio, que he probado la validez del método propuesto. Eso significa que debemos releer las crónicas buscando siempre las anomalías, lo que a su vez exige que dejemos de asumir que conocemos a la perfección lo que los cronistas hispanos pensaban, ya que con demasiada frecuencia extrapolamos nuestras propias ideas y las aplicamos a ellos. Pero sucede que estos observadores vivían en un mundo completamente distinto del nuestro y la forma en que veían las cosas era, en consecuencia, igualmente distinta.¹³ Sin embargo, la búsqueda de las anomalías debe ser sumamente cuidadosa. Formalmente, las sociedades andina e hispana eran bastante semejantes: ambas eran sociedades monárquicas esencialmente agrarias y altamente jerarquizadas, con una religión que giraba en torno a un culto a los muertos. Por lo tanto, debe haber muchos puntos de encuentro en los cuales distinguir entre una y otra probablemente sea poco menos que imposible. Insisto, por eso, en que el grado en que logremos distinguir las deberá mucho a un estudio exhaustivo del universo mental de los cronistas, tarea que Sabine MacCormack (1991) ya ha iniciado.

Como es obvio, el estudio del lado andino será mucho más difícil. Aquí la tarea principal le corresponde a la arqueología. Como historiadores o arqueólogos, nuestra tarea es explicar los cambios, por lo cual la primera pregunta a responder es ¿cuándo apareció esta forma de representar la monarquía? Imposible decirlo por ahora, ya que hasta donde tengo noticia no existe correlato arqueológico alguno de ella. ¿Se trata acaso de una creación tardía? Podría muy bien ser así. Aunque, como señalé al iniciar esta comunicación, siempre se ha asumido una continuidad milenaria de la cultura andina, es cada vez más evidente que luego del Horizonte Medio se produjo un corte, como lo demuestran los cambios en el trato dado a los muertos (Isbell 1997, Ms.) y en las representaciones plásticas (Lyon 1983). La arqueología, y solamente ella, puede comprobar, rechazar o modificar la representación de la monarquía que intenté esbozar. Pero sea cual fuere el veredicto, el resultado indudablemente será una imagen mucho más rica, e histórica, de la civilización andina.

13 Por ejemplo, siempre asumimos que para ellos la moneda y los mercados eran algo común, olvidando así que *ninguna* economía en ese entonces estaba plenamente monetizada.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Anónimo 1936.
 Betanzos 1987.
 Cabello Valboa 1951.
 Calancha 1974-81.
 Carrera 1939.
 Cieza de León 1985a, 1989².
 Guillén 1974.
 Molina 1989.
 Pizarro 1978.
 Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993.
 Sarmiento de Gamboa 1906.
 Xerez 1968.

Fuentes secundarias

- Conrad 1990.
 Darnton 1994.
 Donnan 1978, 1990.
 Donnan y McClelland 1979.
 Estenssoro 2001.
 Finley 1980².
 Ginzburg 1982, 1992, 1999.
 Gisbert 1994.
 Isbell 1995, 1997, Ms.
 Kantorowicz 1981.
 Kaulicke 1998, 2000.
 Kolata 1993.
 Kosok 1965.
 Lovejoy 1964.
 Lyon 1983.
 MacCormack 1991.
 Makowski 1994, 1996, 1997.
 Makowski, Amaro y Eléspuru 1994.
 Makowski, Donnan et al. 1994.
 Means 1928.
 Moseley 1990.
 Moseley y Cordy-Collins, eds., 1990.
 Pease G.Y. 1973a, 1995a.
 Porras Barrenechea 1986.
 Ramírez 1995.
 Rostworowski 1983.
 Rowe 1971[1960].
 Salomon 1995.
 Sherbondy 1982b.
 Shimada 1990.
 Silverman 1993.
 Tillyard 1982.
 Trimborn 1979.
 Urbano 1981, 1988, 1994.
 Verano 1995.
 Vorágine 1990.
 Vovelle 1983.
 Zuidema 1989c, 1990b.

El poder incaico: una aproximación a la figura del Inca *hurin*

ANTES DE INICIAR el estudio de una de las figuras menos conocidas de la probable estructura política del Tahuantinsuyo, es necesario recordar algunas ideas sobre la dualidad andina y los conceptos de tripartición y doble dualidad (cuatripartición) que de ella pueden desprenderse. El tema ha sido planteado por numerosos autores,¹ y más que discutir sobre su existencia, ahora resulta imprescindible preguntarse sobre los límites de su alcance.

Como se sabe, la dualidad se percibe prácticamente en todas las manifestaciones de la realidad y el pensamiento andinos. Su presencia se puede notar desde el comportamiento de los seres sagrados hasta el ejercicio del poder y las manifestaciones de la vida cotidiana. Es también conocida la existencia de varios términos que pueden asociarse a la figura de la dualidad en los Andes: *hanan-hurin*, *alaa-sa-maasa*, *ichoc-allauca*, *uma-urco*, entre otros, expresan simultáneamente las ideas de alto-bajo, derecha-izquierda, delante-detrás, dentro-fuera, cerca-lejos y también masculino-femenino. Y es que el hombre andino definitivamente percibía el mundo dividido en partes opuestas que a su vez se convertían en complementarias, al ser imprescindible la existencia de la una para el entendimiento de la otra. Por ello Platt (1980), entre otros autores, entendió que la complementariedad, permitida por la oposición que la dualidad plantea, convierte a cada una de las partes en *yanantin*, es decir en opuestas y complementarias, al punto de existir entre ellas una simetría de oposición perfecta, como la que se da entre la realidad y la imagen que ésta proyecta en un espejo.

Se sabe, además, que entre las partes que conforman una dualidad existe cierta jerarquía, de modo que una de ellas es "superior" a la otra. En el caso de las manos, por ejemplo, pese a que son *yanantin* entre sí, siempre una es "más hábil" que la otra; pero el hecho de que la diestra sea superior a la siniestra y viceversa, depende

1 Sobre la dualidad andina, véase Duviols (1980b); Hocquenghem (1984); Pease (1992b); Platt (1980); Regalado (1996a); Rostworowski (1983) y Zuidema (1995 [1964]), entre otros.

exclusivamente de las características del individuo.² Por esta razón en el principio de dualidad, pese a destacar siempre una parte sobre la otra, es cualquiera de ellas la que en determinado momento puede poseer una jerarquía mayor.

De la duplicación de la dualidad se desprende la idea de cuatripartición, como en el caso de los cuatro *suyus* del Cuzco. Además, aun cuando es posible sospechar cierta filtración de criterios occidentales en el asunto, algunas fuentes sugieren la existencia de una suerte de tripartición, como la que funcionaba en la división vertical del espacio sagrado inca en *hanan*, *kay* y *ucu pacha*, correspondientes al mundo “de arriba”, “de aquí” y “de abajo” respectivamente, y donde *hanan* y *ucu (hurin) pacha* formaban una dualidad, mientras que el *kay pacha* resultaba de la complementariedad entre ambas y operaba como un plano intermedio o *chaupi* (Pease 1991: 64, Regalado 1996a: 21).³

La idea de la cuatripartición como duplicación de la dualidad permite explicar la existencia de los cuatro *suyus* que conformaban el llamado Tahuantinsuyo o universo sagrado y ceremonial incaico.⁴ En varios de sus estudios, Pease elaboró un orden y una jerarquía entre ellos, destacando una división del espacio sagrado que corresponde a dos parcialidades: una *hanan*, a la que pertenecerían Chinchaisuyo Antisuyo, y otra *hurin*, en la que se ubicarían Cuntisuyo y Collasuyo. Asimismo, a partir de la información de Betanzos sobre el recorrido de Huiracocha, logró identificar cada *suyu* con los respectivos puntos cardinales: Antisuyo al norte, Cuntisuyo al sur, Chinchaisuyo al oeste y Collasuyo al este. Dentro de este razonamiento, en opinión de Pease, la jerarquía de las parcialidades que integraron el Tahuantinsuyo sería la siguiente: Chinchaisuyo, Collasuyo, Antisuyo y Cuntisuyo (Pease 1978a: 109-10; 1986b: 229-30).

La innegable presencia de la dualidad en el mundo andino hizo pensar en la posibilidad de que hubiese en el Tahuantinsuyo un sistema similar en lo concerniente a la estructura del poder. Por ello autores como Franklin Pease, María Rostworowski y Pierre Duviols se han referido, en distintas etapas de sus investigaciones, a un correinado entre los Incas (Duviols 1980a; Pease 1991, 1992a; Rostworowski 1953, 1983). La posibilidad de este correinado fue asumida rápidamente por la historiografía sobre los incas (Regalado 1987, 1996a, entre otros), llegándose incluso a pensar, para el Tahuantinsuyo, no solamente en la existencia paralela de un inca *hanan* —probablemente guerrero— y otro *hurin* —con probables funciones sacerdotales—, sino incluso, amén de la cuatripartición, en la existencia de una doble diarquía (Zuidema 1989, 1995; Regalado 1996b).

Una de las referencias más exactas sobre la presencia simultánea de dos Incas en el Tahuantinsuyo es sin duda la que ofrece Cieza de León al mencionar, sin dar crédito a sus informantes, que “...algunos yndios quisieron dezir que el un Ynga

- 2 Se usa el ejemplo de las manos pues con éste es fácil entender que en algunos casos es la diestra la que destaca sobre la siniestra y en otros no; pero el ejemplo podría darse también con cualquier otra dualidad, como las que funcionan entre el Sol y la Luna o entre las parcialidades *hanan* y *hurin* de un determinado ayllu.
- 3 Para mayores detalles véase Zuidema (1989: Cap. 1).
- 4 Para una discusión sobre la idea del Tahuantinsuyo como espacio ceremonial véase Regalado (1996b).

avía de ser de uno destes linajes y otro del otro, mas no lo tengo por cierto, ni lo creo...” (Cieza 1986b: 97). Asimismo, en otro momento de la *Segunda parte de la crónica del Perú*, conocida antiguamente como el *Señorío de los Incas*, Cieza hace constante alusión a la coexistencia de dos incas en el mando. Menciona por ejemplo que, dado que Lloque Yupanqui había tenido ya anciano a su hijo Maita Cápac, la sucesión no se pudo completar a tiempo. El Inca solicitó entonces que la borla la pusieran en el Coricancha hasta que su descendiente creciera y que mientras tanto, “...por gouernadores dizen que dexó a dos de sus hermanos, los nombres de los quales no entendí (Cieza 1986b: 98). De hecho, no se entiende sino por el camino del cogobierno la razón por la cual Cieza menciona que en este contexto se nombró a dos gobernadores, probablemente incas, para el ejercicio del poder.

Gracias a los estudios sobre los incas se sabe que el Inca *hanan* estaba identificado con la guerra y que siempre estaba fuera del Cuzco conquistando o replanteando las conquistas incaicas, a la par que organizaba la redistribución cuzqueña.⁵ Paralelamente, el Inca *hurin* era probablemente el encargado de quedarse en el Cuzco y organizar el aparato religioso y ritual, tan necesario en una organización como la incaica. Es probablemente por esta razón que Cieza menciona que Inca Yupanqui salió del Cuzco a organizar su poder frente a los otros luego de la victoria frente a los chancas, dejando la ciudad sagrada en manos de su hermano Lloque Yupanqui (Cieza 1986b: 137 y sigs.).

Al escribir sobre la fiesta de Hatun Layme en el Cuzco y de cómo el Inca participaba en ella, el mismo Cieza refiere la presencia, en este ritual, de un personaje al que suele llamar “gran sacerdote”, al cual asocia con todo tipo de celebraciones y con el reparto de chicha organizado por las *acllas* a su cargo (hay que recordar aquí la importancia de esta bebida en las celebraciones cuzqueñas y su identificación con el aparato redistributivo). Finalmente, luego de describir los detalles de la celebración de Hatun Layme, en la que este gran sacerdote cumplía un papel protagónico junto con el Inca, Cieza afirma que:

“El çaçerdote mayor tenía aquella dinidad por su vida y era casado y era tan estimado que conpetía en razones con el Ynga y tenía poder sobre todos los oráculos y tenplos y quitaba y ponía çaçerdotes. El Ynga y él jugavan muchas veces a sus juegos; y eran estos tales de gran linaje y de parientes poderos[os], y no se dava la tal dinidad a honbres baxos ni oscuros, aunque tuviesen mucho merecimiento” (Cieza 1986b: 93).

En este contexto es importante recordar que al Inca *hurin* se le asocia con las funciones sacerdotales y con el sostenimiento del equilibrio entre el mundo incaico y el panteón religioso, y que su poder era evidente pese a estar relacionado con funciones sacerdotales.

La idea del correinado es posible deducirla también de varias referencias presentadas por Felipe Guamán Poma de Ayala en su *Nueva corónica y buen gobierno*. En una de las ordenanzas que éste atribuye a Túpac Inca Yupanqui se encuentra la siguiente afirmación:

5 Sobre este tema escribió y habló muchas veces Franklin Pease.

“Item mando que ayga asesor Incap Rantin Rimaric Cápac Apo; el dicho asesor fue hombre principal. Item mando que ayga virrey, que fue segunda persona, no consentía que fuese gente baja su Virrey sino Cápac Apo Guaman Chaua. A este señor enviaba con andas, chicche ranpa, llevaba como Inga a las dichas provincias, y le llamaba Incap rantin, en lugar de Inga” (Guamán Poma 1993: 139).

Es clara la existencia de un Inca *hurin* en el pasaje anterior. Habría que mencionar, sin embargo, que Cápac Apo Guaman Chaua, el Inca *hurin* que presenta el cronista, es uno de sus parientes, hecho que nos podría hacer dudar de la veracidad de sus informaciones. Pero si bien este dato puede ser sospechoso, la sola mención de la “institución” nos manifiesta su existencia, dado que aunque el cronista falseara información para favorecer a su familia, lo estaría haciendo obviamente sobre las “instituciones” existentes.

Un tema también de suma utilidad para iniciar el estudio de las probables funciones del Inca *hurin* en el contexto de la organización del Tahuantinsuyo es el de los capitanes, igualmente presentados por Guamán Poma. Luego de narrar las respectivas biografías de Incas y coyas, este autor entrega una relación de capitanes que curiosamente son hijos de los Incas reinantes:

1. Inga Yupanqui Pachacuti Inga (hijo de Manco Cápac).
2. Topa Amaro Inga/Uari Tito Inga (hijos de Sinchi Roca).
3. Cusi Uanan Chire Inga (hijo de Lloque Yupanqui).
4. Apo Maytac Inga/Bilcac Inga (hijos de Mayta Cápac).
5. Auqui Topa Inga Yupanqui (hijo de Cápac Yupanqui).
6. Otorongo Achachi o Apo Cápac Inga (hijo de Inca Roca).
7. Inga Maytac/Inga Urcón (hijos de Yahuar Uácac Inga).
8. Apo Cápac Inga (hijo de Pachacuti Inga Yupanqui).
9. Inga Urcón/Auqui Topa Inga (hijos de Topa Inga Yupanqui).
10. Callco Chima Inga y otros (hijos de Huayna Cápac).
11. Rumiñauí Sinchicona Auca (hijos de Huayna Cápac).
12. Cápac Apo Guaman Chaua Chinchaysuyu, segunda persona del Inca.
13. Cápac Apo Ninarua va con Huayna Cápac.
14. Mallco Castilla Pari va con Huayna Cápac.
15. Mallco Mullo va con Huayna Cápac.

Y es que, como lo anota Franklin Pease en el prólogo a la edición de Guamán Poma preparada para el Fondo de Cultura Económica (Pease 1993b), la figura del capitán parece ser una suerte de Inca *hurin*. Esta instancia, a la que el cronista llama “capitán”, da la impresión de haber funcionado además como parte del proceso sucesorio. Esto puede evidenciarse en el hecho de que no todos los capitanes lograban completar las tareas que les eran asignadas y morían o fracasaban en las mismas; o en algunos casos luego de triunfar en ciertas conquistas fallaban en el intento final de conquistar el Cuzco. En otras palabras, no son los más hábiles para llegar a ser Incas. No es descabellado suponer, en este sentido, que Guamán Poma esté llamando “capitanes” a los personajes que forman parte de una suerte de proceso inicial de la sucesión incaica en el que constantemente se está probando a los diversos “candidatos” a Inca.

La figura del capitán aparentemente se transforma con el gobierno de Huayna Cápac, por lo menos en la información de la *Nueva corónica*. Es posible entonces encontrar dos tipos de capitanes: por un lado los hijos del Inca, obviamente de una generación posterior a la que ejerce el poder, que serían personajes que atraviesan por una serie de pruebas en búsqueda de mayor habilidad para ejercer el gobierno; y por otro lado, algunos contemporáneos que sospechosamente cogobiernan con el Inca, como el caso del abuelo de Guamán Poma, a quien éste se refiere como la segunda persona del Inca.

Es interesante notar que la redacción de Guamán Poma es dudosa en el caso de los capitanes: en casi ningún momento hay concordancia de número en sus afirmaciones, lo que hace pensar que se está esforzando por occidentalizar una “institución” andina y presentarla como una suerte de “capitán general del ejército del Tahuantinsuyo”, cuando en realidad se trata de otro tipo de “institución”. Esta sospechosa ausencia de concordancia de número es posible notarla, por ejemplo, cuando Guamán Poma, al referirse al cuarto capitán, dice:

“*El cuarto capitán Apo Maytac Inga y Bilac Inga. Fueron grandes y valerosos capitanes, y conquistaron por mandado de su padre Mayta Cápac Inga...*” (Guamán Poma 1993: 117; subrayado mío).

Esta occidentalización de la figura del capitán puede percibirse cuando el mismo cronista, al mencionar al décimo capitán, señala luego de dar varios nombres que “...estos fueron generales, otros capitanes y sargentos y maese de campo, fueron muy muchos que por proligidad no la pongo” (Guamán Poma 1993: 130). Queda clara la intención del autor de presentar la institución de los “capitanes” en términos occidentales; sin embargo, él desliza en esta figura información que corresponde a una suerte de institución andina con cierta jerarquización, que por ahora lamentablemente no es posible reconstruir, y que probablemente esté también asociada al tema de la dualidad.

Hasta el momento se ha mencionado que, al hablar de la figura del capitán, Guamán Poma se refiere por un lado a la figura del Inca *hurin* y por otro a una suerte de tránsito en el proceso sucesorio. Es decir, precisamente el ámbito en el cual los aspirantes a la borla pueden demostrar sus habilidades. Esta posibilidad de que la figura del capitán funcionase dentro del proceso sucesorio se percibe también en el hecho de que casi todos los capitanes que el cronista menciona están incorporados tanto en la lista de hijos de las coyas como en la que se refiere a los hijos de los Incas. Asimismo, como se afirmó antes, todos los capitanes a los que se refiere Guamán Poma hasta antes de Huayna Cápac murieron en vida del Inca, en medio de aparentes procesos de expansión. Por ejemplo, al hablar de Inga Máytac e Inga Urcón, hijos de Yahuar Uácac, el cronista dice que “...murieron todos después de la conquista en la Ciudad del Cuzco, por donde le pesó muy mucho a su padre y fue enterrado muy honradamente” (Guamán Poma 1993: 122). En este caso se podría estar ante un ciclo sucesorio incompleto, dado que al parecer no habrían terminado la conquista pues fallecieron en el Cuzco. Vale la pena recordar que en varios de sus trabajos Pease menciona que, luego de asumir la borla, el Inca efectuaba una conquista ritual que terminaba con una exitosa toma del Cuzco. En este caso se podría pensar que tal conquista tenía lugar también antes de asumir el

poder y como parte del proceso de sucesión. Atahualpa, por ejemplo, se encontraba fuera del Cuzco cuando aún no había concluido la sucesión.

Otro caso en el que no se completa la sucesión por parte de los capitanes de Guamán Poma es el de Inga Urcón y Auqui Topa Inga, hijos de Túpac Inca Yupanqui. Luego de mencionar que Inga Urcón fracasó en el intento de llevar una piedra del Cuzco a Huánuco⁶ y que Auqui Topa Inga conquistó Huánuco, Caxatambo, Conchucos, Chinchaycocha, Tarma, Canta, Huno, Lurín y Hanan Huaylas, Guamán Poma dice que "...murió el primer Capitán en el Cuzco, el segundo capitán murió en la conquista, murieron como valerosos capitanes..." (Guamán Poma 1993: 125). Estos capitanes estarían disputándose la borla pero habrían fracasado en el proceso, razón por la cual no llegaron a ser Incas. Además resulta importante mencionar —pensando en futuras investigaciones al respecto— que la relación de los mismos sugiere que siempre eran dos los que estaban en guerra por la borla, noción que concuerda con la guerra ritual en la que Huáscar y Atahualpa estaban envueltos luego de la muerte de Huaina Cápac.

El otro tipo de capitanes al que es posible acercarse por la ruta que ofrece Guamán Poma corresponde al Inca *hurin* o "segunda persona del Inca", como lo llama el propio cronista. Esta figura queda clara cuando Guamán Poma se refiere al duodécimo capitán:

"Cápac Apo Guaman Chaua Chinchay Suyo, segunda persona del Inga, aguelo del autor... fue capitán general de los Chinchay suyos y de todo el reino y señor y príncipes y mayor valeroso capitán, conquistó toda la provincia de Quito hasta Novo Reino, con Guayna Cápac Inga acabó su vida" (Guamán Poma 1993: 130).

Es importante observar el nombre que recibe este capitán: Cápac Apo..., dado que antes el autor manifiesta que es *Cápac Apo* y no *Inga* la partícula que se asocia con la noción europea de rey.⁷ Es decir que este "capitán", según los términos del cronista, tendría un rango similar al que era en ese momento el Inca, es decir Huayna Cápac; en otras palabras, Huamán Chaua sería el Inca *hurin*.

Es muy probable, como se afirmó líneas antes, que Guamán Poma tuviese claras intenciones de modificar la jerarquía de su familia dentro del régimen colonial para ser reconocido como descendiente de Incas. Pero en todo caso —vale la pena reiterarlo—, él estaría validando sus derechos a partir de una institución andina realmente existente: la figura del Inca *hurin*.

El hecho de que Huamán Chaua no figure como hijo de Huayna Cápac es otro punto interesante. Por otro lado, cuando el cronista redacta la biografía de Túpac Inca Yupanqui (el Inca anterior a Huaina Cápac), señala además que Huamán Chaua gobernó cincuenta años (Guamán Poma 1993: 89). Es decir que este Inca habría gobernado como Inca *hurin* durante el periodo correspondiente a dos in-

6 Regalado (1996a) afirma que una tarea asociada al Inca luego del proceso sucesorio era precisamente la edificación.

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

cas, idea que concuerda con la imagen de antepasado o huaca que se podría asociar a la figura del Inca *hurin*, como lo ha demostrado recientemente la historiografía andina.⁸

Luego de la lista de capitanes, el cronista andino hace una lista de “señoras” en la que lamentablemente sólo menciona a cuatro:

1. Cápac Guarmita Poma Gualca, Chinchaysuyo.
2. Cápac Mallquima, Andesuyo.
3. Cápac Umi Tallama, Coyasuyo.
4. Mallco Guarmita Tintama, Condesuyo.

De la relación de señoras se puede destacar, en primer lugar, el hecho de que cada una esté relacionada a uno de los *suyus* que conforman el Tahuantinsuyo. Esto, unido a una descripción de la población que habitaba los *suyus* formando parte de la biografía de las señoras, podría indicar cierta estructura cuatripartita a este nivel de organización. Es asimismo importante el hecho de que tres de las cuatro señoras mencionadas por el cronista presentan la partícula Cápac en su nombre, que como se mencionó líneas antes y se ha destacado en varios estudios sobre el asunto, se relaciona directamente con el poder incaico. De esta manera y teniendo nuevamente intereses personales, Guamán Poma afirma que la primera señora, la de Chinchaisuyo, era esposa de Cápac Apo Guaman Chaua, razón por la cual se podría intuir la existencia de una organización dualista al interior de la facción *hurin* del poder, en la que estarían operando el capitán y la señora como una pareja similar a la que formaban el Inca y la coya.

Con miras a definir las características del poder del Inca *hurin*, es útil observar el contexto de la guerra ritual entre Huáscar y Atahualpa. En este ámbito es posible encontrar “afirmaciones” de los “candidatos” destinadas a asociar a su respectivo contendor con características femeninas, a fin de demostrar así la condición de *hurin* que debía asumir su contrincante y afianzar su condición *hanan* en la estructura política incaica.⁹ A manera de ejemplo: Santa Cruz Pachacuti relata que Atahualpa envió a Huáscar una serie de regalos —seguramente con la intención de identificarse como Inca *hanan*, dado que el ejercicio de la redistribución era una característica de esta posición—, los mismos que serían rechazados y destruidos por este último en señal de no aceptación de una probable supremacía de su hermano. Por el contrario, en un intento de demostrar su poder frente a Atahualpa, Huáscar le envió “...bestidos de mugeres, acompañada de palabras muy pesadísimos...”, hecho que, en palabras del cronista, hizo que mandase apresar a Atahualpa (Santa Cruz Pachacuti 1993: 255).

Se está obviamente ante una información entendida por el cronista con criterios occidentales, al punto de considerar el hecho como una afrenta —hasta cierto punto pueril— destinada a acobardarlo con alusiones a su poca valentía y falta de virilidad. Sin embargo, si se entiende la información en términos andinos y dentro de un contexto ritual, no es difícil pensar que se trataba de una suerte de “juego”

8 Véase, por ejemplo, Regalado (1996a).

9 Para mayores detalles de la asociación de *hanan* con lo masculino y *hurin* con lo femenino en la estructura de poder, véanse los trabajos de Platt (1980), Rostworowski (1983), Regalado (1987, 1996a) y Hernández (1997, 1998a, 1998b).

en el que se estaban negociando las condiciones de *hanan* y *hurin* de los respectivos candidatos, a través de constantes propuestas hechas con la intención de que el contrario aceptara su condición de *hurin*, la misma que, como dijimos, se asociaba a determinadas características femeninas.

Fray Buenaventura de Salinas y Córdova recoge otra versión sobre este mismo suceso: Atahualpa envió a Huáscar el cuerpo de Huayna Cápac con una serie de regalos, acción que hizo que este último enviase a su hermano

“...vnos vellones de lana, y vn huso, y rueca de oro, para que hilase vna ropa de muger de fino cumbe, vnas ollas, y chamelicos de plata, faxas, y gargantillas, y otros ornamentos de vestido mugeril, dando a entender con esto, que aquello le pertenecia a Atahualpa, y no el señorío de Quito” (Salinas y Córdova 1957: 60).

En este caso puede notarse que, junto con el ofrecimiento de convertirse en *hurin*, Huáscar envía a su hermano una serie de objetos que en términos andinos pueden calificarse como “valiosos” (tejido y “materiales” para tejer), vinculados con lo *hurin* por su relación con la preparación de los objetos destinados a la redistribución y no con el ejercicio de la misma. Es preciso recordar que si bien dentro de la redistribución se reparten objetos rituales, entre ellos tejidos, la preparación de los mismos no está relacionada directamente con el ejercicio del poder.¹⁰

De esta manera quedan claras las múltiples evidencias de la existencia del Inca *hurin* y su probable asociación con las tareas sacerdotales, relacionadas éstas con la preparación de objetos destinados a la organización de los rituales más importantes del Tahuantinsuyo. Sin embargo, dado el estado actual de las investigaciones, aún queda mucho por resolver en este sentido.

Bibliografía

Fuentes impresas

Betanzos 1987.
Cieza de León 1986b.
Garcilaso 1960-63, II.
Guamán Poma de Ayala 1993.
Matienco 1967.
Pizarro 1986².
Polo de Ondegardo 1916, 1917.
Salinas y Córdova 1957.
Santa Cruz Pachacuti Yamqui
Salcamayhua 1993.
Zárate 1995.

Fuentes secundarias

Duviols 1980b.

Hernández Astete 1997, 1998a, 1998b.
Hocquenghem 1984.
López-Baralt 1993.
Martínez Cereceda 1995.
Murra 1975, 1978 [1955].
Noejovich 1992, 1993, 1996.
Pease G.Y. 1978a, 1986b, 1991, 1992a,
1992b, 1993b, 1994, 1995a, 1998d.
Platt 1980.
Regalado de Hurtado 1987, 1996a
[1993], 1996b.
Rostworowski 1953, 1983, 1988.
Rowe 1985, 1987.
Zuidema 1980, 1989, 1995 [1964].

10 Véase Hernández (1996, 1998).

El Inca y el breviario, o del arte de conversar con las huacas¹

...el Inka no era un rey a la manera europea sino una divinidad, un mediador entre el mundo sagrado y otro profano...
Franklin Pease G.Y.

Con esto Atahualpa se aseguró y no los tuuo en nada, porque si los tubiera en algo, enbiara gente a la subida de la sierra, que es una queta de más de tres leguas, muy agra, donde ay muchos pasos malos y no sauidos por los españoles: con la tercia parte de la gente que tenía que en estos pasos pusiera, matara todos los españoles que subían, o a lo menos la mayor parte, y los que escaparan uolueran huyendo y en el camino fueran muertos. Hordenólo Nuestro Señor así porque fué seruido que en esta tierra entrasen cristianos.

P. Pizarro (1978: 31 [Cap. 8, fol. 19])

LA PREGUNTA ES: ¿por qué motivo Atahualpa no detuvo a los españoles en el camino hacia Cajamarca? Esta pregunta se la hizo el ya citado Pedro Pizarro hace 430 años, y aún hoy sigue siendo objeto de controversias entre los especialistas, pues se trata de aclarar uno de los acontecimientos que decidieron el curso de la historia en aquella región del mundo (y no sólo en ella).

En las crónicas aparecidas a partir de mediados del siglo XVI, podemos encontrarse dos teorías: una, que fue por el temor de los indios, quienes podrían haber tomado a los españoles por dioses; la otra, por el menosprecio a un pequeño grupo de apenas doscientos forasteros, considerados desde un principio como humanos.

Por lo que parece, la primera teoría fue apoyada sobre todo por los informantes y autores descendientes de la nobleza india (tanto de la incaica como de la no

¹ El autor desea agradecer de corazón a la profesora Dra. hab. Elżbieta Siarkiewicz y al Dr. hab. Ryszard Tomicki por las valiosas consultas, y le está especialmente agradecido al profesor Dr. hab. Jan Szemiński por las interesantes discusiones planteadas durante la redacción del texto, así como por la traducción del quechua de algunos fragmentos de la crónica de Juan de Betanzos y de la de don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

inca), que escribieron o relataron los acontecimientos años después de la conquista. El hecho de resaltar el carácter extraordinario o incluso divino de los forasteros, y/o la intervención divina en su defensa en una fase posterior de la conquista (el llamado “milagro del Sunturhuasi”, o la aparición milagrosa de Santiago en el bando español durante el sitio de Cuzco, en 1536), facilitaba el esclarecimiento de las causas de la derrota sufrida, y al mismo tiempo permitía conservar la posición de privilegio en el seno de la sociedad india, en especial a la elite incaica: no hemos perdido con cualquier enemigo; si hubiesen sido meros hombres jamás habrían conseguido tomar el Tahuantinsuyo.²

La segunda teoría, la de menospreciar el peligro que Atahualpa en particular habría adoptado, pudo ser particularmente cómoda para los propios conquistadores, ya que resaltaba su valentía, su espíritu emprendedor y su determinación en la lucha contra un enemigo que era consciente de la condición de los españoles como seres humanos.³ Además, ello no contradice en absoluto al hecho de que éstos también alegraron de buena gana que la intervención divina les había favorecido. Aparte de ser un convencionalismo típico de la época, tenía el valor añadido de que permitía aprobar toda la conquista desde un plano ideológico, inclusive de

2 Esta actitud es particularmente clara en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, quien incluso llega a convertir el encuentro de Cajamarca en una discusión sobre asuntos religiosos, que lastimosamente devino en un enfrentamiento sólo a causa de la incapacidad del intérprete y de la codicia de los españoles (Garcilaso 1960-633: 40-54 [IIa Pte., Lib. I, Caps. XVIII-XXVI]). Para sus múltiples referencias a la intervención divina en favor de los cristianos, basta tan sólo con recordar algunos títulos de los capítulos de su obra: “Enmudecieron los demonios del Perú con los sacramentos de la Santa Madre Iglesia Romana” (1960-633: 59 [Lib. I, Cap. XXX]); “Un milagro de nuestra Señora en favor de los Cristianos ... viendo que la Virgen María los venció y rindió con su hermosísima vista y con el regalo del rocío que les echaba en los ojos...” (1960-633: 126 [IIa Pte., Lib. II, Cap. XXV]), etc.

Parece significativo que al hablar de los sucesos de Cajamarca, Guamán Poma (1980a: 357 [fol. 385 (387)]) también introduce este tipo de “discurso ideológico-religioso” entre los españoles y el Inca. Las referencias a los milagros también son numerosas en su crónica: “Allí se conquistó el Ynga que no se aúa defendido en ninguna ciudad. Y fue milagro de Dios y de los tres magos reyes santos” (1980a: 365 [fol. 393 (395)]). Compárense también sus informaciones acerca de los milagros durante el cerco del Cuzco (373-77 [399-406 (401-408)]). Encontramos informaciones similares en la obra de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1993: 267 [fol. 43]). Una de las informantes incas de Cieza de León hizo una declaración que resume bien esta interpretación particular de los hechos, adoptada por la nobleza indígena:

“Y pues viene a propósito, diré un dicho de una señora natural ... ‘Padre, as de saber que Dios se canço de sufrir los grandes pecados de los indios desta tierra y enbió a los Ingas a los castigar, los cuales tanpoco duraron mucho y por su culpa cançose Dios también de sufrirlos y venistes vosotros que tomastes su tierra en la que estáis; e Dios también se cançará de sufriros y vendrán otros que os mudan [sic.- Ed.] como medistes’. Esto dixo esta señora un domingo por la mañana porque veáis que ellos entienden que Dios castiga los reinos por los pecados” (Cieza 1979: 255 [IIIa Pte., Cap. XLVI]).

3 “Depués de auer contado los españoles, el yndio se uoluió para su señor Atahualpa y le contó todo lo que aúa uisto, y dijo que serían todos hasta ciento y nobenta españoles, y entre ellos como nobenta de a cauallo, poco más o menos, y que eran unos ladrones haraganes, que uenían caualleros en unos carneros, como tengo dicho, y que hiziese aparexar muchas sogas para atallos, porque benían muy medrosos, y que si biesen la gente que tenía, se huirían” (P. Pizarro 1978: 31 [Cap. 8, fol. 19]). Compárense también este motivo en Cieza (1979: 250 [IIIa Pte., Cap. XLV]).

aquellos elementos que —como en el caso del exterminio total de quienes presentaban resistencia o la explotación de los aliados indios— no se ajustaban demasiado a los cánones del “comportamiento cristiano”.

Pero, ¿cuál era la situación en la primera fase del contacto directo, entre 1528 y 1533?⁴ Aun cuando en los años siguientes se intentó racionalizar los acontecimientos acaecidos en aquel entonces, todos coinciden en una cosa: Atahualpa tenía la capacidad técnico-militar para detener a los españoles en su marcha a Cajamarca, e incluso para destruir totalmente a las tropas de Pizarro. Lo demuestra irrefutablemente lo ocurrido unos años después cuando, en 1536, el ejército de Manco Inca aplastó varios destacamentos españoles, considerablemente mejor armados que los hombres de Pizarro en 1532.⁵ Así pues, ¿por qué Atahualpa no aprovechó una posibilidad tan clara, algo a lo que, dicho sea de paso, le incitaban vivamente sus jefes militares?

Responder a esta pregunta no es fácil; es preciso considerar la cuestión de la aparición de los españoles desde la perspectiva de la visión incaica del mundo, y también los problemas político-religiosos a los que se enfrentaba Atahualpa a mediados de 1532, en un momento crucial de su lucha por el poder en el imperio inca con su hermanastro Huáscar (Waskar).

En primer lugar hay que ver cómo aparecían los españoles a los ojos de Atahualpa, de sus consejeros y de sus jefes militares, pues de la solución de ese problema “clasificadorio” dependía el tipo de acción que se podía tomar con ellos. Pero es preciso decir que esta no era una decisión sencilla:

- ¿eran divinidades “viracochas”, y por lo tanto había que subordinarse a ellas?
- ¿o eran más bien hombres a los cuales debían someterse, o más bien debían luchar con ellos?

En la concepción incaica del mundo existía un sistema clasificadorio mucho más rico que la dicotomía aquí presentada, que incluía categorías de seres con características a medio camino entre los hombres civilizados (llamados *runa* en quechua) y las divinidades (*huaca*). Sin entrar en un examen detallado del tema, baste con decir que la base para clasificar a los seres era establecer en qué grado y escala un ser concreto era *kamaq*, palabra que se puede traducir como “lleno de poder, poseedor de poder” (Taylor 1974-76: 234).

Otro aspecto determinante en esta evaluación era si los seres en cuestión eran civilizados, o si al menos podían serlo (según la concepción andina). En otras pala-

4 El primer contacto directo de los españoles con los funcionarios del estado inca tuvo lugar entre finales de 1527 y comienzos de 1528, cuando la nave de Francisco Pizarro arribó a Tumbes, en el golfo del Guayas. Entonces un alto representante de la administración incaica le visitó en el barco. A continuación navegó a lo largo de la costa hasta el valle del Santa, y por el camino los españoles bajaron a tierra en varias ocasiones. Antes de volver a Panamá fueron recogidos unos cuantos jóvenes que posteriormente harían de intérpretes. Al mismo tiempo, algunos españoles (3-5) se quedaron en diversos puntos de la costa, principalmente en Tumbes. Todos ellos perecieron, en circunstancias no muy claras, antes de la vuelta de Pizarro (Cieza 1979: 186-187 [IIIa Pte., Cap. XXIV]; Guillén 1994: 31-32).

5 La destrucción de las fuerzas españolas en la sierra central, en mayo-junio de 1536 (Guillén 1994: 94-96). Fue particularmente espectacular el aniquilamiento de los setenta “de a caballo” de Gonzalo de Tapia, en un desfiladero en el alto río Pampas (Hemming 1970a: 205-208).

bras: si conocían y respetaban las reglas y leyes de las relaciones socio-políticas “civilizadas”. En caso afirmativo se podía pactar con ellos, independientemente de que fueran humanos, huacas o alguno de los seres “intermedios”, como por ejemplo los muertos que volvían del más allá, pues incluso esa identidad pudo atribuirse a los españoles. Merece también recordarse que los españoles llegaron a Cajamarca en el mes incaico dedicado al culto a los muertos.⁶

Por lo tanto, las bases para clasificar a los españoles fueron:

- Las categorías descriptivas relacionadas con el concepto inca del mundo, en el cual determinadas clases de seres eran asociadas con regiones espacio-temporales concretas, o dicho de otra forma: se sabía de antemano a qué ser se podía encontrar en determinada región, en este caso la yunga, la orilla del mar, que en quechua es *Tiqsi* = margen del “mundo civilizado”.
- Los resultados de la observación del aspecto y el comportamiento de los españoles, en especial su atuendo, vello, forma de alimentarse, las relaciones sexuales, el interés por el oro y también los elementos del “utillaje cultural” como los caballos, el armamento y la escritura. Me gustaría prestar especial atención a esto último en un apartado posterior de mi análisis.

Añadamos a todo esto un elemento que en realidad rara vez se menciona explícitamente en las fuentes, pero cuya importancia podemos imaginar “por el contexto”: la suciedad (los españoles se lavaban muy ocasionalmente, o nunca), y el olor asociado a ella...

6 En este contexto son significativas las descripciones del aspecto de los españoles: “y mas que es gente que no se les parecen otra cosa sino las manos y la cara...” (Titu Cusi 1992: 8 [fols. 5v-6r]). También los informantes de Betanzos, varios años después de los hechos, seguían recordando este aspecto particular de los forasteros:

“el capito era un hombre alto y que tenía la cara llena de barbas y que era todo metido y envuelto en ropa desde los pies hasta la garganta esto decían por los vestidos e que traía en cima de la cabeza un chuco que dice bonete y que no se le parecían las manos si no cuando comía y él quería mostrarlas porque las traía cubiertas con otras manos que traía hechas de cuero y que la mitad del rostro se le parecía y la otra mitad no porque la tenía cubierta con la barba que le nacía...” (Betanzos 1987: 254 [IIa. Pte., Cap. XVII]).

Allí, el tener el cuerpo tan “arropado” era una de las características de las momias, envueltas con tejidos apretados, a las que a veces también se les ponía una máscara en la cara. Vale la pena recordar que al parecer, la barba también fue inicialmente considerada como una máscara: “y así andaua [el indio] certificándose qué hombres eran, tentando las fuerças a los españoles a manera que burlaua.... Acaeció pues que llegó a un español a hazer esto, y echóle mano a la baru a, el qual español le dió muchos bofetones” (P. Pizarro 1978: 31 [Cap. 8, fol. 19]). Basándose en el análisis de los términos de la crónica de Juan de Santa Cruz Pachacuti, J. Szemiński (com. pers.) sugiere igualmente la posibilidad de que los españoles fueran identificados con los muertos. Por supuesto que al cabo de poco tiempo, las personas próximas a Atahualpa se dieron cuenta de que eran personas vivas. No obstante, considerando la extensión del imperio inca, es muy probable que varias opiniones hayan podido circular simultáneamente —por lo menos durante la primera fase de la conquista (hasta la toma del Cuzco, en noviembre de 1533), o incluso después— sobre la identidad de los españoles, en especial en las regiones en las cuales el contacto directo con ellos se produjo más tarde. La tesis sobre su origen divino pudo ser también extendida adrede, por ejemplo por los partidarios de Huáscar, como un elemento en la lucha ideológico-política (véase la nota 9). Con respecto a la coincidencia entre la fiesta de los muertos y la fecha en que los españoles llegaron a Cajamarca, véase Ziółkowski 1989b: 173.

- Por último, lo que contaban de sí mismos los españoles, y los mensajes comunicados a los indios. Aquí aparece un problema esencial, la traducción: los intérpretes eran unos pocos indios (dos o tres) que Pizarro se había llevado de la costa peruana unos años antes, principalmente en 1528. Es una cuestión sumamente discutible en qué grado aquellos jóvenes —no provenientes de la elite imperial— podían dominar no ya el español, sino incluso conocer la versión palaciega del quechua. En relación con esto, ¿cómo pudo sonar en su traducción aquel “requerimiento”, la exigencia de someterse al poder del rey de España y de adoptar la religión cristiana? Y en cualquier caso, ¿cómo fue traducido al quechua un término como “cristianos”, con el que los forasteros se definían a sí mismos?

El segundo aspecto del problema analizado lo constituyen las aspiraciones políticas inmediatas de Atahualpa en 1532. Recordemos que una guerra civil se libraba en el territorio del imperio, en la cual las partes en conflicto —Huáscar y Atahualpa— echaron mano a las armas religiosas para apoyar su causa y poner de su parte a los vasallos indecisos. Tanto los cronistas como los especialistas actuales han resaltado la importancia que tuvo para esa lucha, la interpretación de ciertos fenómenos extraordinarios —astronómicos entre otros— que entonces tuvieron lugar. También fue especialmente significativo lo anunciado por los numerosos oráculos a los que ambos rivales se dirigieron con sus preguntas, buscando con ello el apoyo de las elites político-religiosas locales.⁷

- Atahualpa creó nuevos fundamentos religiosos para su reinado. Llevó a cabo una auténtica revolución religioso-ritual, unida a la instauración de nuevos objetos y lugares de culto, esto último por el hecho de que casi todos los más importantes santuarios y oráculos del imperio, o bien se hallaban bajo el control de su rival Huáscar, o bien mantuvieron una actitud de espera, sin tomar partido abiertamente por ninguna de las partes en conflicto.⁸
- Como toda reforma ideológica, esta situación fue particularmente delicada para su iniciador, en este caso Atahualpa: una acción así sólo se la puede permitir un soberano muy poderoso, capaz de dar a sus subordinados pruebas permanentes de su *kamaq*, o sea de su poder y del apoyo de los dioses.

7 Hay que recordar el importante papel desempeñado por los oráculos en el Tahuantinsuyo; los más importantes (como el de Pachacamacac en el valle de Lurín, el de Apu Coropuna —la cima nevada de un volcán en los Andes peruanos meridionales— o el oráculo de Copacabana, junto al lago Titicaca) tenían muchas conexiones con las elites locales. Por ello, una respuesta positiva o negativa dada a alguno de los pretendientes al poder en el Tahuantinsuyo, era al mismo tiempo una especie de declaración de apoyo político (o su negación) por parte de toda el área de influencia de un oráculo determinado. Véase más adelante el caso del oráculo Apo Catequil. Para más detalles sobre los componentes religiosos del conflicto, véase el clásico estudio de Franklin Pease (1965b) y también Ziolkowski (1997: 322 y sigts.).

8 Más adelante se describe la situación particular del oráculo Apo Catequil. El oráculo de Pachacamac mantuvo una clara actitud de espera, al menos en la primera fase del conflicto. Y aunque su sumo sacerdote se encontraba en Cajamarca en el séquito de Atahualpa, las relaciones entre ellos no eran demasiado amistosas, a juzgar por el hecho de que éste, luego de ser capturado, ofreciera a los españoles precisamente ese santuario como una de las fuentes principales para el rescate a cambio de su liberación (Hemming 1970a: 62-63). No está clara la situación del oráculo de Tomebamba (la actual Cuenca, en Ecuador), el cual teóricamente debía apoyar a Atahualpa.

- El peligro fundamental reside no sólo en la posibilidad de una derrota personal en cualquier campo (lo que significaría la cuestionabilidad del *kamaq*, o sea del “poder” del soberano), sino también en tener que ceder alguna función o tarea importante a alguno de sus ayudantes cercanos o a sus familiares, que son miembros de la elite del poder. Esto suponía la posibilidad potencial de crear un nuevo rival: aquel que tuviera éxito podría afirmar que gracias a su propio *kamaq*, otorgado por los dioses, había sido él y no Atahualpa quien realizó ese hecho significativo. Y someter o vencer a los extraños y barbudos forasteros habría sido considerado un éxito tal.

Las medidas preventivas adoptadas por Atahualpa son, o bien su intervención personal en las cuestiones ideológicas importantes, o por lo menos el envío con el ejército de sus imágenes, llamadas *wawqi*, que eran tratadas como dobles de Atahualpa y como si tuvieran su mismo poder:

“mandó luego hacer un bulto de sus mismas uñas y cabellos el cual imitaba a su persona y mandó que se llamase este bulto Ynga Guauquin que dice el hermano del Ynga ... mandó que luego fuese tomado el bulto y llevado en sus andas por la posta a do sus capitanes estaban Chalcuchima y Quizquiz para que las provincias y gentes que sujetasen diesen obediencia a aquel bulto en lugar de su persona ...” (Betanzos 1987: 220 [IIa. Pte., Cap VI])

Oficialmente entonces, ellas son las causantes de las victorias en el campo de batalla, mientras que los jefes militares únicamente son sus sacerdotes. Como vemos, las provincias sometidas rendían el homenaje de vasallos precisamente a estas figuras.

- Atahualpa ostentaba el título de *Ticci Capac* (Señor de los Límites: Sarmiento 1965: 270 [cap. 65]), y esto le obligaba a un poder total sobre las fronteras, y también, por supuesto, sobre los seres que aparecieran en ellas.

En esta complicada disputa político-religiosa, el diálogo desempeñaba un papel fundamental. En este caso se trataba de un diálogo especial: el contacto directo y personal entre el soberano y los dioses. Este contacto era la fuente del poder del soberano, la prueba concreta del apoyo divino. La información ofrecida por uno de los cronistas puede resultar significativa: “Él [Atabalipa] se mostrava muy arrogante y que le parecía ser poco reino el Perú todo para él; fingía mill desvarios afirmándolos por verdad que el Sol le faborecía y *aun hablava*” (Cieza 1979: 232; subrayado mío [IIIa Pte., Cap. XXXVIII]).

Se podía hablar con dioses de distinta categoría y poder, granjeándose su apoyo; todavía unos años más tarde, el soberano Manco Inca, que luchaba contra los españoles, se jactaba de ello ante un prisionero:

“...llegados a Aporima (que quiere dezir el señor que habla), aquí en este Aporima hablaua el demonio con ellos, y aconteció que delante de un español que Mango Ynga tenía preso quando estaua alçado, que se llamaua Françisco Martín, y este dixo auer oydo la boz del demonio que rrespondía a Mango Ynga a lo que le preguntaua, y le dixo: ‘*mira cómo me habla mi dios*’” (P. Pizarro 1978: 81; subrayado mío [Cap. 14, fol. 49]).

Los dioses principales también escogían ellos mismos a sus sacerdotes, que actuaban como “sus bocas”:

“... Vilaoma ... era un principal señor de la ciudad del Cuzco y hombre ya en días y tenía cargo del bulto del sol y era su mayordomo y cuando así alguna cosa había era el primero y más principal en dar voto y parecer y hablaba en estas cosas así unas veces por sí y como él mismo y otras veces en lugar del sol y como si el sol fuera un hombre y hablara con los hombres...” (Betanzos 1987: 291 [2a Pte., Cap. XXIX]).

A veces, sin embargo, ocurría que la conversación con alguna huaca (por supuesto no con los dioses superiores, sino con alguno de sus intermediarios) no era favorable al Inca: entonces, la huaca-interlocutor podía ser considerada como *auca* o enemigo, y tratada como tal. Eso sucedió con el dios-oráculo Apo Catequil a unos meses de la llegada de los españoles; la respuesta dada a los enviados de Atahualpa fue a favor de su rival, Huáscar. Atahualpa no podía pasar por alto algo así, e inmediatamente se dirigió al oráculo al frente de su ejercito:

“dijéronle la respuesta que habían oído del ídolo y como Atagualpa lo oyese fue airado destas palabras y dijo: también es Auca esta guaca ... mandó ... que todos aderezados en orden de batalla que partiesen de allí la vía derecha de la guaca porque era su enemiga ... partió de allí Atagualpa y llegaron a la guaca él y su campo a puesta de sol donde como allí llegase mandó a su gente de guerra que cercase el cerro y peñol de la guaca porque el ídolo no se le fuese y siendo ya cercado el cerro *el mismo Atagualpa en persona* subió a la guaca do el ídolo estaba y llegando al ídolo con una hacha que llevaba en las manos el Atagualpa le dio un golpe en el pescuezo del cual golpe le derribó la cabeza y luego le trujeron allí el hombre viejo que era tenido por santo que la respuesta dio del ídolo a los mensajeros y así mismo le cortó el Atagualpa con su hacha la cabeza y esto hecho mandó traer lumbre y en la guaca había mucha leña e hízola echar toda sobre el ídolo y el hombre viejo y hízole pegar fuego al ídolo ... y luego mandó que así mismo fuese deshecho todo lo que el fuego había quemado de lo alto del cerro y así fue hecho y derribado abajo...” (Betanzos 1987: 249-50; subrayado mío [IIa Pte., Cap. XVI]).

¿Qué significado tiene el orden de los hechos? Notemos que Atahualpa primero destruye a la huaca personalmente, probando con ello su debilidad (por lo menos con respecto a él) y luego mata al sacerdote de aquella ¡y no al revés!, lo cual técnicamente habría sido más sencillo. Y lo que es más: esto debe realizarlo con sus propias manos, pues únicamente él tenía poder para luchar con la divinidad y su sacerdote. Sólo después ordenó a sus soldados que destruyeran totalmente al oráculo desacralizado y por lo tanto privado de poder. Con esto dejó también sin apoyo divino a los feligreses de esta huaca (*ibid.*).

Volvamos ahora al asunto de los españoles teniendo bien presente este importante episodio (y la secuencia de los actos realizados por Atahualpa). Desde el primer momento se convirtieron en objeto de especial observación, y los informes sobre ellos llegaron directamente al Inca.⁹ Al principio fueron relatos traídos por los

9 Al igual que Huáscar, quien tampoco descuidó la observación de los españoles (Guillén 1994: 5, 44). Así pues, se puede suponer, por ejemplo, que la propagación de la información sobre el carácter divino de los forasteros, especialmente en el Cuzco, y más en general entre los “huascaristas”, pudo ser un elemento propagandístico que indicaba que era su causa (la de los “huascaris-

indios de la costa: "...y tambien los llamavan ansy porque les avian visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablava con otra, y esto por leer en libros y cartas..." (Titu Cusi 1992: 5 [2v-3r]).¹⁰

A medida que pasaba el tiempo, los relatos se iban haciendo cada vez más precisos; entre otras cosas, resultaba que los "pañuelos blancos" eran una fuente de saber:

"Y aún nosotros los avemos visto por nuestros ojos, a solas hablar en paños blancos y nonbrar a algunos de nosotros por nuestros nonbres syn se lo dezir naidie, nomas de por mirar al paño que tienen delante..." (Titu Cusi 1992: 8 [fol. 6r]).

Así pues, a juicio de Atahualpa y de sus consejeros, la fuente del apoyo divino de los españoles eran los "pañuelos blancos". Tal conclusión resultaba lógica, no sólo a partir de la observación del comportamiento de los forasteros, sino también de sus propias declaraciones, por cuanto al hablar sobre algún dios y sobre el soberano que les enviaba, mostraban precisamente esos objetos (el "requerimiento" redactado en hojas de papel, los breviarios) con los cuales algunos "conversaban" (por ejemplo, el Padre Valverde).

En este contexto, el equipo de los forasteros (caballo, armas) suponía un asunto secundario, en contra de las apariencias; cuando menos así parece claro por estas palabras de los jefes militares incaicos, dichas antes a uno de los mensajeros indios enviados por Pizarro al campamento de Atahualpa:

"Díjeles que me dejasen ver á Atabalipa y decirle mi embajada, y no quisieron, diciendo que estaba ayunando y no podía hablar con nadie. Un tío suyo salió á hablar conmigo, y yo le dije que era tu mensajero y todo lo que más mandaste que yo dijese. El me preguntó qué gente son los cristianos y qué arma traen. E yo le dije que son valientes hombres y muy guerreros; que traen caballos que corren como viento, y los que van en ellos llevan unas lanzas largas y con ellas matan á cuantos hallan, porque luego en dos saltos los alcanzan, y los caballos con los pies y bocas matan muchos. Los cristianos que andan á pie dije que son muy sueltos y traen en un brazo una rodela de madera con que se defienden y jubones fuertes colchados de algodón y unas espadas muy agudas que cortan por ambas partes de golpe un hombre por medio, y á una oveja llevan la cabeza, y con ella cortan todas las armas que los indios tienen; y otros traen ballestas que tiran de léjos, que de una saetada matan un hombre, y tiros de pólvora que tiran pelotas de fuego, que matan mucha gente. Ellos dijeron que todo es nada; que los cristianos son pocos y los caballos no traen armas, que luego los matarán con sus lanzas ... y dijeron que de los tiros de fuego no tienen temor, que no traen los cristianos mas que dos" (Jerez 1917: 45-46).¹¹

tas") la que claramente había recibido el apoyo de los dioses. El traslado de la lucha a un plano "ideológico-propagandístico" pudo tener especial significado en los momentos posteriores a la captura de Atahualpa, hecho que, como es sabido, coincidió con la derrota final de los huascaristas y con la represión por parte de los jefes militares de Atahualpa.

10 Esta última frase exige un comentario: parece ser que en el siglo XVI se leía en voz alta, incluso estando solo; para un observador ajeno esto parecía ser una conversación con un "pañuelo blanco" (carta) o con un libro.

11 Por supuesto que no debe olvidarse la particular "óptica" de esta fuente, ya mencionada al principio. A Jerez y a su superior les interesaba en gran medida subrayar la actitud de menosprecio de Atahualpa y sus jefes militares para con los españoles. Pero el asunto del menosprecio aparece

Pero el problema de la “conversación con los pañuelos” era un asunto del contacto con dioses, y este tipo de cuestiones era competencia exclusiva del Hijo del Sol, o sea del soberano, como resulta claro del ya citado “*affaire Apo Catequil*”. Así pues, igual que en el caso anterior, tenía que ser él quien actuase personalmente en esta materia.

Una vez determinada cuál era la “fuente del apoyo divino” de los forasteros, quedaba por establecer si éstos respetaban o no las reglas que regían la “vida político-social” andina. El método para comprobarlo resultó esta vez más sencillo: ¿aceptarían o no ser invitados a un brindis ceremonial con el Inca?

Una aclaración: según la etiqueta y el ceremonial político-religioso incaico, la forma básica de establecer contacto entre aliados potenciales era tomando parte en una bebida ritual de chicha. Un acto de este tipo era obligatorio a todos los niveles: tanto entre aliados de igual categoría como entre el soberano y los dioses, o éste y sus antepasados muertos. Y en particular cuando era entre el soberano y personas inferiores a él en jerarquía: en tales casos, la invitación al brindis común debía proceder del Inca y esto era considerado un gran privilegio, algo de lo cual el invitado debía ser consciente.

El examen definitivo de este asunto tuvo lugar durante la audiencia que Atahualpa concediera a Hernando Pizarro y a Hernando de Soto en su residencia, cerca a las aguas termales en los alrededores de Cajamarca, la tarde del 15 de noviembre de 1532.

Y no por casualidad las propias fuentes indias subrayan la total falta de modales en materia de ceremonias por parte de los españoles:

“Destos Viracochas traxeron dos dellos unos yugan [sic] a my tio Ataguallpa, que a la sazón estava en Caxamarca, el cual los rescivio muy bien y mando de beber al uno dellos con un vaso de oro de la bebida que nosotros usamos, el español en rescibiendolo de su mano lo derramó, de lo qual se enojó mucho mi tío...” (Titu Cusi 1992: 5 [fol. 3r]).

Titu Cusi insiste a continuación en que la siguiente prueba hecha por Atahualpa no dio un resultado mejor:

“... y llegados que fueron les preguntó que a qué benían, los quales les dixieron que benían [sic.- Ed.] por mando del Viracocha a dezirles cómo le han de conoçer, y mi tio como los oyo lo que dezían atendio a ello y calló y dio de beber a uno dellos de la manera que arriva dixen, para ver sy se lo derramavan como los otros dos, y fue de la misma manera, que ni lo bevieron ny hizieron caso; e bisto por mi tio que tan poco caso hazian de sus cosas pues vosotros no hazeis caso de my, ny yo lo quiero hazer de vosotros, y ansy se lebanto enojado” (Titu Cusi 1992: 6 [fol. 4r-v]).¹²

también en las informaciones dadas por los indios, por ejemplo en las jactancias de Cinquinchara, espía de Atahualpa (Betanzos 1987 [IIa Pte., Cap. XVIII]).

¹² Betanzos confirma que algunos españoles no querían beber la chicha ofrecida por el Inca por temor a ser envenenados. Él enumera otros comportamientos contrarios a la “etiqueta inca” que fueron interpretados como una actitud despectiva, en particular la de no querer desmontar de sus cabalgadura y no aceptar la comida, y de intentar acercarse al Inca: “el caballero ... llegóse con su caballo tan cerca de donde el Ynga estaba que con el resuello y aire que echaba el caballo por las narices le levantó una o dos veces al Ynga la borla que delante de los ojos tenía puesta que era in-

La descripción de los acontecimientos de Cajamarca hecha por Titu Cusi es por supuesto un resumen, y el orden de los hechos (por ejemplo, este segundo brindis con chicha) no necesariamente es el correcto. Pero es algo muy significativo el que más de treinta años después de los acontecimientos descritos, los representantes de la elite inca (entre ellos el propio soberano de Vilcabamba) resaltasen justo el incidente del derramamiento de chicha como una prueba visible de la imposibilidad de pactar con los españoles.

Al partir éstos, Atahualpa, mirándoles, pronunció pensativo estas significativas palabras: “mana unan changa runan caicuna que dice gente es esta de que no se puede tomar entendimiento...” (Betanzos 1987: 270 [IIa Pte., Cap. XXI]). De esto se deriva que, sin lugar a dudas, los españoles no eran propiamente dioses sino tan sólo *runa*, humanos, pero poseedores de ciertos atributos extraordinarios, en este orden:

- a. el conversar con algún dios por mediación de los “pañuelos blancos” o libros;
- b. la vestimenta y las armas; y
- c. los caballos, animales capaces de hacer saltar chispas con sus pezuñas.¹³

Los forasteros se habían comportado de forma grosera y provocativa, no queriendo someterse a las “reglas civilizadas de conducta”. Esto eliminaba la posibilidades de pactar con ellos, lo cual significaba que había que sojuzgarles. Siempre, claro está, según las normas andinas: en primer lugar, verificar el carácter de su “apoyo divino”, algo que debía hacer el propio Atahualpa, públicamente y de manera ceremonial, a ser posible en una plaza grande. Como la que hay en Cajamarca.

Es probable que Atahualpa ya hubiera pensado mucho antes en una solución así. Lo probaría el ayuno que guardaba cuando los españoles ya estaban en marcha hacia Cajamarca, y que por una curiosa casualidad acabaría precisamente la mañana del 16 de noviembre de 1532.¹⁴ En cualquier caso, considerando las implica-

signia y manera de corona que tenía de señor según su usanza de lo cual el Ynga fue muy airado...” (Betanzos 1987: 270 [IIa Pte., Cap. XXI]).

- 13 “...como los caballos subiesen desabridos del agua caliente hicieron con los pies grande estruendo al subir de los escalones y con las herraduras hacían saltar lumbre de las piedras todo lo cual notaron los indios y en ver la lumbre por cosa de admiración...” (Betanzos 1987: 269 [IIa Pte., Cap. XXI]).
- 14 “Decid a ese capitán que os envía acá, que yo estoy en ayuno y le acabo mañana por la mañana...” (Estete 1918: 23, confirmado también por Ruiz de Arce 1933: 360). Ese ayuno duró al menos cinco o seis días, pues lo mencionó el mensajero de los españoles que estuvo en el campamento de Atahualpa aproximadamente el 10 de noviembre, por la tarde (Jerez 1917: 45-46; para más detalles acerca de este punto véase Ziólkowski 1985: 171). ¿Por qué razón lo guardó Atahualpa? Los motivos podrían ser varios. En general se trataba de una forma de purificación ritual y a la vez de una “reposición de poder”, lo cual precedía con mucha frecuencia a algún acto religioso importante. Ya hice mención en otro lugar al posible significado del cometa que en esos días pudo verse con claridad en el cielo andino. Tal fenómeno, considerado como un aviso de peligro para la salud y la vida de algún alto dignatario (en especial del soberano), exigía guardar ayuno (Ziólkowski 1985: 170-71; 1988: *passim*). Esta interpretación no contradice en absoluto a la aquí propuesta. Según parece, esa anormal acumulación de sucesos extraños, en el contexto de la llegada de los españoles, pudo ser la razón principal de que el soberano optara en primer lugar por actuar en el plano ritual-religioso.

ciones político-religiosas del asunto de los forasteros, antes de partir hacia Cajamarca “Atavalpa hizo sus sacrificios y aun tenían sus pláticas con el demonio con quien todos hablan” (Cieza 1979: 245 [IIIa Pte., Cap. XLIII]).

La verificación

Cuando llegó a la plaza de Cajamarca, Atahualpa no encontró a los españoles sino tan solo al padre Valverde, al intérprete Martinillo y a Hernando de Aldana, enviados por Pizarro.¹⁵ El resto de los españoles aguardaban escondidos y listos para el ataque:

“...enbió [el Marqués] al Padre Fray Viçente de Valuerde, primero obispo del Cuzco, y a Hernando de Aldana, un buen soldado, y a don Martinillo, lengua, que fuesen a hablar a Atauvalpa y rrequerille, de parte de Dios y del Rey, se suxetase a la ley de Nuestro Señor Ihesu Chrispto y al seruiçio de Su Majestad... Llegado que fué el Padre a las andas en donde Atauvalpa benía, le habló y dixo a lo que yua y predicó cosas de nuestra Sancta Fee, declarándoselas la lengua. Lleuaba un breuiario el Padre en las manos, donde leya lo que predicaua. El Atauvalpa se lo pidió, y él se lo dió çerrado, y como lo tubo en las manos no supo abrille, arroxólo en el suelo. Llamó al Aldana que le llegase a él y le diese el espada, y el Aldana la sacó y se la mostró, pero no la quiso dársela. Pues pasado lo dicho, el Atauvalpa les dixo que se fuesen para bellacos ladrones, y que los auía de matar a todos” (P. Pizarro 1978: 37-38 [Cap. 9, fol. 23]).

Según otras versiones, Atahualpa hojeó el breviario e incluso se lo acercó al oído para comprobar si realmente decía lo mismo que había referido el Padre Valverde.¹⁶

Recordemos también este otro hecho: la dignidad de Inca le garantizaba, a él y a algunos de los funcionarios por él escogidos, el poder forzar a hablar a cualquier huaca, incluso a las menos dispuestas, siempre que se tratara de una huaca auténtica, poseedora de *kamaq*. Esto queda bien ilustrado por la mención incluida en la colección de mitos de Huarochirí:

“Había en esa época, en la comunidad de Llacsatambo, otro huaca llamado Cataquillay que les había sido regalado por el inga. Este Cataquillay poseía la facultad de hacer hablar, sin esfuerzo, a cualquier huaca que no supiera hablar. Así hizo hablar también al huaca llamado Llocllayhuancupa preguntándole: “¿Quién eres? ¿Cómo te llamas? A qué fin viniste? Entonces [el otro] respondió...” (Taylor, ed., 1987: 293, 295 [Cap. 20, parr. 7-10]).

En cualquier caso, todas las fuentes están de acuerdo en cuanto a la reacción del Inca: no habiendo escuchado ninguna voz que saliera del libro español, Atahualpa lo arrojó al suelo enfurecido. En ningún modo se trata de una acción puramente espontánea, de origen emocional. Con tal gesto el Inca afirma autoritariamente

15 Según otras fuentes, el intérprete en este crucial momento fue Felipillo (véase por ejemplo Guamán Poma 1980a [fol. 385]). En algunas versiones no se menciona la presencia de Hernando de Aldana.

16 Lo afirma un cronista tardío pero bien informado, el padre Anello Oliva: “...preguntó [Atahualpa] al predicador quién decía aquellas cosas; y que respondióle que aquel libro que tenía en la mano, le tomó en la suya; y que ojeándole a ver si hablava, le llegó también al oído, y como viesse no le decía palabra, que le arrojó en el suelo...” (Oliva 1998: 128 [Cap. 3, fol. 108v]).

ante su séquito que la “huaca” de los españoles no habla, y es pues una falsa “huaca”: no tiene poder alguno. Este discurso “legitimizador” se percibe con bastante claridad en el testimonio de los informantes incas de Juan de Betanzos:

“...vino a él fray Vicente de Valverde y trajo consigo el intérprete y lo que le dijo fray Vicente al Ynga bien tengo yo que el intérprete no se lo supo declarar al Ynga porque lo que dicen los señores que allí se hallaron y pegados a las andas del Ynga que lo que la lengua dijo al Ynga fue que el padre sacó un libro y abriólo y la lengua dijo que aquel padre era hijo del sol y le enviaba el sol a él a le decir no pelease y que le diese obediencia al capitán que también era hijo del sol y que allí estaba en aquel libro aquello y que así lo decía aquella pintura *pidió el Ynga el libro y tomólo en sus manos abriólo y como él viese los renglones de la letra dijo: esto habla y esto dice que eres hijo del sol yo soy también hijo del sol respondieron a esto sus indios y dijeron en alta voz todos juntos: así es Capa Ynga y tornó a decir el Ynga en alta voz que también el venía de donde el sol estaba y diciendo esto arrojó el libro por ahí y respondióle otra vez toda su gente: así es solo señor...*” (Betanzos 1987: 277; subrayado mío [IIa. Pte., Cap. XXIII]).¹⁷

A continuación (si creemos lo que dicen los cronistas Pedro Pizarro y Cieza de León), Atahualpa exigió que se le entregara una espada española. Jamás sabremos qué se proponía demostrar con ello: Pizarro, con un sólo gesto de su mano, deshizo todo el entramado de las piezas dispuestas cuidadosamente por el Inca en aquel tablero de ajedrez político-religioso. Sonó la trompeta, dispararon los arcabuces y la caballería española salió de su escondite para lanzarse contra la comitiva del Inca, desorientada y en absoluto preparada ante el giro que dieron los acontecimientos.

Atahualpa se convenció muy pronto de la validez universal de este proverbio: los dioses, sean del panteón que sean, suelen ponerse del lado de los comandantes más decididos y que actúan menos esquemáticamente.

17 Por eso mismo los “pañuelos blancos” pudieron ser incluidos, al menos por la elite inca, en la categoría de medios mnemotécnicos del tipo quipu, cuyo contenido sólo podía ser interpretado (y manifestado) por un especialista, el *kipukamayuc*. Recordemos que los indios se dieron cuenta muy pronto de que no todos los españoles sabían leer, hecho subrayado tanto en las fuentes españolas como en las indias. Así pues, sólo algunos de ellos eran *kipukamayuc* y como se sabe, aparentemente sólo el *kipukamayuc* autor de un quipu dado era capaz de interpretarlo, mientras que ni siquiera el mejor especialista acertaba a descifrar uno “ajeno”. Si aceptamos, en forma puramente hipotética, que esa nueva opinión acerca de los “pañuelos blancos” pudo empezar a circular tras la “desacralización”, al menos entre parte de la elite inca, entonces se hará más comprensible un episodio acaecido unos años más tarde, y que hasta ahora no ha sido aclarado. En él, los guerreros de Manco Inca que sitiaban el Cuzco hicieron llegar a los españoles sitiados, las cabezas de seis de los soldados de los destacamentos enviados por Pizarro desde la ciudad de los Reyes (Lima), aniquilados por Quizu Yupanqui. Las cabezas iban acompañadas por un saquito que contenía las cartas mandadas por Pizarro a los defensores del Cuzco. Por supuesto que estas cartas alentaron a los españoles, quienes durante meses no habían tenido contacto con la costa (Anónimo 1968a: 51; Hemming 1982b: 252). Este acto aparentemente ilógico de los sitiadores se podría explicar justo por el hecho de que las cabezas de los españoles y el saquito con las cartas iban juntos. Si los soldados habían sido considerados *kipukamayuc* hispanos, entonces enviar sus cabezas junto con los “pañuelos blancos” (= quipu), supuestamente indescifrables para los demás españoles, sería una forma de burlarse de ellos: ¡ahí tenéis vuestros quipus, junto a los quipucamayocs mudos para siempre!

Conclusiones

Volvamos ahora a la pregunta inicial: ¿por qué Atahualpa no detuvo a los españoles en el camino a Cajamarca?

A la luz de los argumentos presentados más atrás, supongo que esta decisión, tan nefasta en sus consecuencias para el mismo Atahualpa, fue en efecto tomada luego de una madura reflexión y un detallado análisis de todos los datos disponibles, referentes a los forasteros. La actitud asumida por el Inca en la plaza de Cajamarca no debe en modo alguno ser considerada emocional y espontánea, sino todo lo contrario: fue rigurosamente lógica, dentro del marco de las normas del “juego político-religioso” andino de la época. Conforme a ellas, el Inca tenía, en primer lugar, la obligación de demostrar su supremacía sobre cualquier huaca ajena. Incluso una tan extraña, como “los pañuelos blancos” que hablan...

Bibliografía

Fuentes impresas

Anónimo 1968a.
 Betanzos 1987.
 Cieza de León 1979.
 Estete 1918.
 Garcilaso de la Vega 1960-63, IV.
 Guamán Poma de Ayala 1980a.
 Jerez 1917.
 Oliva 1998.
 Pizarro 1978.
 Ruiz de Arce 1933.
 Santa Cruz Pachacuti Yamqui
 Salcamayhua 1993.
 Sarmiento de Gamboa 1965.

Taylor, ed., 1987.
 Titu Cusi Yupanqui 1992.
 Trujillo 1948.

Fuentes secundarias

Guillén Guillén 1994.
 Hemming 1970a, 1982b.
 Pease G. Y. 1965b, 1991.
 Porras Barrenechea 1948.
 Rostworowski de Diez Canseco 1988.
 Taylor 1974-76.
 Ziolkowski 1985, 1988, 1989b, 1997.
 Ziolkowski y Sadowski, eds., 1989.

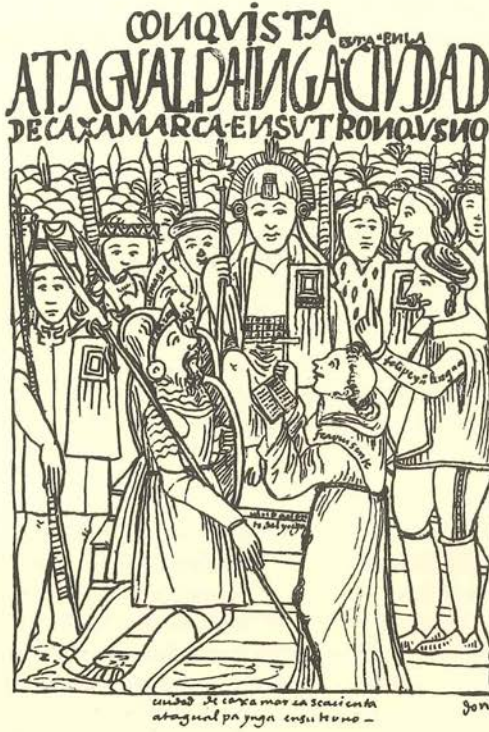


Figura 1. Encuentro en Cajamarca (Guamán Poma 1980a, II: 356).

El *Inka* histórico es el *Enqa* contemporáneo

COMO SE HA HECHO NOTAR en diferentes oportunidades, el avance de los estudios andinos se enriqueció de manera significativa los últimos tres o cuatro decenios. Es el resultado de las investigaciones de arqueólogos, historiadores y etnólogos, y también producto de nuevas técnicas de investigación como la etnohistoria, que combina el uso de fuentes históricas "leídas etnológicamente" con las evidencias arqueológicas y la información etnográfica, y que tiene el propósito especial, entre otras cosas, de verificar continuidades, tan importantes en la investigación andina.

La táctica ha mostrado su eficiencia. Así ocurrió con el control vertical de un máximo de pisos ecológicos, que estableció John V. Murra (1975). La información de las fuentes documentales, entre ellas las pródigas visitas, se combinó con la información etnológica ya publicada, como la que describe la ahora muy conocida región quechua de los q'ero del Cuzco (Núñez del Prado 1958). Siguiendo este camino, animado y estimulado por Murra, realicé una corta investigación en la parte occidental del altiplano del Titicaca, la misma región que ocuparon los lupacas aimara-hablantes del siglo XVI. Fue fácil comprobar la continuidad de la visión vertical del espacio. Existían comunidades que mantenían el control de tierras de cultivo de maíz en los valles costeros de Moquegua. En otras comunidades que las habían perdido, todavía se hallaban propietarios individuales que residían de manera permanente en el altiplano y que poseían chacras de maíz en los valles occidentales de los Andes, e incluso en la misma costa. En otros casos habían creado relaciones personales para intercambiar productos de altura por los que venían de los valles costeros. Estos arreglos eran parte de las modificaciones y cambios producidos por el sistema de mercado: la formación de mercados campesinos, con el uso cada vez mayor de dinero. A pesar de todo era interesante comprobar la continuidad de la verticalidad expresada de varias formas, pese a los casi cuatro siglos y medio de influencia externa (Flores Ochoa 1973).

Pocos años después se realizó otra investigación, con la colaboración de estudiantes de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco.¹ Se eligieron

1 Colaboraron Washington Jesús Roza Álvarez, Alberto Moscoso Flores, entonces estudiantes de la carrera profesional de Antropología en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. El proyecto fue posible gracias a la ayuda financiera que proporcionó el Dr. Shozo Masuda.

tres zonas cuzqueñas con características geográficas contrastadas y de diferente complejidad social. La primera estaba en el distrito de Vilcabamba, en la cuenca del río Apurímac, que limita con los departamentos de Cuzco y Ayacucho. A lo largo del pronunciado paisaje vertical se encuentran comunidades que tienen chacras de coca y maíz a 2000 msnm, a orillas del río Apurímac; al llegar a los 4000 metros de altura de la puna están los pastores y cultivadores de tubérculos altoandinos. El segundo lugar de estudio fue el distrito de Quiquijana, de la provincia de Quispicanchis, con comunidades entre los 3210 y los 3900 msnm. El tercer caso corresponde una zona más extensa y compleja, donde se hallan comunidades campesinas, aldeas y el centro urbano de Calca, capital de la provincia del mismo nombre, que funciona como articulador social y económico.

Se comprobó la vigencia del control vertical, similar al de la región q'ero, de relaciones económicas y sociales que combinan el acceso directo dentro de pequeñas distancias, con formas de trueque tradicional, así como lugares en que predomina el sistema de mercado, donde se compran y venden los productos agropecuarios de los diferentes pisos altitudinales. En todos ellos se percibe claramente la continuidad del ideal andino del acceso directo a los recursos de las diferentes alturas, que busca controlar tierras en otros pisos altitudinales; para lograrlo establecen sólidas relaciones sociales entre los diferentes pisos.

Considero que la verificación de otras continuidades, para citar solamente algunas como la organización social y los sistemas de parentesco; la tecnología del cultivo, riego y uso de las tierras; la ganadería; los mitos, leyendas y, claro está, la religión, pueden ser parte del trabajo etnológico por realizar. Tomando el tema de la religión, es evidente actualmente que se comprueba la práctica de dos religiones en las poblaciones del sur andino: el catolicismo popular o, con mayor propiedad, andino, junto a lo que se le viene llamando la religión andina, cada vez con mayor consistencia. Ambas son practicadas por las mismas personas, que pasan de una a otra sin problemas de conciencia. Éstos se los plantean los observadores de fuera, que no logran entender y menos aceptar que las mismas personas transiten de una a otra religión. No presenta ningún problema ser católicos en la mañana, asistiendo a misa y rezando las oraciones del culto. El mismo día pueden ofrecer ceremonias a la Pachamama, la madre tierra o a los Apus, que como guardianes permanentes de la comunidad y la región, están en las montañas que los andinos observan todos los días desde sus hogares.

En las ceremonias se visualizan mejor las diferencias en las prácticas que existen entre ambas religiones. En las del catolicismo popular sobresale el ritual que se ha venido a llamar el "complejo de fiesta" católica (Flores Nájjar 1995). Se caracteriza por demostraciones públicas, con sucesión de ceremonias religioso-socio-culturales, con vísperas, celebración del día central o de fiesta; de la "octava"; misas de diferentes denominaciones; procesiones de imágenes patronales llevadas por rutas ceremoniales tradicionales, con acompañamiento de grupos de danzantes y músicos; y banquetes en los que se consumen potajes propios del lugar y la ocasión. La organización de la fiesta se organiza mediante el conocido sistema del cargo, que asume diversas formas en relación a la complejidad social, la riqueza, los recursos disponibles y otras características de cada devoción y lugar (Flores Nájjar 1995; Flores Ochoa 2000 [Ms.]).

En la religión andina predominan las ceremonias que se realizan casi siempre en la intimidad del hogar, con la participación de la familia nuclear, algunos parientes y unos cuantos invitados especiales, cuya concurrencia se establece de acuerdo a los términos de la reciprocidad, el *ayni* tan descrito y comentado en la copiosa literatura antropológica. La ceremonia comprende la preparación del despacho, pago, *pagapu*, *haywarisqa* u otra de las tantas denominaciones regionales y locales. Es el banquete que se ofrece a los dioses andinos, sean la Pachamama o los Apus, como se les llama en la región sureña. Se comparte la “comida” con las divinidades. Se concluye incinerando las ofrendas para que las divinidades aspiren el humo que les lleva el alimento, que es la forma como consumen las ofrendas, que se van con el *sami* (aliento), tal como sucedía hasta el siglo XVI.

La diferencia no se halla solamente en el aspecto formal de ambas religiones, sino también en las divinidades que se invocan. En las católicas son la Virgen María en sus diversas advocaciones, los santos patronales, en no pocas veces los arcángeles, mártires y otros cultos propios del santoral católico. Es evidente la presencia de *Taytacha* Jesucristo, como la principal divinidad. No se notan referencias a Dios; el Padre eterno como creador del universo, con todos los atributos que se le adjudican, no está presente. En la religión andina, como se adelantó, las invocaciones, oraciones, ruegos, y pedidos se hacen a la Pachamama Santa tierra y los Apus, pesando en el *Enqa*.

Una aclaración al margen que me parece pertinente. No hay evidencias ni argumentos que permitan afirmar que estamos frente a un proceso de sincretismo. La vaguedad e imprecisión conceptual de este término conduce a confusiones y equívocos. El número y variedad de definiciones, como su aplicación a diversas situaciones, lo hacen demasiado vago como para que proporcione una idea clara con la cual saber qué se califica como sincretismo (Schmelz 1996). En todo caso no sirve para explicar lo que ocurre entre la religión andina y la católica popular. Por supuesto que hay préstamos de una a otra religión, especialmente de la católica a la andina. Se expresan en el persignarse, colocar una cruz en el pecho del oferente, o en rezar un Padrenuestro. Esto no permite afirmar que estamos en presencia de un proceso de sincretismo. Tampoco se puede considerar que el catolicismo popular es sincrético porque en los templos se oigan oraciones e himnos en quechua, que se llame Apu a Jesucristo o *Qollana* María a la Virgen María.

Tampoco debe perderse de vista que la actual religión andina corresponde a lo que fue la “pequeña tradición” del Tahuantinsuyo del siglo XVI, la misma que se practicaba en comunidades campesinas, en los hogares del común. La religión estatal incaica de “la gran tradición” fue descabezada con demasiada rapidez. Los pensadores religiosos, los teólogos y grandes sacerdotes que formaban parte de la burocracia estatal inca perdieron poder y presencia, siendo no pocas veces encarcelados y perseguidos. Así desaparecieron los especialistas de alta jerarquía, los que podían explicar los dogmas y principios centrales de la religión incaica. En las comunidades persistieron las prácticas propias de la actividad cotidiana, parte del quehacer religioso familiar, que no se preocupa ni tiene en mente averiguar o responder grandes problemas teosóficos y filosóficos. Esta práctica permanece como parte de la cultura religiosa de las actuales poblaciones andinas quechuas y aymaras. Las crónicas también la dejaron de lado; solamente los objetos sagrados y de

culto aparecen mencionados en los expedientes de los juicios de idolatría, hechicería o brujería.

Desde 1977 se ha difundido información etnográfica de algunos principios centrales de la religión andina, que están más allá de la práctica religiosa familiar de ofrecer despachos. En particular, son los pastores de la alta puna, los que guardan esta tradición religiosa, a quienes no dudo en considerar depositarios de conocimientos importantes de la religión andina (Flores Ochoa 1977). Uno de estos principios es el *Enqa*, que con toda facilidad se escucha como *Inka* o *Inga*, por los hábitos auditivos no acostumbrados al *runa simi*. Hace unos años (1977) anticipé que *Enqa* es un poder espiritual, capaz de crear y realizar hechos portentosos. Concede bienestar a los humanos, es el origen de la vida de la gente, los animales, las plantas. En fin, está en todo lo que posee vitalidad y se halla en este mundo, que me resisto a llamarlo *Kay Pacha*.

En este punto me refiero a varios de los trabajos de Franklin Pease. Él comparía y practicaba la propuesta de prestar atención a las continuidades culturales andinas. Así lo hizo en varias de sus publicaciones, no para probar posibilidades, sino por el convencimiento de lo útiles que son para reconstruir el pasado histórico de los incas. Para confirmarlo me remito a una publicación de hace casi un cuarto de siglo (Pease 1978b), producto de la cosecha fructífera en que combinó la búsqueda de documentos en archivos provinciales, parroquiales y comunales con el trabajo de campo, que era otra forma de su permanente quehacer de historiador. El hallazgo de "papeles" con excepcional valor etnohistórico, junto a la pesquisa etnográfica en la que escuchó con atención a campesinos del valle del Colca, le permitieron acceder a mitos como los de Inkarrí en Collaguas.¹ Comprobó que las informaciones etnográficas del diario vivir que dan los pobladores rurales, se pueden cotejar con los documentos históricos para verificar continuidades culturales, en este caso de lo que fue el gran señorío de los collaguas (Pease 1977b, 1979, 1981c; Pease, ed., 1977). Por esta razón consideró que:

"...la antropología proporcionó un sugerente punto de contacto al hacer ver que el testimonio del morador actual de los Andes resultaba particularmente valioso para precisar categorías y criterios de organización social y económica, y también para señalar cómo los mitos recogidos por las crónicas debían ser estudiados teniendo en consideración la continuidad de la mitología andina hasta el presente (Pease 1979-80).

La continuidad ofrece posibilidades importantes. Se la deja de lado cuando se trabaja dogmáticamente, con poco criterio científico. Incluso la arqueología moderna ha desarrollado la técnica de la etnoarqueología, que guarda similitudes con la etnohistoria. La etnoarqueología ofrece cada vez mayores vías para la interpretación, al proponer que los restos culturales materiales se analizan mejor cuando se aplican criterios etnológicos, utilizando las continuidades y analogías culturales.

Retornando el trabajo de Franklin Pease, para él la continuidad contribuye a conocer y comprender incluso las categorías mentales "que presiden la imagen andina del tiempo y del espacio, y que no siempre son compatibles con la imagen histórica occidental" (Pease 1979-80). Así lo muestra cuando aclara que debe entenderse *inka* como una categoría cultural, yendo mas allá de la denominación reservada

1 Inkarrí aparece en varias de las investigaciones de Pease (ed., 1982, por ejemplo).

para el soberano andino del siglo XVI. Es una tarea importante entender el sentido de este término, tal como se le puede encontrar en la información etnográfica. Quiero detenerme un poco en este punto. *Inka* tiene varios significados. En un trabajo anterior al que ya me referí (Flores Ochoa 1977), mostré el significado que tiene en la actual religión andina. Me animo a precisar que estamos frente a un problema de técnica de investigación etnográfica, de importantes consecuencias cuando se trata de la religión. La información obtenida no siempre proviene de las personas mejor enteradas para hablar de temas complicados y problemáticos. Haciendo un paralelo, es igual a lo que podría suceder si entrevistásemos a cualquier católico, que no estará en condiciones de proporcionarnos información coherente sobre asuntos teológicos, como la esencia de la Trinidad o la pureza de la Virgen María. Esto se deberá a que es creyente y no está inmerso en problemas religiosos, ni buscará estarlo, puesto que la práctica constituye la parte central de su religiosidad. Esta referencia es para indicar que algo similar ocurre con la religión andina. La mayor parte de la etnografía religiosa publicada se ha obtenido de creyentes y practicantes, especialmente en momentos que están más interesados en el desarrollo de la ceremonia que ofrecen, que en hablar de los fundamentos de sus creencias. Dicho sea de paso, el momento de la ceremonia no es la mejor oportunidad para obtener información sobre un tema tan sensible como el de las creencias, puesto que los informantes estarán más preocupados en seguir el ritual que en hablar de él.

Esta dificultad se evita cuando se tiene la oportunidad de aproximarse a los verdaderos especialistas, los conocedores de la religión andina que sí pueden explicar aspectos importantes de su religión. Muchos son pensadores profundos, preocupados por temas trascendentales, que dan explicaciones claras de los problemas de fe, como precisar qué es el *Enqa*.

Nos dicen que es lo mismo que *Inka*. Es el espíritu inmaterial que puede aparecerse a la gente de diferentes formas. Es la esencia espiritual que ordena —*kamay* en *runa simi*— lo que sucede en este mundo. En tanto principio es el inicio de lo existente. Es el ordenador del universo; por su poder de disponer los hechos de la vida diaria es a quien debe acudirse para pedirle favores, puesto que es, además, amo y señor de lo que existe. Como ser espiritual no es visible ni está identificado con objeto material alguno. En el ritual lo representan con pequeñas piedras esféricas u ovoides, muy lucias, de características especiales. Se las encuentra en las altas cumbres, cuando la divinidad ha dispuesto dar esta señal a quien reúne las condiciones adecuadas de espiritualidad y religiosidad. La forma de algunas piedras es similar a la figura oval central del dibujo de Santa Cruz Pachacuti. Las piedras son las imágenes, no el mismo *Enqa*, tal como las esculturas o pinturas de la Virgen María, Jesucristo o los santos no son las divinidades sino su representación.

Éste es el sentido que Franklin Pease dio a *Inka*. Guiado por los datos históricos, lo consideró un principio generador intermediario entre la divinidad y este mundo, el arquetipo que modela todo a su imagen espiritual. El *Enqa* actual no es ni masculino ni femenino. En las oraciones se le adjudica uno u otro género, según el sentido de las invocaciones. El *Inka* es todopoderoso porque tiene carácter divino, lo que le hace invencible puesto que no se puede derrotar a dios, como bien lo consideró Pease G.Y.: “El Inka invencible en el modelo ideal ofrecido por las crónicas es también un mediador en gran escala...” (1978a: 74). El soberano *Inka* lo

era puesto que en tanto dios-soberano poseía *inka*, aunque sería mejor decir *Enqa*, de acuerdo a la pronunciación del quechua moderno del Cuzco.

Las referencias al *Enqa* se completan con mitos —¿historias?— que hablan de personajes como *enqa*, que fueron capaces de crear lo que existe. Se les ubica en el pasado remoto, en el *may timpu*, identificado con la era de los Incas —así, en plural, puesto que da a entender que los antiguos reyes estaban en esta categoría, debido a sus características divinas—. Como sucede en los mitos que Pease recogió en Collaguas, estos *inkas* son capaces de ordenar las piedras con el pensamiento, para que se coloquen unas encima de otras formando grandes e imponentes edificios, o construir andenes que llenaban con tierras fértiles, traídas de lugares distantes como los valles amazónicos. Al decir que ordenan con el pensamiento, quieren decir que poseen *qamay*, que es la capacidad de ordenar, inmanente a su espiritualidad divina.

El *Enqa* está por encima de las otras divinidades andinas. Su poder es tal que sin su “permiso”, dicho en el sentido del quechua, no ocurre nada en este mundo. La Pachamama como divinidad femenina, que se identifica con la tierra productiva, no estaría en condiciones de generar, de “criar” plantas, animales y gente sin la voluntad y presencia del *enqa*. Los Apus, divinidades que se inclinan por la connotación masculina, también se hallan en un plano inferior al *Enqa*. Tal vez nos ayude a penetrar en su esencia lo dicho por un sacerdote andino de la región donde se alza majestuoso el Apu Ausangate, el señor principal de toda esta área sureña. Éste indicó que el Apu era igual a Jesucristo; era como su *masi*, la pareja de características y condiciones iguales y similares, con la misma categoría y poder. *Masi* no es una pareja de géneros diferentes, sino equivalentes. El *Enqa* estaba por encima de ellos. Al comenzar señalé que los católicos andinos casi no hacen referencia a Dios, al Padre eterno. La divinidad máxima es Jesucristo, con su equivalente, el Apu. Esto quiere decir que por encima está el *Enqa*, que es de mayor jerarquía.

El mismo sacerdote andino amplió su comunicación, indicando que, por ejemplo, la sacralidad del Apu es la que motiva la peregrinación al conocido santuario de Qoyllurit'i, cerca del Apu Ausangate, donde también tiene su lugar *Taytacha* Jesucristo como su *masi*. Las instrucciones adicionales que este sacerdote comunicó, quedan por el momento en reserva.

Para terminar, quiero permitirme la licencia de pensar en la atención que Pease habría otorgado a esta información. Con toda seguridad, gracias a su conocimiento y dominio de las fuentes escritas, habría estado en condiciones de confirmar las características divinas y sagradas que percibió en los reyes Incas. La continuidad de este concepto en las altas tierras de los Andes del sur, servirán para responder las preguntas que nos siguen planteando los Incas, “señores destos Reynos del Pirú”.

Bibliografía

Fuentes impresas

Pease G.Y., ed., 1977, 1982.

Fuentes secundarias

Flores Nájjar 1995.

Flores Ochoa 1973, 1977, 1988, 2000
(Ms.).

Murra 1975.

Núñez del Prado 1958.

Pease G.Y. 1977b, 1978a, 1978b, 1979,
1979-80, 1981c.

Schmelz 1996.

era puesto que en tanto dios-soberano poseía *inka*, aunque sería mejor decir *Enqa*, de acuerdo a la pronunciación del quechua moderno del Cuzco.

Las referencias al *Enqa* se completan con mitos —¿historias?— que hablan de personajes como *enqa*, que fueron capaces de crear lo que existe. Se les ubica en el pasado remoto, en el *may timpu*, identificado con la era de los Incas —así, en plural, puesto que da a entender que los antiguos reyes estaban en esta categoría, debido a sus características divinas—. Como sucede en los mitos que Pease recogió en Collaguas, estos *inkas* son capaces de ordenar las piedras con el pensamiento, para que se coloquen unas encima de otras formando grandes e imponentes edificios, o construir andenes que llenaban con tierras fértiles, traídas de lugares distantes como los valles amazónicos. Al decir que ordenan con el pensamiento, quieren decir que poseen *qamay*, que es la capacidad de ordenar, inmanente a su espiritualidad divina.

El *Enqa* está por encima de las otras divinidades andinas. Su poder es tal que sin su “permiso”, dicho en el sentido del quechua, no ocurre nada en este mundo. La Pachamama como divinidad femenina, que se identifica con la tierra productiva, no estaría en condiciones de generar, de “criar” plantas, animales y gente sin la voluntad y presencia del *enqa*. Los Apus, divinidades que se inclinan por la connotación masculina, también se hallan en un plano inferior al *Enqa*. Tal vez nos ayude a penetrar en su esencia lo dicho por un sacerdote andino de la región donde se alza majestuoso el Apu Ausangate, el señor principal de toda esta área sureña. Éste indicó que el Apu era igual a Jesucristo; era como su *masi*, la pareja de características y condiciones iguales y similares, con la misma categoría y poder. *Masi* no es una pareja de géneros diferentes, sino equivalentes. El *Enqa* estaba por encima de ellos. Al comenzar señalé que los católicos andinos casi no hacen referencia a Dios, al Padre eterno. La divinidad máxima es Jesucristo, con su equivalente, el Apu. Esto quiere decir que por encima está el *Enqa*, que es de mayor jerarquía.

El mismo sacerdote andino amplió su comunicación, indicando que, por ejemplo, la sacralidad del Apu es la que motiva la peregrinación al conocido santuario de Qoyllurit'i, cerca del Apu Ausangate, donde también tiene su lugar *Taytacha* Jesucristo como su *masi*. Las instrucciones adicionales que este sacerdote comunicó, quedan por el momento en reserva.

Para terminar, quiero permitirme la licencia de pensar en la atención que Pease habría otorgado a esta información. Con toda seguridad, gracias a su conocimiento y dominio de las fuentes escritas, habría estado en condiciones de confirmar las características divinas y sagradas que percibió en los reyes Incas. La continuidad de este concepto en las altas tierras de los Andes del sur, servirán para responder las preguntas que nos siguen planteando los Incas, “señores destos Reynos del Pirú”.

Bibliografía

Fuentes impresas

Pease G.Y., ed., 1977, 1982.

Fuentes secundarias

Flores Nájjar 1995.

Flores Ochoa 1973, 1977, 1988, 2000

(Ms.).

Murra 1975.

Núñez del Prado 1958.

Pease G.Y. 1977b, 1978a, 1978b, 1979,
1979-80, 1981c.

Schmelz 1996.

Las fronteras y los límites del Tahuantinsuyo: “el Tahuantinsuyo de cada rey Inca” que debe reconfirmarse¹

Documentos históricos y método²

En este artículo examino las fronteras y los límites del Tahuantinsuyo, en la medida de lo posible utilizando todas las referencias que aparecen en las crónicas de los siglos XVI y XVII, la mayoría de las cuales fueron escritas por españoles. Con este fin recurrí al archivo electrónico de crónicas del Perú prehispánico del Museo Nacional de Etnología de Osaka (Kumai 1996). Se buscaron las siguientes palabras, incluyendo algunas compuestas y las posibles variantes en su escritura:

- límite
- territorio
- frontera (y búsqueda compuesta con Chile/Quito)
- término (y búsqueda compuesta con Chile/Quito)

Examinados los resultados, buscamos a continuación las siguientes palabras, que frecuentemente aparecen con las anteriores:

- mojón
- Ancasmayo
- Maule

Encontramos 423 párrafos en un total de 44 crónicas/textos. Este total incluye la repetición del mismo párrafo, encontrado buscando distintas palabras. En ellos,

- 1 Este artículo originalmente fue publicado en japonés (Kumai 2000). La versión castellana ha sido modificada, corregida y abreviada. Mientras redactaba la versión original recibí la noticia de la muerte del Dr. Franklin Pease, cuya aporte al desarrollo de los estudios incaicos ha sido enorme. De 1979 a 1982, durante mi estancia en el Perú, recibí su orientación personal con frecuencia.
- 2 En este artículo distingo entre el estado del “Tahuantinsuyo”, el príncipe o *curaca* del Tahuantinsuyo (“el rey Inca”) y el grupo étnico al cual pertenecía éste (“los incas”). Sin embargo, esta distinción no siempre está clara en los documentos históricos aquí citados. Por eso, en las citas se respeta la expresión original de los documentos.

un total de 65 párrafos contiene descripciones sustanciales sobre las fronteras y los límites del Tahuantinsuyo.

Además de la búsqueda en el archivo electrónico, escogimos las referencias a las visitas del reino hechas por tres reyes incas durante sus gobiernos, desde Pachacútec hasta Huayna Cápac, para examinar su naturaleza. Franklin Pease (1992a: 111) hizo un cuadro (cuadro 1) de estas visitas con las crónicas de Cieza, Sarmiento, Cabello Valboa y el Inca Garcilaso de la Vega. Sin embargo, su cuadro no comprende todas las visitas de cada Inca. En lo que respecta a Cieza, hemos preparado otro que registra todos los topónimos que aparecen relacionados con las visitas de cada Inca (Cieza 1985a[1553]; cuadro. 2). También extrajimos todas las referencias a ellas que aparecen en la crónica de Bernabé Cobo (Cobo 1979 [1653]) e hicimos así otro cuadro (el No. 3).

Descripciones de las fronteras en las crónicas

El territorio del Tahuantinsuyo

Garcilaso de la Vega describe el territorio más amplio del Tahuantinsuyo³ como sigue:

“Los cuatro términos que el imperio de los Incas tenía cuando los españoles entraron en él son los siguientes.

Al norte llegaba hasta el río Ancasmayu, que corre entre los confines de Quito y Pastu. Quiere decir, en la lengua general del Perú, “río azul”. Está debajo de la línea equinoccial, casi perpendicularmente.

Al mediodía tenía por término al río llamado Maule, que corre este oeste pasado el reino de Chile antes de llegar a los Araucos, el cual está más de 40 grados de la equinoccial al sur.

Entre estos dos ríos ponen pocas menos de 1,300 leguas de largo por tierra. Lo que llaman Perú tiene 750 leguas de largo por tierra desde el río Ancasmayu hasta los Chichas, que es la última provincia de los Charcas, norte sur. Y lo que llaman reino de Chile contiene cerca de 550 leguas también norte sur, contando desde lo último de la provincia de los Chichas hasta el río Maule.

Al levante tiene por término aquella nunca jamás pisada de hombres ni de animales ni de aves, inaccesible cordillera de nieves que corre desde Santa Marta hasta el estrecho de Magallanes [que los indios llaman Ritisuyu, que es “banda de nieves”]. Al poniente confina con la mar del Sur, que corre por toda su costa de largo a largo.

Empieza el término del imperio por la costa desde el cabo de Pasau [por donde pasa la línea equinoccial] hasta el dicho río Maule, que también entra en la mar del Sur. Del levante a poniente es angosto todo aquel reino. Por lo más ancho [que es atravesando desde la provincia Muyupampa por los Chachapoyas hasta la ciudad de Trujillo, que está a la costa de la mar] tiene 120 leguas de ancho. Y por lo más angosto [que es desde

3 El Tahuantinsuyo expandió su territorio rápidamente en menos de un siglo. La invasión española de 1532 se dio cuando éste se hallaba en proceso de expansión. Su territorio y fronteras estaban cambiando bastante. En esta sección se refieren a la época en que murió Huayna Cápac, el undécimo Inca, lo cual supuestamente ocurrió alrededor de 1525.

el puerto de Arica a la provincia llamada Llaricasa] tiene 70 leguas de ancho" (Garcilaso 1991: 24 [1609: Lib. 1, Cap. 8]).

Juan Polo de Ondegardo, por su parte, escribió lo siguiente de las fronteras del Tahuantinsuyo:

"tuvieron después necesidad de tener fronteras en todas partes e haçer guerra particular en muchas provincias, de ordinario, como en las de Chile del río de Maule para adelante, y en los de Bracamoros, y en las provincias de Quito haçia aquello de Maças y en estos de las Charcas por los chiriguanas después que salieron del Brasil en los confines de toda esta comarca, e por la parte de la montaña haçia los chunchos, e Moxos en todas estas partes hallamos el día de oi los Pucaraes e fuertes adonde se rrecogia la gente" (Polo 1916, III: 98 [1571]; una descripción casi idéntica en Polo 1917, IV: 87 [1571]).

Los cronistas no mostraron interés por los límites occidental y oriental del Tahuantinsuyo, probablemente porque eran evidentes para ellos. En general, sus descripciones se limitan al norte y el sur.

Varios de ellos apuntan que el río Ancasmayo era la frontera norte y el río Maule la del sur. Algunos, como Cieza, Cobo o Betanzos, mencionan ambos ríos juntos (Cieza 1986a: 124 [1553: 1a Pte., Cap. 38];⁴ Cobo 1964, II: 107 [1653: Lib. 12, Cap. 22]; Betanzos 1987: 3 [1551])

Los autores que dan al río Ancasmayo como frontera norte del Tahuantinsuyo son Murúa (1962-64: 100-101 [1590: Lib. 1, Cap. 37]), Cieza (1986a: 113 [1553: 1a Pte., Cap. 34]; 1985: 42, 198 [1553: 2a Pte., Caps. 15 y 68]) y Sarmiento (1965: 264 [1572: Cap. 62]). Por otra parte, las siguientes crónicas señalan al Maule como la frontera sur: Sarmiento (1965: 255 [1572: Cap. 50]), Garcilaso (1991: 464, 466 [1609: Lib. 7, Caps. 19 y 20]).

Como hemos visto, al referir el territorio del Tahuantinsuyo, los cronistas pensaban que Quito (o el límite entre Quito y Pasto) y Chile eran las zonas más lejanas al norte y el sur, y consideraban como fronteras al río Ancasmayo por el norte y el Maule por el sur.

La frontera sur

Cieza de León describe como sigue a la expansión del Tahuantinsuyo hacia el sur, por la región del Collasuyu, y su avance a Chile:

"Yendo vitorioso adelante de los charcas, [Túpac Inca Yupanqui] atraveçó muchas tierras y provincias y grandes despoblados de nieve hasta que llegó a lo que lla[ma]mos Chile y señoreó y conquistó todas aquellas tierras; enbió capitanes a saber lo de adelante, los quales dizen que llegaron al río de Maule. En lo de Chile hizo algunos edificios y tributánronle de aquellas comarcas mucho oro en tejuelos. Dexó gobernadores y mitimaes; y puesta en orden lo que avía ganado, bolvió al Cuzco" (Cieza 1985a: 177 [1553: 2a Pte., Cap. 61]).

4 Cieza hizo descripciones casi idénticas (1985a: 60, 199 [1553: 2a Pte., Caps. 21 y 69]). Garcilaso le cita (1991: 92 [1609: Lib. 2, Cap. 10]), en tanto que Matienzo tiene una casi idéntica (1967: 6 [1567: 1a Pte., Cap. 1]).

Sarmiento de Gamboa enriquece la descripción de Cieza con más detalles, no obstante estar influido por él:

“Y siguiendo el alcance de los vencidos [Túpac Inca Yupanqui] se alejó tanto del Cuzco, que, hallándose en los Charcas, determinó de pasar adelante, conquistando todo aquello de que alcanzase noticia. Y así prosigue su conquista la vuelta de Chile, adonde venció al grande cinche Michimalongo y a Tangalongo, cinche de los Chilenos, de esta banda del río de Maule, al Norte. Y llegó a Coquimbo en Chile y llegó al río de Maule, adonde puso sus columnas, o, como otros dicen, una muralla, por término y mojones de su conquista, de donde trajo grandes riquezas de oro. Y dejando descubiertas muchas minas de oro y plata en diferentes partes, tornó al Cuzco” (Sarmiento 1965: 255 [1572, Cap. 50]).

Lo que llama la atención en la descripción citada es la frase “llegó al río de Maule, adonde puso sus columnas, o, como otros dicen, una muralla, por término y mojones de su conquista”. Algunas crónicas también dicen que el rey Inca puso un mojón en el río Maule (Cobo 1964, II: 107 [1653: Lib. 12, Cap. 22]; Garcilaso 1991: 466 [1609: Lib. 7, Cap. 20]). Sin embargo, ninguno lo describe como una columna o muralla. Teniendo en cuenta la obvia influencia de Cieza, lo más probable es que Sarmiento haya cambiado los “algunos edeficios” de aquel por una “muralla”. En respaldo de esta suposición, apuntaremos que Sarmiento evidentemente equivoca la ubicación relativa de Coquimbo y el Maule, lo que nos sugiere la posibilidad de que no haya conocido bien la zona en cuestión. Además, la siguiente descripción de Garcilaso también niega la construcción de una fortaleza o muralla en el río Maule:

“Con este mandato cesaron los Incas de Chile de sus conquistas, fortalecieron sus fronteras, pusieron sus términos y mojones, que a la parte del sur fue el último término de su imperio el río Maule” (Garcilaso 1991: 466 [1609: Lib. 7, Cap. 20: 466]).

Las principales crónicas quinientistas de Chile también niegan la posibilidad de que el dominio de los incas llegase hasta el río Maule. Gerónimo de Bibar (Bibar 1966: 137-38 [1558]) dice que los incas “conquistaron” hasta una angostura situada a unas 7 leguas al sur de Santiago, donde empezaba el territorio de los pormocaes, pero no pasaron más allá. Pedro de Valdivia (Valdivia 1960: 12-13 [1545]) apunta que los incas en realidad no “conquistaron” ni dominaron la zona entre el río Maule y el río Mapocho, que corre al sur de Santiago, la actual capital de Chile. Pedro Mariño de Lobera (Mariño de Lobera 1960: 254 [1580]) señala que hubo un gobernador inca en la zona entre el río Mapocho y el río Maipo, pero no dice nada sobre si los había en zonas más al sur. Sin embargo, Bernabé Cobo, un cronista del siglo XVII, nos dejó la siguiente descripción:

“Intentaron otras veces los capitanes del Inca plantar sus banderas de esotra parte del dicho río [Maule]; más los valerosos Araucanos; unidos con sus vecinos los de Tuca-

- 5 La invasión española de los Andes Centrales no fue la “conquista”. De igual modo, tampoco consideramos que la invasión incaica de territorios pertenecientes a otros grupos étnicos de los Andes haya sido una “conquista”. En las citas respetamos las palabras originales de los cronistas. Cuando sea inevitable utilizaremos la palabra “conquista” entre comillas.

pel y Puren, se lo estorbaron y no dieron lugar a que poseyesen los Incas un palmo de tierra de la otra parte de Maule. Sabido por el Inca lo que pasaba, y la multitud de indios que habitaban aquellas provincias que caen al sur del río Maule, y cuán valientemente se defendían, envió mandar a sus capitanes fortificasen la ribera septentrional del río Maule, y que por entonces fuese frontera contra los Araucanos y la raya de su Imperio; de la cual ni entonces ni después pasó el señorío de los Incas" (Cobo 1964, II: 86 [1653: Lib. 12, Cap. 14]).

Las fuentes de Cobo no han sido identificadas. Sin embargo, no debemos descartar del todo la posibilidad de que haya habido una fortaleza en el río Maule, como describe Sarmiento.

Los arqueólogos, sin embargo, también tienden a dudar que el dominio incaico haya llegado hasta este río. Después de citar las descripciones de los tres cronistas chilenos arriba reproducidas, John Hyslop (1984: 212; 1988: 43-45) presenta los materiales arqueológicos. Según él, los únicos restos incas hasta ahora comprobados en Chile central son San José de Maipo, el cementerio de Nos y la fortaleza de Chena, todos dentro de un área de 20 kms. al sur de Santiago. Rubén Stehberg (1995: 205) también considera que el río Maule fue el término del dominio incaico.

Tom D. Dillehay y Américo Gordon (1988) también suponen que los límites del dominio político real del Tahuantinsuyo caían en algún lugar entre el río Maipo y el río Maule, principalmente mediante el análisis de los materiales arqueológicos, complementado con el de documentos históricos e información etnográfica. Sin embargo, Dillehay y Gordon suponen que la influencia económica, social y de otro tipo por parte de los incas llegaba más al sur, hasta los alrededores de la actual ciudad de Valdivia, formando como islas de un archipiélago.

Como vemos, si bien no se puede negar la posibilidad de que los incas hayan expandido sus dominios hasta el río Maule, debido a las crónicas del siglo XVI y los materiales arqueológicos debemos considerar que el límite sur de su dominio real estuvo situado en el río Maipo, cerca de la actual ciudad de Santiago. José Toribio Medina (1952: 332-35 [1882]) llegó a la misma conclusión después de una amplia consulta de documentos históricos referentes a Chile. Es teniendo en cuenta dichos estudios que consideramos que la afirmación de Sarmiento de Gamboa sobre el río Maule como límite carece de fundamento.

La frontera norte

Los cronistas, por otra parte, dejaron pocas descripciones sobre la frontera septentrional del Tahuantinsuyo. La descripción que nuevamente llama la atención es la de Sarmiento de Gamboa:

"Y así [Huayna Cápac] llegó hasta el río llamado Angasmayo, entre Pasto y Quito, adonde puso mojones como fin e términos de la tierra que había conquistado, y en los mojones puso ciertas estacas de oro por grandeza y memoria" (Sarmiento 1965: 264 [1572: Cap. 62]).

Martín de Murúa, sin duda consultando la descripción de Sarmiento, dijo lo siguiente:

“...prosiguiendo en su conquista, [Huayna Cápac] llegó hasta Ancasmayo, que es el último remate y mojón de su señorío y Reynos. Y allí por dexar en los tiempos venideros mayor ostentación y muestras de su poder y grandeza, amojonó toda la tierra poniendo en algunas partes estacas de oro fino a ymitación de Alexandro Magno, quando a petición de los suyos en la Yndia leuantó tropheos para señalar el fin de su conquista y espantar a los siglos futuros” (Murúa 1962-64: 100 [1590: Lib. 1, Cap. 37]).⁶

Como se ve en las citas, tanto Sarmiento como Murúa imaginaban las fronteras del Tahuantinsuyo según la visión del estado y la frontera compartida por los europeos de su época. No era la de los incas, ni tampoco la frontera real del Tahuantinsuyo. De todos modos, el “mojón” es el rasgo común que aparece en las descripciones de las fronteras dadas por las crónicas, y consideramos que es algo significativo para el estudio de las fronteras del Tahuantinsuyo.

Las características de la zona de frontera

Antes de analizar lo que era un mojón, apuntaremos otras características de la zona de frontera que comúnmente aparecen en las descripciones de los cronistas.

Después de describir las fronteras, Polo de Ondegardo dice:

“...en todas estas partes hallamos el día de oi los Pucaraes e fuertes adonde se rrecogía la gente, e camynos hechos hasta la tierra de guerra, del qual seruiçio nynguno se rreservaua, porque con todo el rreyno se haçia el rrepartimyento de lo que era menester, por provinçias, y en muchas provinçias estaua la gente de asiento, como Mytimaes de todas naçiones, como en Pocona y en otras partes que se quedaron y encomendaron así como los hallamos...” (Polo de Ondegardo 1916, III: 98 [1571]; una descripción casi idéntica en 1917, IV: 87 [1571]).

Cieza de León escribe (también después de su descripción ya citada):

“Y edificaron grandes fortalezas y aposentos fuertes: y en todas las prouincias tenían puestos capitanes y gouernadores” (Cieza 1986a: 124 [1553: 1a Pte., Cap. 38]; Garcilaso 1991, I: 92 [1609: Lib. 2, Cap. 10] y Matienzo 1967: 6 [1567: 1a Pte., Cap. 1] incluyen una descripción idéntica a la de Cieza).

Y sobre la provincia de Quito, Cieza dijo:

“De Lataqunga [Túpac Ynca Yupanqui] anduvo hasta llegar a lo que dezimos Quito ... y pareçiéndole bien aquella tierra y que hera tan buena como el Cuzco, hizo allí fundaçion de la poblaçion que ovo, a quien llamó Quito y poblóla de mitimaes y hizo hazer grandes casas y edifiçios y depósitos ... Dio poder grande al gouernador de Quito y por toda la comarca del Quito puso gouernadores suyos y delegados; mandó que en Carangue oviese guarnición de jente hordinaria para paz y guerra y de otras tierras

6 En lo que respecta al mojón de oro, Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1968: 298 [c. 1613]) hace referencia a uno de oro y plata sepultado en una huaca. El mismo cronista dice en otro lugar que en conmemoración de la guerra con los collas, Túpac Inca Yupanqui mandó colocar barras de oro y plata en el río Vilcanota, el límite de su territorio (1968: 304 [c. 1613]).

Según Juan de Betanzos (1987: 56 [1551: Cap. 12]), debajo del mojón se sepultó carbón para que no se confundiera el lugar.

puso jente en éstas y éstas mandó sacar para llevar en las otras. En todas partes adoravan al Sol [y] tomavan las costumbres de los Yngas ..." (Cieza 1985a: 164-65 [1553: 2a Pte., Cap. 57]).

Así, los incas construyeron fortalezas en las zonas que quedaban bajo su dominio (véase también Murúa 1962-64: 77 [1590: Lib. 1, Cap. 30]), así como caminos reales y tambos. También construyeron las ciudades que iban a ser los centros de control de la zona. Para gobernarlas enviaron capitanes, probablemente si se consideraba necesario un control militar para prevenir revueltas u otras emergencias, y para el dominio político colocaron gobernadores permanentes.

También se enviaron mitimaes de otras regiones al territorio recién adquirido. Sobre estos último hay descripciones, además de las anteriores, en Cieza (1985a: 177 [1553: 2a Pte., Cap. 61]), Murúa (1962-64: 51-52 [1590: Lib. 1, Cap. 21]) y Las Casas (1967: 583-84 [1561: Cap. 252]). Además, es muy probable que al mencionar la "gente de guarnicion para guardar las fronteras", Murúa (1962-64: 61 [1590: Lib. 1, Cap. 25]) se haya referido a ellos.

¿Qué es un mojón?

Los significados de "mojón" en los diccionarios de los siglos XVI y XVII

En las descripciones de fronteras y límites del Tahuantinsuyo que figuran en las crónicas del XVI y XVII, la palabra "mojón" frecuentemente aparece. En los diccionarios quechuas de esa época encontramos las siguientes definiciones.

El diccionario de Diego González Holguín, el más detallado de todos, registra las siguientes entradas:

Mojon de tierra. Sayhua.
Mojonar tierras. Say Huani say huay cupuni.
Mojonado. Sayhuassca sayhuayok.
(González Holguín 1989: 591 [1608]).

Sayhua. Mojon de tierras
Sayhuani sayhuacuni. Amojonar tierra hazer linderos.
Sayhuani huassarani. Coger con soga algun animal.
(González Holguín 1989: 325 [1608]).

Domingo de Santo Tomás, el autor del primer diccionario quechua, registra las siguientes acepciones:

mojon, piedra: ticno, o sayua
mojonar heredad: ticnoni.gui, o sayuani gui
mojonar camino: lo mismo
mojon, o linde de heredad: sayua, o ticno
(Santo Tomás 1951: 170 [1560]).

Sayhuac, o coqucc: deslindados
Sayhua, o ticno: mojon, o lindero de heredad
Sayuani.gui: alindar heredades
Sayuani.gui, o cequeni.gui: deslindar heredades
(Santo Tomás 1951: 350 [1560]).

ticno, o sayua: mojon de termino
 ticnoni.gui, o sayuani.gui: mojonar o deslindar
 (Santo Tomás 1951: 363 [1560]).

Esto nos demuestra que la palabra española “mojón” equivalía a “sayhua” o “ticno” en el quechua de ese entonces. Estos vocablos se referían a la(s) piedra(s) que marca(n) el límite territorial, en particular (según Santo Tomás) los campos cultivados o “heredades”. En las descripciones de los cronistas de los siglos XVI y XVII encontramos que utilizaban la palabra “mojón” como traducción de “sayhua.” (véase Jiménez de la Espada, ed., 1965, II: 27 [1881-97]; Guamán Poma 1980a: 810, 847 [1613: fols. 864 (878), 904 (918)]; Polo de Ondegardo 1917, IV: 14 [1571]).

Por otra parte, el diccionario de Jorge A. Lira, el mejor diccionario moderno de la lengua quechua, define “sayhua” que sigue: “Hito, mojón, linde, señal que limita las heredades. Hacinamiento de piedras que se pone en los caminos para indicar la dirección y que cada transeúnte conglomerara al pasar por tal sitio” (Lira 1944: 891).

Tipos de mojones

La palabra “mojón” que aparece en las crónicas de los siglos XVI y XVII fue usada en diversos contextos. Como ya vimos, unos mojones fueron colocados en el límite o zona fronteriza del estado (Sarmiento 1965: 255, 264 [1572: Caps. 50, 62]; Garcilaso 1991: 466 [1609: Lib. 7, Cap. 20]; Murúa 1962-64: 100-101 [1590: Lib. 1, Cap. 37]). Hay, además, muchas otras descripciones de mojones de frontera o zonas fronterizas, y de otros relacionados con el estado (Bandera 1904: 201 [1557]; Cobo 1964, II: 107 [1653: Lib. 12, Cap. 22]; Sarmiento 1965: 274 [1572: Cap. 69]; Murúa 1962-64: 60-61 [1590: Lib. 1, Cap. 25]; Guamán Poma 1980a: 91, 93, 117, 125, 127, 139, 325 [1613: fols. 111, 114, 139, 148, 150, 160 (162), 353 (355)].

El mojón no aparece sólo en las descripciones relacionadas con la frontera o el estado, sino con varios tipos o niveles de unidades administrativas o regionales. Por ejemplo, hay descripciones de unos relacionados con los “suyus”,⁷ con provincias de diversas escalas⁸ o con distritos o pueblos.⁹ Pero los mojones no sólo eran

7 Véase Molina (1959: 140 [1573]), Guamán Poma (1980a: 129, 131 [1613: fols. 152, 154]) y Santillán (1968: 105 [1563: no. 9]).

8 Sobre este punto véase Las Casas (1967: 594 [1561: Cap. 254]); Cobo (1964, II: 122 [1653: Lib. 12, cap. 29]); Sarmiento (1965: 243, 246, 254-55 [1572: Caps. 38, 40, 49]); Garcilaso (1991: 166, 173-74, 259, 282 [1609: Lib. 3, Caps. 11 y 14; Lib. 5, Caps. 3, 14]); Polo de Ondegardo (1916, III: 87-88, 90 [1571]; 1917, IV: 79, 80, 81, 155 [1571]); Guamán Poma (1980a: 125, 325 [1613: fols. 148, 353 [355]]); Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1968: 298 [c. 1613]).

9 Véase Cobo (1964, II: 24 [1653: Lib. 11, Cap. 8]), Guamán Poma (1980a: 127 [1613: fol. 150]), Las Casas (1967: 594 [1561: Cap. 254]), Jiménez de la Espada, ed. (1965, II: 205, 228 [1881-97]), Polo de Ondegardo (1916, III: 184 [1571]; 1917, IV: 79 [1571]), Guamán Poma (1980a: 994 [1613: fol. 1074 [1084]]), Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1968: 291 [c. 1613]).

colocados para señalar los límites del territorio estatal o administrativo-regionales, sino también para marcar los linderos de chacras o campos cultivados.¹⁰ “Las chacras de los incas”, los campos destinados al uso estatal en provincias y pueblos, también eran delimitados con mojones.¹¹ Otros estaban relacionados con el riego de los campos,¹² dividían los pastizales¹³ o demarcaban cotos de caza.¹⁴

La palabra “mojón” tenía otros significados, fuera de piedra de demarcación o de límite. Como registra el diccionario de Lira, también se llamaba así a las pilas de piedras que indican la dirección.¹⁵ Igual nombre tenía la piedra que indicaba una huaca.¹⁶ Por último, las columnas de piedra usadas para observar el movimiento de la luna y establecer los meses del calendario también recibían dicha denominación.¹⁷

Como vemos, el “mojón” no se refería sólo a un hito, es decir, a las fronteras del estado, sino a las piedras o pilas de ellas que señalaban un límite o distinción de varias cosas, o que servían como marca. Podemos suponer que los incas tenían un único concepto de “sayhua” que abarcaba todos los diferentes tipos de mojones, sin considerarlos sustancialmente distintos.¹⁸

Murúa (1962-64: 53-54 [1590: Lib. 2, Cap. 10]) y Guamán Poma (1980a: 325 [1613: fol. 353 [355]]) sugieren que Túpac Inca Yupanqui estableció todos los límites domésticos con un programa unificador. En sus descripciones es evidente que el mojón estaba relacionado no sólo con los límites del estado o de varios grupos, sino también con muchas otras cosas más. En otro lugar Guamán Poma describe brevemente (1980a: 91 [1613: fol. 111]) cómo Túpac Inca Yupanqui delimitó con mojones los “reinos” y pastos, campos cultivados y cotos de caza que

10 Consúltense Bandera (1904: 208 [1557]), Cobo (1964, II: 117, 120 [1653: Lib. 12, Caps. 26 y 28]) y Guamán Poma (1980a: 93, 223, 810, 847, 898 [1613: fols. 114, 249 [151], 864 [878], 904 [918], 963 [977]).

11 Véase Murúa (1962-64: 91-92 [1590: Lib. 2, Cap. 23]) y Polo de Ondegardo (1917, IV: 70-71 [1571]).

12 Véase Bandera (1904: 208 [1557]).

13 Véase Cobo (1964, II: 122 [1653: Lib. 12, Cap. 29]), Polo de Ondegardo (1916, III: 78, 87, 88 [1571]; 1917, IV: 79 [1571]), Guamán Poma (1980a: 91, 760, 898 [1613: fols. 111, 816 [830], 963 [977]).

14 Véase Cobo 1964, II: 123 [1653: Lib. 12, Cap. 29]), Polo de Ondegardo (1916, III: 78, 87, 88 [1571]; 1917, IV: 80 [1571]) y Guamán Poma (1980a: 93 [1613: fol. 114]).

15 Véase Cieza (1985a: 41, 61-62 [1553: 2a Pte., Caps. 15 y 21]) y Guamán Poma (1980a: 6, 327 [1613: fols 10-11, 355 [357]).

16 Véase Cobo (1964, II: 172, 173-74, 174, 175, 177, 185 [1653: Lib. 13, Caps. 13, 16]), Polo de Ondegardo (1917, IV: 11, 14, 17, 23 [1571]) y Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1968: 294 [c.1613]).

17 Véase Cobo (1964, II: 186 [1653: Lib. 13, Cap. 16]), Calancha (1974-81: 850 [1638: Lib. 2, Cap. 12]), Murúa (1962-64: 133 [1590: Lib. 2, Cap. 38]) y Polo de Ondegardo (1916, III: 16 [1571]; 1917, IV: 13-14, 41, 42 [1571]).

Según Polo (1916, III: 16 [1571]) y Murúa (1962-64: 133 [1590: Lib. 2, Cap. 38]), estas columnas que indicaban los meses se llamaban “sucanca”. Sus descripciones son casi idénticas.

18 Cieza de León es uno de los mejores cronistas de los Andes centrales de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, por alguna razón desconocida, su crónica sólo contiene dos referencias a los mojones. Por otra parte, Guamán Poma, cuya lengua materna era el quechua, se refiere a ellos en 22 párrafos, más que ningún otro cronista. Polo de Ondegardo, uno de los autores españoles que mejor conocía el mundo andino, también se refiere a los mojones en 20 párrafos.

había en el Tahuantinsuyo. Por otra parte, Bartolomé de Las Casas (1967: 594 [1561: Cap. 254] afirma que fue Pachacútec Inca Yupanqui, el predecesor de Túpac Inca, quien fijó los límites de las regiones y pueblos colocando mojones. Según Las Casas, los que marcaban los límites entre las provincias eran grandes y los que lo hacían entre pueblos eran pequeños. Damián de la Bandera (1904: 208 [1557]) sostiene que en los pueblos, el asistente de alcalde, llamado “micho” en quechua, conocía muy bien los límites del pueblo y los campos, y los administraba.

El “mojón de conquista”

Al examinar los significados de mojón, es necesario prestar atención a la expresión “mojón de conquista”. En el párrafo arriba citado en la sección “La frontera del sur”, Sarmiento de Gamboa (1965: 255 [1572: Cap. 50]) dice que al llegar por el sur al río Maule, Túpac Inca Yupanqui colocó un mojón como “término y mojones de su conquista”. También por el norte, al llegar al río Ancasmayo, “puso mojones como fin e términos de la tierra que había conquistado” (Sarmiento 1965: 264 [1572: Cap. 62]). Garcilaso de la Vega (Garcilaso 1991: 466 [1609: Lib. 7, Cap. 20]) asimismo escribe que “cesaron los Incas de Chile de sus conquistas ... pusieron sus términos y mojones”. Hay una descripción parecida en las *Relaciones geográficas de Indias*:

“E que los dichos antiguos valientes, que iban buscando tierras y ganándolas en sus guerras, amojonaban con unas piedras diferenciadas de las otras ...” (Jiménez de la Espada, ed., 1965, I: 169 [1881-97]).

En otro lugar Sarmiento (1965: 243 [1572: Cap. 38]) señala lo siguiente:

“Y al Capac Yupanguí le mandó [Pachacútec] expresamente que llegase con aquella gente conquistando hasta una provincia llamada Yanamayo, términos de la nación de los Hatunguayllas, y que allí pusiese sus mojones, y que por ninguna cosa pase adelante, sino que, conquistando hasta allí, se volviese al Cuzco dejando en las tales tierras bastante guarnición, y que por los caminos dejase puestos postas de media a media legua, a que ellos llaman chasquis, por los cuales le avisase por días de lo que sucedía e iba haciendo”.

Las descripciones de mojones que pueden interpretarse en el mismo sentido aparecen en Sarmiento (1965: 246 [1572: Cap. 40] y Murúa (1962-64: 60-61 [1590: Lib. 1, Cap. 25]).

Los mojones de conquista se iban colocados mientras el Tahuantinsuyo se expandía. También se les colocó cuando los incas invadieron y ocuparon el Cuzco. Sarmiento (Sarmiento 1965: 217 [1572: Cap. 13]) anotó que:

“Desde el cual asiento Mango Capac vido un mojón de piedra que estaba cerca del sitio donde agora está el monasterio de Santo Domingo del Cuzco ... Y mostrábele el mojón dicho: “¡Ve allá volando (porque dicen le habían nacido unas alas), y sentándote allí toma posesión en el mismo asiento donde parece aquel mojón, porque nosotros iremos luego a poblar y vivir!”. Ayar Auca, oídas las palabras de su hermano, levantóse sobre sus alas y fué al dicho lugar que Mango Capac le mandaba, y sentándose allí luego se convirtió en piedra y quedó hecho mojón de posesión, que en la lengua

antigua de este valle se llama cozco, de donde le quedó el nombre del Cuzco al tal sitio hasta hoy”.

Es posible que estos “mojones de conquista” de hecho marcasen la frontera del Tahuantinsuyo en cada etapa. Sin embargo, las descripciones citadas nos dan la impresión de que se les colocaba no tanto para marcar el territorio asegurado por el Tahuantinsuyo, como para indicar hasta dónde habían avanzado o llegado en determinada etapa o momento del proyecto de “conquista”. Ya señalamos, al examinar las descripciones de la frontera meridional del Tahuantinsuyo, la posibilidad de que el mojón colocado en el río Maule no haya marcado el dominio sustancial del Inca. Suponemos que colocar un mojón no siempre significaba que la zona estaba asegurada como territorio estatal.

La ceremonia y la reconfirmación de mojón

Como ya vimos, se colocaban mojones para marcar diversas distinciones. Una vez colocados, no siempre quedaban sin cuidado. Como se ve en la descripción de Murúa (1962-64: 53-54 [1590: Lib. 2, Cap. 10]), había guardias que los cuidaban. Según Damián de la Bandera (1904: 208 [1557]), éstos se llamaban “micho”. La cita de las *Relaciones geográficas* que vimos en la sección anterior aparece en el siguiente contexto:

“Y en cuanto a los ritos y adoraciones que tuvieron antiguamente antes del Inca y después que los sujetó, dijeron questo es cierto que tienen noticia que sus antepasados decían que ellos habían procedido y salido de cuevas y lagunas y fuentes y cerros, y que les decían que adorasen al hacedor de los hombres y de la tierra y del cielo y de las aguas y cerros y demás cosas; e que los dichos antiguos valientes, que iban buscando tierras y ganándolas en sus guerras, amojonaban con unas piedras diferenciadas de las otras y mandaban a sus sucesores que de allí tuviesen memoria de ellos, porque ganaron aquella tierra, y puestos allí, adorasen al hacedor de todas las cosas; así lo hacían, hasta que el Inca los sujetó y hizo averiguación a que adoraban antes que él viniese, y hallando esto, les mandó que adorasen por señor al sol, que era su padre, y a la luna, que era su madre; y que asimismo prosiguiesen en adorar a las piedras que pusieron sus antepasados, para que fuesen medianeras con el sol en todos sus buenos subcesos; y les dio orden de sacrificar niños e niñas y corderos y conejos de la tierra y figuras de hombres de oro e plata, y chaquira y otras cosas...” (Jiménez de la Espada, ed., 1965, I: 169 [1881-97]).

Esta descripción nos permite suponer que se utilizaba al mojón no sólo como una señal de un límite territorial, sino también como un monumento al cual se veneraba en general. Además, no se limitaban a venerar al mojón, sino que también se le consagraban ceremonias con sacrificios. Estas ceremonias se repetían para conservar la memoria y reconfirmar los hechos ancestrales. Sobre este punto, Guamán Poma (1980a: 223 [1613: fol. 249 (251)]) dice lo siguiente:

“Este mes [Ivlio, Chacra Conacuy] primero comiendan a sembrar la comida en los Andes y entran los nubes a la cierra y limpian las chacaras y lleuan estiércoles y amojonan cada uno lo que es suyo desde su antepasado y de sus padres”.

César Fonseca Martel hizo la siguiente descripción de los ritos relacionados con las chacras de papa, en la década de 1960 y comienzos de la de 1970:

“La ceremonia de mayor importancia en el cultivo de papas es el *chacra-manay*, que se llevó a cabo en algunas comunidades el dos de febrero (La Candelaria) y en otras, el Miércoles de Ceniza. El propósito es la confirmación ceremonial o simbólica por la comunidad del derecho de los comuneros al acceso a las tierras del *manay* que han venido heredando de padres a hijos.

La fiesta del *chacra-manay* empieza con el recorrido de los Campos por los linderos de la comunidad, quienes colocan en su recorrido cruces y flores en las pianas o mojones en actitud de confirmación simbólica del territorio de la comunidad. Las autoridades y varayos mayores, acompañados de sus alguaciles y “wajes”, se reúnen en las primeras horas del día en el *chacra-yupanacuy* de la parte alta del “turno”, o sea, en la sub-zona donde siembran la *jalka-papa*. Rezan y mascan coca al pie de una piana. Empiezan a bajar, a veces se detienen junto al “dueño” de la parcela para mascar coca por breves minutos y continúan bajando. Los principales tiran unas piedrecitas repitiendo los nombres de los poseedores de las parcelas. A medio día, para el *chaupi-jamay*, vuelven a reunirse en la parte baja del “turno”, en la sub-zona de la *kechwa-papa*, donde beben abundante chicha y aguardiente. Por la tarde regresan bailando a la *marka*” (Fonseca Martel 1973: 96-97).

Por supuesto, no podemos suponer que los incas practicaban la misma costumbre y cultura que hoy observamos. Sin embargo, tampoco podemos negar que en dicha cita aparece un mismo significado y carácter del mojón, que debía ser reconfirmado a su debido tiempo.

Las visitas del reino por cada rey Inca y la reconfirmación de los mojones

Las visitas del reino

Los cronistas que registran las obras y hechos de los reyes Incas nos dejaron los detalles de las visitas que hacían a su reino, en particular las de tres de ellos: Pachacútec, Túpac Inca Yupanqui y Huayna Cápac. En algunos casos, las visitas eran expediciones militares para ganar nuevos territorios, pero en la mayoría de ellos se visitaba zonas que ya estaban bajo el dominio de Tahuantinsuyo desde el reinado del monarca anterior. Los tres reyes mencionados inspeccionaban su reino con frecuencia. En cuanto terminaba la ceremonia y la fiesta de entronización, el rey partía a visitar su reino:

“Guaynacapa avía mandado parecer de sí a los principales señores de los naturales de las provincias; y estando su Corte llena dellos, tomó por mujer a su hermana Chimbo Ocllo y por ello se hizieron grandes fiestas, dexando los lloros que por la muerte de Topa Ynga se hazían. Y acabadas, mandó que saliesen con él hasta çinquenta mill hombres de guerra, con los quales quería yr acompañado para visitar las provincias de su reyno. Como lo mandó se puso por obra y salió del Cuzco con más ponpa y autoridad que sacó su padre ...” (Cieza 1985a: 181 [1553: 2a Pte. , Cap. 63]).

Franklin Pease (1992a: 111) preparó un cuadro de las visitas realizadas por tres de los Incas —Pachacútec, Túpac Inca Yupanqui y Huayna Cápac— en base a las

crónicas de Cieza, Sarmiento, Cabello Balboa y Garcilaso (véase el cuadro 1). Éste nos muestra con claridad que los tres visitaron ampliamente su reino. Las descripciones de los cuatro cronistas no siempre coinciden en los detalles, aunque sí en que cada uno visitó casi todos los cuatro suyus del Tahuantinsuyo.¹⁹ La descripción que Cieza hace de las visitas no siempre coincide con lo que aparece en el cuadro 1 de Pease, ya que en realidad es más rica en detalles. El cuadro 2 registra todos los viajes mencionados por Cieza. Éste nos muestra la municiosidad con la que tres Incas visitaron su país. También se ve con más claridad que ellos recorrían nuevamente las zonas que sus predecesores ya habían recorrido. Además de las visitas reales, los reyes incas también mandaron hacer que sus capitanes realizaran inspecciones. El otro cuadro con las visitas realizadas por estos tres Incas fue elaborado en base a la crónica de Cobo (cuadro 3) y muestra que ellas tenían una misma naturaleza.

Como vemos, si bien las crónicas no coinciden en los detalles, sí nos permiten deducir que los Incas visitaban sus reinos extensamente, esperando repetir las visitas de sus predecesores, como en realidad lo hacían.

La reconfirmación de los mojones por los reyes incas

No es errado suponer que uno de los objetivos de estas visitas era colocar mojones y reconfirmar *in situ* diversos tipos de linderos. Los cronistas mencionan la reconfirmación de límites y mojones efectuada por Túpac Inca Yupanqui. Ya vimos las descripciones de Murúa (1962-64: 53-54 [1590: Lib. 2, Cap. 10]) y Felipe Guamán Poma de Ayala (Guamán Poma 1980a: 325 [1613: fol. 353 (355)]). En otro lugar este último dice lo siguiente:²⁰

“Y [el décimo Inca Túpac Inca Yupanqui] mandó mojonar todos los mojones destos rreynos de los pastos y chacaras [sementerías] y montes y rreduzir pueblos. Y honrraua a los grandes señores y hazía mucha merced y mucha limosna. Y mandaua guardar las dichas hordenansas antiguas y después por ella hizo otras hordenansas. Y comensó hazer su hazienda y comunidad y depócitos con mucha horden, qüenta y quipo en todo el rreyno” (Guamán Poma 1980a: 91 [1613: fol. 111]; una descripción casi idéntica aparece en Guamán Poma 1980a: 847 [1613: fol. 904 (918)]).

“Y su marido dexó hordenansas y gouierno y mojonó y murió su marido de puro uiejo” (Guamán Poma 1980a: 117 [1613: fol. 139]).

Llama la atención el hecho de que en la segunda cita, Guamán Poma trate la política del rey Inca y la colocación de mojón en una misma línea.

No sólo Túpac Inca Yupanqui, sino también Huayna Cápac, su sucesor, repitió la reconfirmación de los mojones y el re-establecimiento de los límites. Guamán Poma hizo una breve descripción:

19 El cuadro 1 incluye, en cursiva, los registros que indican los lugares visitados por más de dos reyes Incas.

20 Al referirse a Cuci Uanan Chire, hijo de Lloque Yupanqui, el tercer Inca y tercer capitán de Pachacútec, Guamán Poma (1980a: 127 [1613: fol. 150]) dice: “Y acá se acauaron estos dichos capitanes y dejaron amojonado todas las tierras de su destrito, el cual rreynaua su padre y de los demás...”.

“Ydeficó [el undécimo Inca Huayna Cápac] muchas ciudades y uillas, aldeas y pueblos de yndios. Y mojonó las tierras que dejó su padre” (Guamán Poma 1980a: 93 [1613: fol. 114]).

Cieza también refiere la reconfirmación de los límites por Huayna Cápac:

“Por donde pasava mandava edeficar tanbos y plaças, dando con su mano la traça; repartió los términos a muchas provinçias y límite conoçido para que, por aventajallo, no viniesen a las manos” (Cieza 1985a: 182 [1553: 2a Pte., Cap. 63]).

Murúa refiere la reconfirmación de territorio hecha por Huayna Cápac, dando el ejemplo concreto de los uros que vivían en el Lago Titicaca:

“[Huayna Cápac] Vissitó el templo de La Laguna de Titicaca, donde hizo infinitos sacrificios a los ydolos de todos géneros Y concludo con esto dió horden como viuiesen los uros en las lagunas dándoles términos y señalándoles límites, por evitar las diferencias y disensiones que entre ellos ordinariamente hauía sobre las pescas, mandando que ninguno se entremetiese a pescar en el término del otro” (Murúa 1962-64: 78 [1590: Lib. 1, Cap. 30]).²¹

Como hemos visto, los reyes incas establecían nuevos linderos al mismo tiempo que reconfirmaban los tradicionales o establecidos por su antecesor. Además, la descripción citada de Guamán Poma sugiere la importancia que la colocación y reconfirmación de los límites tenía en su política.

Las visitas del reino de los reyes Incas y las fiestas

Según Cieza de León, las visitas hechas por los tres reyes Incas (Pachacútec y sus dos sucesores) iban acompañadas de fiestas. En las descripciones de Cieza, la palabra “fiesta” aparece dieciséis veces. Fuera de estos tres casos: las fiestas de la entronización de Pachacútec (Cieza 1985a: 135 [1553: 2a Pte., Cap. 46]), la descripción general de las fiestas en el Cuzco (Cieza 1985a: 146 [1553: 2a Pte., Cap. 50]) y las del nacimiento de Huayna Cápac (Cieza 1985a: 164 [1553: 2a Pte., Cap. 57]), las que se mencionan en trece párrafos fueron celebradas justo antes o después de las visitas reales, o en el trayecto.

Cieza dice lo siguiente de la fiesta que precedió la expedición hacia el oeste, dirigida personalmente por Pachacútec:

“Como ya por mandado de Ynga Yupangue se oviese juntado cantidad de más de quarenta mill hombres, junto a la piedra de la guerra se hizo alarde y nonbró capitanes, haçiendo fiestas y borracheras; y estando adereçado, salió del Cuzco en andas ricas de oro y pedrería, yendo a la redonda dél su guarda con alavardas y hachas y otras armas; junto a él yvan los señores y mostrava más valor y autoridad este rey que todos los pasados suyos” (Cieza 1985a: 137 [1553: 2a Pte., Cap. 47]).

Cieza también dejó una vívida descripción de la fiesta celebrada cuando el mismo Pachacútec mandó a los capitanes que enviaran tropas al oeste:

21 En la crónica de Cieza (1985a: 71-72 [1553: 2a Pte., Cap. 24]) tenemos otro ejemplo del establecimiento de los límites de grupos étnicos por parte del Inca, aunque no se especifica de quién se trata.

“... como se hallase tan poderoso, el rey Ynga mandó hazer llamamiento de jente por-que quería començar otra guerra más ynportante que las pasadas; y cunpliendo su mandado, acudieron muchos prencipales con gran número de jente armada con las armas aquellos usan, que son hondas, hachas, macanas, ayillos y dardos y lanças pocas. Como se juntaron, mandó hazerles convites y fiestas y por alegrarlos cada día salía con nuevo traje e vestido, tal qual tenía la naçion que aquel día quería honrar; y pasado, se ponía de otro, conforme a lo que tenían los que eran llamados al conbite y borrachera; con esto holgávanse tanto quanto aquí se puede encareçer. Quando hazían estos grandes vayles, çercava la gran plaça del Cuzco una maroma de oro que se avía mandado hazer de lo mucho que tributavan las comarcas, tan grande como en lo de atrás tengo dicho, y otra grandeza mayor de bultos y antiguallas” (Cieza 1985: 142 [1553: 2a Pte., Cap. 49]).²²

Por otra parte, casi siempre se celebraban fiestas al volver al Cuzco de estas visitas:

“... y puesta en su señorío toda la más de la gran comarca del Collao, [Pachacútec Inca Yupanqui] se volvió a la çibdad del Cuzco con gran triunfo, adonde mandó, luego que en ella entró, hazer grandes fiestas a su usança; y vinieron de las más provinçias a le hazer reverençia con grandes presentes y los gobernadores y delegados suyos tenían gran cuyda[do] de cunplir en todo su mandamiento” (Cieza 1985a: 151-52 [1553: 2a Pte., Cap. 52]).

Cieza describió otras cinco fiestas más, celebradas al retornar los reyes Incas al Cuzco de sus visitas (Cieza 1985a: 141, 160, 175, 176, 184 [1553: 2a Pte., Caps. 48, 56, 60, 61, 63]). También se celebró una fiesta al regresar Huayna Cápac a Quito de una visita (Cieza 1985a: 191 [1553: 2a Pte., Cap. 65]).

Contamos con algunos casos de fiestas celebradas en el transcurso de las visitas. Hay dos referencias a las fiestas celebradas en Pachacamac (Cieza 1985a: 171, 193 [1553: 2a Pte., Caps. 59, 66]). Durante la expedición de Túpac Inca Yupanqui al Collao, se celebró una fiesta en Chucuito (Cieza 1985a: 176-77 [1553: 2a Pte., Cap. 61]). Por supuesto que esto se hizo con la participación de los pobladores locales.

Cieza de León describe más que nadie las fiestas relacionadas con las visitas de los reyes Incas. No he podido examinar todas las crónicas de otros autores, pero este interés por las fiestas es obviamente uno de los elementos característicos de Cieza. Sin embargo, otros cronistas también dejaron referencias a las fiestas relacionadas con estas visitas (Santillán 1968: 105 [1563: No. 9]; Garcilaso 1991: 156, 161, 353, 502 [1609: Lib. 3, Caps. 7 y 9, Lib. 6, Cap. 12, Lib. 8, Cap. 5]). Por otra parte, Guamán Poma describe a Túpac Inca Yupanqui como sigue:

“[El décimo Inca Túpac Inca Yupanqui vivía en] ... pas y amigo con los prencipales y caualleros y amigo de fiestas y uanquetes ...” (Guamán Poma 1980a: 91 [1613: fol. 111]).

22 Cieza hizo otras tres descripciones de las fiestas celebradas al iniciarse las visitas reales (1985a: 160, 176, 181 [1553: 2a Pte., Caps. 56, 61, 63]).

Así, por lo menos según Cieza de León, las visitas de los reinos hechas por tres reyes incas comenzaban y terminaban con las fiestas cuyos invitados, los *curacas* y sus parientes, eran de varias provincias y grupos étnicos. Es de imaginar que en el trayecto también se celebraban frecuentes fiestas en las cuales participaban los pobladores locales. Es de suponer que no eran simples banquetes, sino que les precedían ceremonias y sacrificios.

Epílogo: "El Tahuantinsuyo de cada rey Inca"

En el Tahuantinsuyo, las fronteras y otros límites estaban indicados por lo que en español se llama "mojón" y en quechua "sayhua". Su colocación no establecía el límite por sí solo, ni hacía que el dominio del rey Inca fuese permanente y efectivo. Su reconfirmación era lo que hacía que el límite indicado fuera efectivo por cierto tiempo. La colocación y reconfirmación de los mojones tenía cierta función importante en el dominio de los tres reyes incas arriba señalados. Cada uno necesitaba reconfirmar los que fueron colocados o reconfirmados por su predecesor. Por este motivo, entre otros, visitaban minuciosamente todos sus reinos.

La visita del rey inca estaba acompañada tanto por la reconfirmación de los mojones como de fiestas con los *curacas* de los grupos étnicos que conformaban el estado. Los reyes Incas les invitaban a grandes fiestas que a menudo duraban largo tiempo, justo antes y después de la visita, y probablemente también en el camino. Cieza sugiere la íntima relación existente entre visita y fiesta. La reconfirmación de los mojones a su vez reconfirmaba las relaciones sociales entre el rey Inca y los *curacas* de los grupos (étnicos).

El grupo (étnico) cuyo límite territorial estaba delimitado por mojones es el "suyu" (Kumai 1998: 87). La colocación y la reconfirmación de los mojones por el rey Inca significaba la reconfirmación del mismo. Y el hecho de que sucesivos reyes Incas los colocaran o reconfirmaran muestra que el Tahuantinsuyo era el "suyu de cada rey Inca" y "el Tahuantinsuyo de cada rey Inca".²³

23 Como hemos indicado en otro artículo (Kumai 1998: 87), "suyu" es un concepto aplicable a grupos, territorios y campos de varios tipos, al igual que el mojón.

Sobre "el Tahuantinsuyo de cada rey Inca", véase también Conrad y Demarest (1984).

Cuadro 1
 Visitas del reino de los reyes Incas (Pease 1992a: 111)

Cieza de León (1967[1553])

PACHACÚTEC

- 1) Chancas (p. 152)
- 2) Andahuaylas, Guamanga, Jauja (regreso por Vilcas) (pp. 156-61)
- 3) Collao (p. 172)
- 4) Condesuyos (p. 176)

TÚPAC INCA

- 1) *Collao* (p. 181)
- 2) *Chinchaysuyu*: Jauja, Cajamarca, Bracamoros, Paltas, Guancabamba, Cañares, Tumbes (pp. 187-194), regreso por Pachacamac, Chinchay Huarco (p. 198)
- 3) *Collao-Chile* (p. 203)

HUAYNA CÁPAC

- 1) Visita a *Jaquijahuana* y *Andahuaylas*, Soras y Lucanas (p. 209)
 - 2) *Collao* (p. 210) [Tucumán-Chile: 211-12]
 - 3) Quito (p. 213) [Guancapchupachos: 216], Chachapoyas y *Cajamarca*, Tomebamba, Furuaes, Riobamba, Latacunga, Quito, Otavalo, Cayampi, Cochisqui Pifo (p. 226), Caranqui (pp. 226-27)
-

Sarmiento de Gamboa (1965[1572])

PACHACÚTEC

- 1) Chancas (p. 169), Ayarmacas (p. 182), Ollantaytambo
- 2) Collasuyu (p. 188)
- 3) Cuntisuyu (p. 190)
- 4) Chinchaysuyo (p. 192): Guamanga, Guaylas, Cajamarca
- 5) Collasuyu (hasta Chichas y Chuyes) (p. 202)

TÚPAC INCA (con Pachacútec)

- 1) *Chinchaysuyu*, Quichuas, Angaraes, Jauja, Guaylas, Chachapoyas, Chimú (pp. 210-12)
- 2) Tumipampa-islas del mar (pp. 213-17)

TÚPAC INCA

- 1) *Antisuyu* (p. 222)
- 2) *Collasuyu* (p. 225)
- 3) *Chile* (p. 226)
- 4) *Chachapoyas* (p. 226)

HUAYNA CÁPAC

- 1) *Chachapoyas* (p. 239)
 - 2) *Collasuyu*: Charcas, Chile (p. 240)
 - 3) *Antisuyu-Collao-Cochabamba* (p. 240)
 - 4) Quito: Pasto, *Tumipampa*, Caranqui, Cochisque, Angasmayo, Otavalo (pp. 241-43)
 - 5) *Chiriguanos* (p. 248)
 - 6) Quito: Pasto, Guancavilcas, Puna, Quito (enfermedad) (pp. 249 y ss.)
-

Cuadro 1 (continuación)

Cabello Valboa (1951[1586])

PACHACÚTEC

- 1) Chancas y Soras (p. 303)
- 2) Collao (p. 306)
- 3) Chinchaysuyu (p. 312): Parcos, Vilcabamba, Guacras, Guánuco, Chachapoyas, Chimor, Cajamarca (pp. 313-17)

TÚPAC INCA (con Pachacútec)

- 1) *Chinchaysuyu* (de Cajamarca: Jauja) (p. 314), Guaylas, *Cajamarca*, *Chimor*, Quito, mar (pp. 319 y sigts.)

HUAYNA CÁPAC

- 1) *Cajamarca* (p. 361)
 - 2) *Collao* (p. 362), Cochabamba (p. 362)
 - 3) *Quito*, Tumipampa (p. 363)
 - Desde Quito: a) Carangas, Pasto (pp. 362-64)
 - b) [pide gente al Collao (p. 368)] Cochisqui
 - c) [manda a un capitán (Yasco) a Chiriguanos (p. 384)]
 - d) "llegando sobre las riberas de un río (Angasmayo) sin pensarlo torció su camino sobre la mano izquierda" = Yasqual, Ancuba, Canizara, Paquimango... "boluio el rostro hacia el sur y fue cercado por bárbaros..." (p. 385), luego va al mar (oeste) (p. 392), finalmente al este, a Tumipampa, donde muere.
-

Garcilaso de la Vega (1960-63 [1609])

PACHACÚTEC (Inca Yupanqui)

- 1) Huancas (p. 206), Tarma, Pumpu, Huarpas, Piscobamba, Conchuco, Huamachuco, Cajamarca, Yauyos, Cuzco
- 2) Nazca, Chincha, Pachacamac, Rímac, Chimú (pp. 215-36)
- 3) Los Antis, al oriente del Cuzco (p. 266): Amarumayu, Musu (Mojos), Chiriguanas
- 4) Chile (p. 273)

TÚPAC INCA (con Huayna Cápac)

- 1) Chachapoyas (p. 291), Cañari (p. 297), Tumipampa (p. 297), Quito

HUAYNA CÁPAC

- 1) *Quito: Chimú, Quito*, Tumbes (p. 335)
 - 2) *Chile* (p. 337)
 - 3) Puná [matanza de sus capitanes] (pp. 337-39)
 - 4) *Chachapoyas* (p. 340)
 - 5) Puerto Viejo [salvajes desnudos] (p. 434)
 - 6) Caranquis (p. 347)
-

Cuadro 2
 Visitas del reino de los reyes Incas (Cieza 1985a [1553])

VIRACOCCHA

- 1) Collao. (Cap. 42-43)

PACHACÚTEC

- 1) Apurima, Curaguaxi, Cochacaxa, Curanba, Andaguailas; Soras, Bilcas; Cuzco. (Cap. 47) capitán a Condesuyo: Pomatambo.
Tipa Basco a Collao (Chucuito) (Cap. 48)
- 2) Por Lloque Yupangue y Copa Yupangue: Andaguailas, Vilcas, Guamanga, Açangaro, Parcos, Picoy, Acos; Xauxa (Guanca), Bonbón, Tarama (Cap. 49-50)
- 3) Ayavire, Collao: Omasuyo, Horuro, Asillo, Asángaro, Titicaca, Isla del Sol, Cuzco (Cap. 52)
- 4) Condesuyos: Yanaguaras, Chunbibilcas, Cuzco (Cap. 53)
- 5) Antisuyo: Marcapata, Cuzco (Cap. 53)

TÚPAC INCA

- 1) Collao: Canches, Canas, Pucará, Chucuito, Cuzco (Cap. 55-56)
- 2) Chinchaysuyo: Vilcas, Xauxa, Bonbón, Yauyo, Tarama, Apurímac; Guanaco, Chachapoyas, Caxamarca; (Perú, costa norte) Bracamoros; Paltas, Guancabanba, Caxas, Ayavaca; Cañar, Tomebamba; Ticicanbe, Cayanbe, Puraures, Latacunga (Llacta Cunga), Quito (Cap. 57-58)
- 3) Yuncas: Túnbez, Chimo, Parmonguilla [Paramonga], Pachacamac, Xauxa, Cuzco (Cap. 59)
- 4) Condesuyu: Guaytara (Huaytara), Nazca, Yca, Chincha, Guarco (Cañete) (Cap. 60)
- 5) Collao: Canas, Canchez; Chuquito, Titicaca, Paria [Oruro-Sucre], Charcas; Chile, Río Maure, Cuzco (Cap. 61)
- 6) Antisuyo (Cap. 61)

HUAYNA CÁPAC

- 1) Xaquixaguana, Andaguaylas, Soras, Lucanas (Cap. 63)
 - 2) Collao: Islas de Titicaca, Chuquiabo, Charcas, Chinchas, Villa de Plata (capitán a Tuqumán, Chiriguanaes), Chile (Cap. 63)
 - 3) Quito: Bilcas, Xauxa, Bonbón, Caxamarca, Guancachupachos, Chachapoyas, Caxas, Yabaca (Ayabaca), Guancabanba (Uncabamba), Bracamoros, (capitán a Guayaquil, Puerto Viejo, Collique), Cañares, Tomebanba, Purúa, Riobanba, Mocha, Latacunga, Quito (Cap. 64-65)
 - 4) Llanos: Puerto Viejo, Guayaquil, Yungas, Túnbez, Chimo, Guañape, Guarmey, Gua[u]ra, Lima, Pachacama, [Chincha] (Cap. 66)
 - 5) Quito: Guamavacones, río Angasmayo (Cap. 66). Carangue, Otavalo, Cayanbi, Cochesquí, Apipo, Río Angasmayo, Pastos, Quito (Cap. 67-68)
-

Cuadro 3
 Visitas del reino de los reyes Incas (Cobo 1979 [1653])

PACHACÚTEC (Lib. 2, Cap. 12-13)

- 1) Cuzco, Yucay, Tambo, Ambaybamba, Chuquichaca, Cocospata, Vitcos, Vilcabamba.
- 2) Chancas.
- 3) Chinchaysuyu: Vilcas, Soras y Lucanas, Guamanga (Chocorbo, Angará, Parinacocha), Huanca (Jauja), Guarochirí, Canta, Tarama, Chinchacocha, Cajatambo, Bonbón, Conchucos, Cajamarca, Tumibamba.
- 4) Condesuyo: Arequipa (Tarapaca a Hacarí), Lima (Nasca, Ica, Pisco, Chunchanga, Humay, Chinchá, Huarco, Lunaguaná, Mala, Chilca, Pachacama, Límac, Chancay, Guaura, La Barranca), Chimo.
- 5) Collasuyu: Lulucache, Vilcanota, Colla (Ayavire, Pucará), Lupaca (Chucuito), Pacasa, Paucarcolla, Asángaro, Omasuyo, Islas de Titicaca, Tiaguanaco, Copacabana, Tiquina.

TÚPAC INCA YUPANQUI (Lib. 2, Cap. 14-15)

- 1) Antisuyu: Chuncho, Mojo.
- 2) Paucartambo, Collao: Chungara.
- 3) Chinchaysuyu: (por los llanos) Quito (por la sierra), Cañares, Chachapoyas, Cuzco.
- 4) Collasuyu: Chucuito, Isla de Titicaca, Tiaguanaco, Carangas, Paria, Cochabamba, Amparaes, Charcas, Oroncota, Capitanes a Chile: Lipes, Guasco, Coquimbo, Valle de Mapocho, Araucanos, río Maule.
- 5) Chinchaysuyu (4 años): Yanayacu, Vilcas, Jauja, Quito, Tumbes.

HUAYNA CÁPAC (Lib. 2, Caps. 16-17)

- 1) Collao.
 - 2) Chinchaysuyu: Jauja, Chachapoyas, Cajamarca, Quito, Cuzco.
 - 3) Collasuyu: Chucuito, Tiaguanaco, Andes (Mojos, capitán a Chiriguanas), Cochabamba, Pocona, Templo de Titicaca, Chucuito, Cuzco.
 - 4) Quito: Tumibamba, Pasto, Cayambes, Carangues, Tumbes, Isla de Puna, Guayaquil, Tumibamba (Cuenca).
-

Bibliografía

Fuentes impresas

Bandera 1904 [1557].
 Betanzos 1987 [1551].
 Bibar 1966 [1558].
 Cabello Valboa 1951 [1586].
 Calancha 1974-81 [1638].
 Cieza de León 1967, 1985a [1553],
 1986a [1553].
 Cobo 1964 [1653], 1979 [1653].
 Garcilaso de la Vega 1960-63, 1991
 [1609].
 González Holguín 1989 [1608].
 Guamán Poma de Ayala 1980a [1613].
 Jiménez de la Espada, ed., 1965
 [1881-97].
 Las Casas 1967 [1561].
 Lira 1944.
 Mariño de Lobera 1960 [1580].
 Matienzo 1967 [1567].
 Molina (el cuzqueño) 1959 [1573].
 Murúa 1962-64 [1590].

Polo de Ondegardo 1916 [1571], 1917
 [1571].
 Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca-
 maygua 1968 [c. 1613].
 Santillán 1968 [1563].
 Santo Tomás 1951 [1560].
 Sarmiento de Gamboa 1965 [1572].
 Valdivia 1960 [1545].

Fuentes secundarias

Conrad y Demarest 1984.
 Dillehay y Gordon 1988.
 Dillehay y Netherly, eds., 1988.
 Fonseca Martel 1973.
 Hyslop 1984, 1988.
 Kumai 1996, 1998, 2000.
 Medina 1952 [1882].
 Pease G. Y. 1992a.
 Stehberg 1995.
 Urton 1990.
 Zuidema 1991 [1986].

R. Tom Zuidema
Universidad de Illinois
(Urbana-Champaign)

El espacio y el tiempo según Murúa y Guamán Poma

1. Prefacio. La naturaleza singular de la información de Murúa y Guamán Poma

El argumento que aquí presento forma parte del libro que vengo preparando sobre el calendario inca en el Cuzco. Tres cronistas (Betanzos, Polo de Ondegardo y uno Anónimo) nos permiten concluir que las diez *panacas* (*ayllus* nobles) que conformaban la organización del Cuzco, y otros dos grupos más del valle de la ciudad pero de rango inferior, tenían a su cargo obligaciones sociales, cada una en un mes específico, al servicio de toda la ciudad. Pero ni estos cronistas, ni los demás, pueden darnos información más precisa de cuál *panaca* o grupo estaba a cargo de cuál mes. Nos faltan descripciones que nos permitan llegar a conclusiones en este sentido. Pero las evidencias que los cronistas españoles nos permiten inspeccionar es sumamente dispersa, no obstante darnos muchas veces detalles cruciales sin querer. Una causa de esto podría haber sido que ellos —en particular después de que el tercer Concilio Limense publicase los “Errores” extractados de los escritos de Polo— no estaban dispuestos a describir, o no se les permitió averiguar ya, materiales “paganos” de importancia calendárica para una descripción espacio-temporal que alguna vez estuvo en el centro del interés intelectual precolombino del Cuzco.

Sin embargo, dos cronistas, el padre mercedario Martín de Murúa y el noble andino don Felipe Guamán Poma de Ayala, constituyen una excepción. Ellos presentan un material extraordinario y perceptivo que respalda el argumento de la relación entre el espacio del valle del Cuzco y el tiempo del año solar dedicado a la agricultura. Murúa explica en dos historias (enfaticando su condición mítica) por qué dos fiestas y sus fechas eran de especial importancia para dos grupos de personas, los nobles *initiandi* y las damas Iñaca, respectivamente. Él no dice a qué *panaca(s)* o *ayllu(s)* podrían haber pertenecido. Guamán Poma alude a las mismas historias pero en lugar de narrarlas presta especial atención a sus fiestas —el Cápac

Raymi alrededor de diciembre, y el Coya Raymi alrededor de septiembre— en el contexto de su descripción general del calendario y su papel general en la sociedad y el ritual.

Murúa y Guamán Poma mantuvieron un acceso a información genuina. Podemos preguntarnos por sus fuentes. Ellos no las revelan pero por lo menos el primero anotó algo que nos da cierta idea en este sentido. Murúa preparó dos versiones de su crónica, una fechada en 1590 (publicada en 1946, aunque posteriormente siguió haciéndole añadidos) y la otra en 1613 (publicada en 1962-64). Las dos historias aparecen en ambas versiones, pero con algunas reveladoras diferencias claramente motivadas por razones prácticas. Por ejemplo, las referencias calendáricas fueron suprimidas en la segunda versión. Ahora bien, sucede que Murúa reutilizó una vieja página de una copia de la primera versión como dorso de uno de los dibujos de la segunda (Murúa 1962-64: 141). En esa página escondida, fechada en 1596, aparece una carta dirigida al rey de España por los principales y curacas del Cuzco.¹ En ella se menciona que hacía unos cinco años, Murúa había escrito “una historia de nuestros antepassados los reyes yngas deste Reyno del Piru y de su gouierno, con otras muchas curiosidades”.² Los principales y curacas imploraban al rey que su historia fuese impresa porque ella celebraba “la memoria e nombre de los grandes señores”. Para la segunda versión Murúa obtuvo el permiso de la Iglesia y de su propia orden. Pareciera que inicialmente buscó el respaldo de los principales y *curacas* cuzqueños, y que a éstos les conviniere la inclusión de las referencias calendáricas. Murúa posteriormente pensó que era mejor excluir estos detalles y otros afines. Mientras que alguna vez los mitos habían sido significativos para la comprensión de la importancia social del calendario ritual, ahora iban a ser historias sin importancia, igual que los relatos románticos que él narra en capítulos posteriores.

2. Los mitos calendáricos de Murúa

En el presente artículo me concentraré en la contribución de Murúa. El manuscrito más antiguo (de 1590) está dividido en cuatro libros. El primero se ocupa de la historia dinástica, en primer lugar de los reyes Incas y después de las reinas. El segundo relata las historias de los capitanes que se hicieron famosos por sus hechos bélicos; de otro modo, nos dice Murúa, su presencia en la historia incaica no habría sido registrada. El tercer libro refiere el gobierno de los Incas y el cuarto a la riqueza de las ciudades coloniales. El manuscrito posterior (de 1613) fue reducido a tres libros condensando los dos primeros en uno solo, reduciendo algunos capítu-

1 El descubrimiento de esta página escondida fue obra del professor Tom Cummins, de la Universidad de Chicago. Le agradezco haberme permitido usar esta información.

2 En un reciente artículo sobre su descubrimiento del manuscrito original de la primera versión, Ossio (1998a, 1998b: 277), observa que aquí el nombre del autor fue escrito “Morúa” y no “Murúa”, como en la segunda versión. La primera forma, dice, coincide con la que aparece en la carta y la que usó Guamán Poma. Ella muestra cómo es que un quechua-hablante habría oído pronunciar el nombre. Por éstas y otras razones coincide con la opinión de Mendizábal (1963) de que “esta versión primigenia tiene un muy pronunciado sabor indígena”.

los y reemplazando otros. Ahora, cada reina es mencionada inmediatamente después de su marido en el libro primero, pero los capitanes permanecen juntos y figuran en este mismo libro después de los reyes y reinas.³ Da la impresión de que a Murúa le interesaban menos los vínculos entre los capitanes y la dinastía. El libro segundo tiene un carácter marcadamente ahistórico. Pachacútec Inca Yupanqui es movido de noveno rey a primer capitán; con todo, se trata de la misma persona, como veremos. Guamán Poma (1987: 138-40) siguió un procedimiento similar.

El primer mito

Primera versión, 1946, (Murúa 1946 [1590]: Lib. 2, Cap. 1)⁴

Del gran Pachacuti, primer infante y capitán, y de sus famosos hechos

- a) [...]
- b) El fuerte y valeroso *Inga Yupanqui*, que por otro nombre se decía *Pachacuti Inga Yupanqui*, fue Infante hijo del gran *Mangocápac*, el primer Rey que hubo en este Reino, y así fué este gran *Pachacuti* el primer infante y capitán y conquistador que hubo en este Reino; el cual conquistó toda la redonda de esta gran ciudad del Cuzco [sic]; hízose temer y llamar Señor...
- c) dicen que no fue tan valiente como cruel[, porque era de muy áspera condición, y el primero que mandó adorar *Guacas* y dio orden de cómo les habían de sacrificar, y las repartió y mandó las adorasen por todo el Reino]
- d) y quieren decir algunos, aunque fabulosamente, que fué la causa que en su tiempo de este valeroso capitán e infante *Pachacuti* [apareció] encima de esta ciudad donde llaman *Chetacaca*, y por otro nombre Sapi, una persona vestida de colorado, como parece en esta pintura [un dibujo que Murúa no incluye, RTZ]. Con una trompeta en la mano y un bordón en la otra;
- e) y que antes que pareciese había llovido mucho un mes arreo, sin cesar de noche ni de día, y temieron que se quería [re]volver la tierra, que ellos llaman *Pachacuti*
- f) y que esta persona había venido sobre el agua
- g) [...] que empieza cuatro leguas [\pm 24 kms] del Cuzco
- h) [allí] le salió [al encuentro] este infante, donde se conformaron,

3 Guamán Poma organiza sus materiales sobre la dinastía incaica en forma similar al primer manuscrito de Murúa: primero todos los reyes, luego las reinas, y por último los capitanes. En general podemos decir que ambos autores asignan a estos últimos un papel similar al que tienen las cabezas de las *panacas* en la descripción que Sarmiento hiciera de la historia dinástica. Pero Murúa y Guamán Poma no las mencionan, y sus listas de capitanes son bastante distintas de la de Sarmiento.

4 En la primera versión, Murúa trata los primeros dos mitos en dos capítulos, pero en la segunda en uno solo. Yo los divido en temas indicados con letras, colocando la misma según si un tema aparece o no en cada versión. La secuencia de los eventos en las segundas versiones no es siempre la misma que en las primeras. Por lo tanto, algunas letras pueden no estar en orden. Los temas faltantes en una versión se indican con tres puntos suspensivos entre corchetes. Los temas o partes correspondientes de la otra versión también figuran entre corchetes. Los agregados que hice para la comprensión del texto de Murúa asimismo figuran entre corchetes. Cuando ambas versiones son significativamente distintas en su redacción, coloqué estas partes entre corchetes en ambos casos.

- i) [Pachacútec] le pidió que no tocara la trompeta, porque temieron que, si la tocaba, se había de [re]volver la tierra, y que serían hermanos, y que no la tocó,
- j) y al cabo de ciertos días se volvió piedra, y a esa causa se llamó Pachacuti [...],
- k) que quiere decir volver la tierra
- l) y por otro nombre quitado y desheredado de lo suyo
- m) tuvo este infante y capitán grandes guerras y encuentros con sus enemigos, el cual salió con victoria como valeroso y esforzado capitán
- n) [y después ordenó muchas fiestas y sacrificios, e hizo que el año comenzase desde diciembre, que es cuando el sol llega a lo último de su curso, porque antes de que este infante gobernase comenzaba el año desde enero.]
- o) Y los instrumentos de que este fuerte capitán *Pachacuti Inga Yupangui* usaba en la guerra, y sus capitanes e gente de guardia eran, flautas de huesos de venados y flautones de palo, caramillos de caña, atabales de madera muy pintados y de calabazas muy grandes. Era muy cruel en la guerra, ni más ni menos toda su gente y soldados; también usaba bocinas de caracoles y sonajas de conchas y ostiones, comíanse a sus enemigos, y, si estaban flacos, los prendían y los engordaban y después de gordos y cebados a pura fuerza, los comían; la hierba con que estos Indios mataban era de muchas maneras; y las flechas eran de palo recio y tostado y de juncos muy duros, poníanles por hierro pedernales y huesos enconados de peces; eran valientes guerreros, andaban casi desnudos. Eran muy ligeros, que corriendo a pie tomaban a mano los venados. Y así fué muy temido de todos sus enemigos.
- p) [...]

Segunda versión (Murúa 1962-64 [1613]: Lib. 1, Cap. 86)

De Pachacuti Hijo de Manco Capac y de una fábula que del se cuenta

- a) Por auer tratado particular[men]te de todos los yngas que en este Reyno fueron Señores, y auer seguido en ello, con el mayor cuidado que a sido posible, la verdad y la relación mas sierta que de la mucha variedad y distintas razones que los indios viejos, con sus quipos y memorias, me an dado y e collejido, me a paresido no ser fuera de la historia, ni ajeno de mi principal yntento, hazer mençion y recuerdo de algunos hijos delos yngas, los quales aunque no le sucedieron en los estados, por auer otros mayores en edad que se les preferían, fueron valerosos y [se] señalaron en las guerras y conquistas que el inga haçia, siendo capitanes de sus exercitos, delos quales los indios aun el dia de oy hazen memoria, contando y refiriendo algunas cosas dignas de sauerse y que ellos entre sí las celebran, con no menos gusto y contento que los de sus Reyes.
- b) Príncipes, entre otros, el primero fue Pachacuti, hijo de Manco Capac, el Rey q[ue] dió orijen y prinsipio a esta monarchia.
- c) Deste refieren que fue valeroso y temido, y que ayudo a su padre a la conquista de toda la redonda del Cuzco, y que se hizo llamar señor y que se preçió mas de cruel que de baliente.
- e) Disen los indios que en su tiempo, auiendo sucedido vna continua lluvia por un mes entero, que de dia y de noche no çeso, espantados los moradores del

- Cuzco y temerosos, dijeron que la tierra se quería boluer y destruir, que ellos en su lengua llaman Pachacuti.
- d) Y en esta ocaçion dicen, pareçio en lo alto del Cuzco, en el asiento llamado Chetaca y por otro nom[br]e Çapi, vna persona bestida de colorado, de grandísima estatura, con vna trompeta en la vna mano y en la otra vn bordon
- f) y que auiendo benido por el agua
- g) hasta Piçac, quatro leguas [\pm 24 kms] del Cuzco
- h) este Pachacuti le salió al camino
- i) y allí le rogó no tocasse la trompeta, porque se temían los indios que si la tocava se auia de boluer la tierra, y que a ruego de Pachacuti y conformándose con él, y trauando grande amistad, no tocó la trompeta que auia de ser su destruiçion [del Cuzco], y asi saluaron el peligro q[ue] les amenasaua.
- j) Y al cauo de algunos dias que esto passó se boluió piedra, y [por esto le llamaron] Pachacuti, [teniendo de antes por nombre Inga Yupangui]
- k) [...], l) [...], n) [...]
- m) [Fue temido de los enemigos por su mucha crueldad, y de los suios por los castigos que en ellos hacía con pequeña ocasion.] Y por las victorias que con él alcanzaron [le tubieron en veneración y estremo de amor]
- o) [...]
- p) y le dieron título de supremo capitan, y le ofreçian grandes y ricos presentes, de la manera que si fuera el Inga y Rey.

Es difícil evaluar si en la primera versión del primer mito se supone que Pachacútec Inca o el gigante se convierte en piedra (tema j), aunque este último es el candidato más probable.⁵ El detalle de la primera versión acerca de el agua “que empieza cuatro leguas (\pm 24 kms) del Cuzco” (tema g) no tiene sentido. Pero al mencionar al poblado incaico de Písac, a unos 24 km del Cuzco, la segunda versión nos hace comprender que el gigante vino por el río Vilcanota (tema f) y que de Písac cruzó las montañas para llegar al Cuzco (temas d, g). Hay diferencias significativas en las dos explicaciones que Murúa hace de la historia. En la segunda versión sólo le interesaba presentar a Pachacútec Inca como el heroico fundador del imperio. Esta podría ser la razón por la cual no incorporó el tema (o), que describe a Pachacútec como alguien que se jactaba de haber realizado proezas increíbles, y por qué también elimina la referencia calendárica a los dos meses alrededor del solsticio de diciembre (tema n). Murúa incluye todo un nuevo párrafo (tema a) acerca de los hijos meritorios de los reyes que deben ser conmemorados, del mismo modo que aquellos que formaban parte de la línea sucesoria. En la segunda versión incluye un elemento dinástico que falta casi por completo en la primera.

Las diferencias más reveladoras entre las dos versiones se refieren a la explicación dada al nombre de Pachacútec. En ambas se le usa en referencia a las fuertes lluvias (tema e), e implícitamente a las aguas cargada del río Vilcanota durante

5 En la copia original de esta versión, tal como fuera recientemente descubierto por Ossio (1998a), el dibujo que acompaña este mito representa al gigante como si volara por los aires, y a Pachacuti Inca en el acto de dar muerte a un enemigo. El dibujo no coincide exactamente con el texto porque éste no dice nada de un vuelo. Tampoco aclara la cuestión de quién va a quedar petrificado.

todo el mes en que amenazaban con destruir a la tierra (tema f). Y también en ambas versiones, sólo se usa a "Pachacuti" como nombre del héroe después que el gigante (como posteriormente asumiré) se convierte en piedra (tema j). Es en lo que respecta a este punto que Murúa posteriormente introdujo sus cambios. Primero dijo que la transformación fue la causa de que se le llamase así, pero ahora reemplaza la palabra "causa" con "él" (tema j). Asimismo deja de lado los temas (k), (l) y (n). Junto con la referencia al mes de diciembre (tema n), la frase original del tema (l): "quitado y desheredado de lo suyo", es la que mejor explica la intención calendárica del mito. La clave para su comprensión gira en torno a la que fue tal vez la distinción más importante de la realeza incaica, aquella entre *churi*, "hijo", y *concha*, "hijo de la hermana".

Betzanos (1987), nuestro mejor informante sobre este tema, usó el término *huaccha*, "pobre, huérfano", esto es, "desheredado", en dos contextos relacionados. En primer lugar, la población no inca que vivía en torno al Cuzco y que ayudó a Inca Yupanqui (el futuro noveno rey) a defender el Cuzco de los chancas, eran considerados *huaccha* (no sólo por Betzanos sino también, por ejemplo, por Guamán Poma; Zuidema 1990 [1986]). En segundo lugar, los hijos de varones incaicos con mujeres no incas eran denominados los *huaccha concha*, "los hijos pobres de la hermana", en tanto que el rey y la reina eran *huaccha cuyac*, "aquellos que aman (tienen la obligación de ayudar) a los pobres". En este contexto el término *huaccha concha* tenía un significado político preciso: un varón llamado "churi" podía suceder a su padre, no así el hijo denominado "concha". El uso del vocablo *huaccha* era importante en los rituales iniciáticos del mes del *capac raymi*. Todo muchacho noble, calificado para participar en ellos, necesitaba contar con el auspicio de un hombre mayor además de su padre, al que se llamaba *huaccha cuyac*, esto es, de un hombre "rico" (*cápac*) que pudiese costear esto. Los muchachos debían demostrar que podían sobrevivir por su cuenta en el mundo "salvaje" afuera del Cuzco. Al participar en estos ritos de pasaje, hasta el príncipe real era considerado un *huaccha* que necesitaba un *huaccha cuyac*. Los rituales incluían carreras competitivas y se las usaba para seleccionar a los muchachos más aptos para cargos administrativos o militares. Esos cargos brindaban la oportunidad de ser recordado y celebrado para la posteridad con historias como las que narrase Murúa acerca de los capitanes. La última parte de su primera versión describe a los varones jóvenes y recién iniciados, que aún deben ganarse un status que no han heredado. Murúa posteriormente suprimió este fragmento (tema l), junto con el referido al calendario, pero lo reemplazó con otro al principio (tema a).

Resulta revelador el último tema (o) omitido por Murúa, estrechamente relacionado con el tema (l). Éste es también el que conservó Guamán Poma (1987: 138-40) al hablar del mismo Pachacútec Inca como hijo de Manco Cápac. Guamán Poma (1987: 138, 140) dice:

"No conquistaron ni hizieron nada, cino todo era dormir y comer y ueuer y putear y holgar y hazer fiestas y uanquetes y pasearse en la ciudad con los demás caualleros *auquiconas*, *yngaconas*. ... fueron más estimados [como] gauilanes, leones, ticles y [como] sorras, buitres. Dicen que de un salto saltauan una peña grandícimo; bolaua más que gauilán. Y ancí se llamaron *acapana* [nubes que se mueven rápidamente en la mañana], pues que bencieron a todo Chile y tubieron sugeto por ellos".

Con esas descripciones, los dos autores ilustran mejor lo que el diccionario aimara de Bertonio (1956 [1612]) traduce como sigue:

“Pachacuti haque, vel Kanchilla aroni haque: Fanfarron que dize que hara, y dira marauillas, y despues no haze nada.
Kanchilla, Kapchi : [Hombre g]alano bien adereçado.
Kanchillachasitha; Adereçarse.
Kanchilla arusitha; fanfarronear etc.”.

Todos estos autores se refieren a la mentalidad de los iniciandos y de los recién iniciados, viviendo entre los dos mundos de jóvenes y adultos. Sea lo que fuere que Pachacútec haya sido, en el mito de Murúa él era el ejemplo ancestral para los iniciandos del mes de *capac raymi*.

Dado este trasfondo que el término “desheredado” tenía en la cultura inca, sigue en pie la siguiente pregunta: ¿a quién se le aplicaba en el mito, tal como fuera relatado por Murúa? Las variantes del tema de la persona que se convierte en piedra, del cual usaré como ejemplo al tercer mito de Murúa, confirman que al final fue el gigante quien resultó desheredado y efectivamente derrotado, a pesar de que Pachacútec Inca, como antiguo iniciando, había sido desheredado temporalmente. Sin embargo, en términos calendáricos, el mito predecía la alternancia anual de la temporada de lluvias a la seca. Las variantes del mito divulgarán que Pachacútec Inca, como noveno rey, estuvo asociado con la estación representada por el Chinchaisuyu, y el gigante con aquella representada por el Antisuyu.

Volviendo a Murúa y a su primer mito, él no hace ninguna referencia al nombre del Chinchaisuyu o a cualquiera de sus panacas y/o ayllus. Sin embargo, sí lo sitúa en el espacio de este suyu, señalando (tema d) que el gigante “[apareció] encima de esta ciudad donde llaman *Chetacaca*, y por otro nombre *Sapi*”. De hecho estamos tratando con dos topónimos bien conocidos, uno de ellos *Sapi* —“raíz”, el nombre del río Huatanay encima del pueblo— y el otro *Chitacaca*, “la roca en el valle de Chita”, situada a medio camino entre Písac y el Cuzco. Ambos lugares se encuentran en el Chinchaisuyu.

El segundo mito

Primera versión (Murúa 1946 [1590]: Lib. 2, Cap. 2)

Del gran infante y capitán Cusi Guanán Chixi y de sus grandes hechos

- a) Este gran Infante y capitán *Cusi Guanán Chixi* [= Chiri], y por otro nombre Mango Inga, fue hijo del valeroso capitán Pachacuti, el cual fue muy soberbio, mal acondicionado y robador, y con los suyos, franco;
- b) éste [príncipe] ordenó que los de su casa se horadasen las orejas, a causa de que a él se las habían horadado en la guerra que contra su padre tuvo,
- c) de donde vinieron a horadarse las orejas sus descendientes; y así son todos aquellos que traen las orejas horadasas Ingas y descendientes de este gran Señor:
- d) el cual tenía de costumbre, cada vez que bebía, brindar al sol y beber con su bendición;

- e) y visto después la señal que este Señor Mango Inga traía, y que había sido por valiente, usaron después los sucesores de ella y otros muchos, ansí mismo, a quien ellos daban licencia para ser criados o allegados a valientes, y hubieron por grande blasón y nobleza esto, y así lo tienen el día de hoy;
- f) y hay algunos que tienen opinión que *Mango Cápac* fué el primero que lo inventó, y hiérranse, porque, como dicho es, fué este gran Mango Inga.
- g) [Tenían los Ingas al principio poca tierra, hasta que después, por la virtud de ellos y fuerzas de estos valerosos capitanes, se acrecentó su imperio, sojuzgando muchas naciones],
- h) celebrando y haciendo grandes fiestas, el primer día de octubre, o [en] los demás meses, cuando caía alguna fiesta de las que, en general en este Reino guardaban.
- i) [Y cualquiera familia [o grupo d]e Indios en sus chocitas hacían sus convites, según su costumbre, lo mejor que podían, y allí hacían sus sacrificios cerca de sus fuegos a sus dioses y *guacas*, y especialmente al trueno y al [dios] *Tipsi Viracocha*, que es a quien tenían por criador del mundo. El cual decían que estaba en los fines [del cielo], (y castigaban) a quien se descuidaba en hacer lo que dicho es; que era como entre nosotros quebrantar las fiestas].
- j) [Para lo cual había cárcel pública, donde los echaban a los malhechores con prisiones y trayéndolos por ciertas calles de esta gran ciudad, con pregones que manifestaban su delito; y en el gato o tianguéz, que es el mercado en donde se junta gran concurso de gente, en uno como teatro [= *ushnu*, RTZ], lo justificaban y descogotaban con una porra; y así eran muy temidos y obedecidos todos los Ingas con sus capitanes].
- k) Fue casado [este Infante y capitán Mango Inga] con una ñusta [“princesa”] prima suya; tuvo muchos hijos,
- l) así en ésta como en otras muchas [esposas] que tuvo, que creen y tienen por cierto que fueron más de ciento;
- m) no tienen noticia de ellos, por ser tantos y haber pasado tanto tiempo;
- k) los cuales dicen que se casaron en esta ciudad con unas ñustas llamadas *yunacas* [= *iñacas*], que también eran Señoras principales,
- o) a cada una de las cuales se daban ciento y cincuenta indias para su servicio,
- p) que eran de las que este valeroso Infante Mango Inga trajo de la guerra, con otros muchos Indios.

Segunda versión (Murúa 1962-64 [1613]: Lib. 1, Cap. 86)

- a) Fue hijo de este Pachacuti Cusi Huana Churi, y por otro nombre llamado Manco Inga. Este, siguiendo las pisadas y condición del padre, se acomodó a la guerra con los suyos, siendo entre ellos franco y magnífico, y con los enemigos soberbio robador y mal acondicionado.
- b) A este Cusi Huana Churi atribuyen algunos indios a ser dado principio al horadarse las orejas, a causa de auserelas él horadado en cierta guerra que contra su padre tubo
- c) de donde vinieron todos sus descendientes a seguille en ello imitándole,

- f) aunque algunos tienen por opinión que Manco Capac, el primer Ynga, fue el ymbentor de esto.
- e) Puede ser que lo sea, que en ello ay variedad entre los indios, pero de qualquiera suerte que aia sido, entre ellos es señal infalible de noblesa y autoridad, y de ser caualleros de casta real y desendiente de los yngas.
- f) Tubo por costumbre este Cusi Huana Churi, cada bes que beuia, brindar al sol hincado de rodillas, y pedille su beneplácito y licencia para beuer con su bendición; y esta ceremonia vsó toda su vida todos los días al salir del sol, y así le siguieron los de su casa.
- g) [...] h) [...] i) [...] j) [...]
- k) Fue casado con vna ñusta, prima suia, en la qual,
- l) y en otras muchas mugeres que tuuo conforme a su vsansa, enjendró tantos hijos que se cree fueron mas de çiento,
- m) de cuios nombres, aunque se tuviera notiçia, no se pusieran por ebitar prolijidad.
- n) Dicen se casaron en el Cuzco con vnas ñustas llamadas yumacas, que eran señoras principales,
- o) a cada vna de las quales dauan çien y çinquenta yndias de seruiçio,
- p) que eran de las que el Cusi Huana Churi traía de la guerra cautiuas, con otros yndios prisioneros de los que auia vencido

Murúa menciona dos nombres para el héroe varón, y si bien originalmente podrían haberse referido a distintas personas, éstas parecen haber ocupado posiciones similares en el sistema social y mítico de los incas. Al igual que en el caso del primer mito de referencia, la versión posterior de este segundo mito no conserva la alusión calendárica a la fiesta del primero de octubre, ni tampoco las razones de su celebración (temas h-j). Con todo, la razón para mencionar la fecha en la primera versión está plenamente justificada. La costumbre de volver a la paz y de conservarla mediante invitaciones recíprocas (temas h, i) también comprende un rasgo central de la fiesta de la Situa, que según Molina y Cobo se iniciaba con una nueva luna en el mes de coya raymi (septiembre-octubre).

Murúa agrega que quienes no cumplían con su obligación ritual en la fiesta eran encarcelados y luego ejecutados cerca de un “teatro [= plataforma]” en la plaza en donde estaba el mercado (temas i, j). Podemos identificar esta plaza como las plazas combinadas de Haucaypata y Cusipata, en donde se erigió el “teatro” —una construcción de madera— como parte del complejo del *ushnu* (Zuidema 1989b).⁶ Cuando Pizarro fundó la ciudad española del Cuzco en 1534, colocó el rollo o picota —que usualmente era en forma de una columna de piedra o una cruz alta— en el lugar del *ushnu*. Según la costumbre hispana, los criminales se ejecutaban allí. Murúa probablemente obtuvo su referencia de esta práctica, y no de alguna costumbre incaica. Sin embargo, al mencionar las ejecuciones se nos confirma que él, o la primera persona que transmitió este detalle, estaba pensando

6 En 1980 aún no era consciente de que Betanzos ya había identificado al *ushnu*, pero sin usar su nombre.

en el *ushnu*. Como éste era usado para observar el paso del sol por el sistema de cuatro columnas erigidas en el monte *Sucanca* (ahora llamado Picchu) durante el mes de Tarpuy quilla, Murúa confirma así la ubicación del siguiente mes de coya raymi en el calendario, y de la fiesta lunar de la Situa, ya que podía extenderse hasta "octubre".

La segunda parte de este mito está relacionada en términos espaciales con el *Cuntisuyu*, y en términos temporales con el interés por honrar a la luna, a la reina y a las mujeres en general en el mes de coya raymi con la fiesta de la Situa.

Aunque la versión que Murúa da del mito de Cusi Huananchiri es narrada con el coya raymi en mente y no los hechos heroicos de Cusi Huanachiri/Manco Inca, otras versiones del mismo se ocupan principalmente de este (o estos) héroe(s) por derecho propio. Esas versiones me permitirán estudiar los rituales del solsticio de junio, tal como originalmente se les llevase a cabo en el Collasuyu por parte de Cusi Huanachiri. De este modo, el mito resultará estar tratando con una oposición entre las temporadas de los meses alrededor del solsticio de junio y los meses posteriores.

El tercer mito

Primera versión (Murúa 1946 [1590]: Lib. 2, Cap. 3)

Del gran infante y capitán Inga Urcón, y de la Piedra Cansada, y de su muerte

- a) Este gran Infante y capitán Inga Urcón fué hijo del gran Viracocha Inga; era muy valeroso capitán; conquistó muchas tierras y subió con mucha gente, venciendo a sus enemigos y conquistando los *lucanas*, hasta los *Canas*, y les repartió la tierra y la apaciguó;
- b) y este valeroso capitán la reedificó y la acabó la fortaleza de esta gran ciudad del Cuzco;
- c) vivió mucho tiempo con gran multitud de gente que dicen que tuvo;
- d) el cual mandó traer de Quito una piedra que se trajo con excesivo trabajo, por ser la dicha piedra grandísima, que tendrá tres estados de alto y ocho pasos de largo,
- e) y la dicha piedra habló antes que llegasen los Indios con ella a la dicha fortaleza,
- f) diciendo *saycunim*, que quiere decir "canséme",
- g) y que lloró sangre,
- h) y que por esta razón tiene por nombre hoy en día la piedra cansada;
- i) y después de traída la dicha piedra mataron a este valeroso Infante y capitán Inga Urcón los propios Indios
- j) [sigue un pasaje en donde se dice que su padre fue poderoso e Inga Urcon valeroso] y como los Indios de Chile estaban de paz, bajó hacia Quito y conquistó esta ciudad
- k) Este fuerte capitán fué a Quito con gran suma de Indios a cargallos todos de tierra muy linda para sembrar papas para el Inga,
- l) y traída la dicha tierra, hizo a un lado de la fortaleza de esta dicha ciudad del Cuzco hacia el oriente un cerro llamado *alpasunto*, que en el nombre se deja entender ser tierra juntada a mano,

- m) en el cual cerro se deban lindísimas papas, y las comía el Inga.
 n) [sigue otro pasaje sobre el valor de Inga Urcon, amado por su gente y temido por sus enemigos].
 o) Matáronlo, como dicho es, a este valeroso Infante y capitán los propios Indios que se hallaron en el traer de la piedra cansada;
 p) no dejó hijos, pero fue muy valeroso capitán.
 q) [...] r) [...] s) [...] t) [...] u) [...]
 [...] v) [...] w) [...] x) [...] y) [...]

Segunda versión (Murúa 1962-64 [1613]: Lib. 1, Cap. 87)

De Ingá Vrcvm hijo de Biracocha Inga y de la piedra que llaman en el Cuzco Cansada

- a) Ingá Vrcvm fué hijo del gran Biracocha Inga, y fué uno de los mas balerosos hijos que tubo, el cual se preció notablemente de conquistador[, y así a él algunos le atribuyen la conquista de Maras, Mullaca, Calca, Tocai, Capac, a Huaipamarca y otros pueblos], hasta los Lucanas y los Canas, apaciguándolos y poniéndolos en orden.
 b) [...] c) [...]
 j) Y entre otras cosas que refieren suias, de ynjenioso, son dos
 k) vna auer traído de mui lejanas tierras [y algunos disen desde Quito, lo qual seria en vida de Pachacuti Ynga Yupanqui, su hermano, hijo y heredero que fue de Biracocha Ynga, porque en este tiempo Tupa Ynga Yupanqui hijo de Pachacuti Ynga Yupanqui y sobrino de este Ynga Vrcvm fue a la conquista de Quito y sus prouinçias], trujo pues, infinidad de yndios cargados de una tierra fertilísima y apropiada para fructificar papas, y si fué desde Quito ay mas de 450 leguas.
 l) Esta tierra traído [sic] hizo con ella en el Cuzco, al vn lado dela fortaleza asia el oriente, vn çerro llamado Sunso, quel mesmo nombre se deja entender auer sido tierra juntada a mano y con yndustria.
 m) [...]
 d) La otra fué que yendose trauajando en la obra de la fortaleza del Cuzco, que es ynsigne y marauillosa, para ella ma[n]do traer desde Quito vna piedra grandísima y de exsesiuo peso, que tendrá tres estados de alto y ocho pasos de largo.
 e) Refieren los yndios que llegando con ella muy çerca dela fortaleza donde agora esta la piedra, habló
 f) diçiendo saycuni, quiere decir cáñseme
 g) y lloró sangre,
 h) y ansí de acuerdo la dejaron en el lugar donde al presente está, y la llaman comúnmente la piedra cansada.
 q) [Murúa llama a esta una fábula porque habría sido imposible llevar una piedra tan grande desde tan lejos. Menciona en particular la imposibilidad de cruzar con ella el río *Apurima*, a dieciseis 'leguas' del Cuzco, pues allí jamás hubo otro puente fuera de uno de sogas, que era sumamente angosto].
 i) Y aún la paga desta obra tubo el mesmo Ynga Vrcvm, que los yndios que con él se hallaron en traer la piedra al Cuzco, le mataron aburridos y cansados de

traujo tan sin prouecho, aun quizás de los malos tratamientos que les haçia, porque çeueram[en]te mandaua, sin que ubiese replica ni excusa en dejar de cumplir sus ordenes.

- r) Y la piedra se quedó en el puesto, sin que jamás pasase adelante ni los yngas tratasen dello, por la fabula de dezir que auia hablado y llorado sangre.
- o) [...]
- p) No quedó de este Ynga Vrcum sucesión ninguna[, que para aquellos tiempos, donde tenían los yndios, y speçial los hijos y hermanos de los yngas tanta multitud de mugeres, fue cosa de marauilla.]
- s) Otros dicen que después de la guerra que tubo Biracocha Ynga con los chancas, como en el capitulo diez y nueve se dixo, Pachacuti Ynga Yupanqui, envidioso delos hechos y obras heroicas deste Ynga Vrcum su hermano, y entendiendo que su padre Biracocha Ynga le queria dejar por heredero por ser valeroso, lo mató en Cache, en vna guerra, diciéndole que fuese en la delantera; y mandó a un capitán suio le matase por detrás,
- t) de lo qual refieren que Biracocha Ynga su padre murió de pesar, y otros que se desapareció.
- u) También fueron valerosos y esforzados dos capitanes llamados Apomaytac y Villca Quiri, a los quales refieren los yndios que el Ynga, no señalando qual, los embió a conquistar por los llanos avajo, y llegaron hasta donde agora esta poblada la uilla de Cañete y alli, por horden del Ynga, edificaron la fortaleza del Huarco que es obra costosisima y fue de piedra, de la qual trujeron al Cuzco la Huaca prinsipal que aquella prouinçia adoraua, para que,
- v) mediante esto, toda la prouinçia contriuiese jente e yndios de seruiçio a la Huaca,
- w) y viniesen al Cuzco a adoralle.
- x) Y Apomaytac Villcaquiri deçían a los yndios que aquellas huacas y ydolos les ayudauan a vencer en todas las guerras que tratauan, y en las conquistas que yntentauan juntamente
- y) [Murúa concluye mencionando algunas otras conquistas de loas capitanes de Biracocha Ynga].

Murúa relata el mito de Inca Urco inmediatamente después de los de Pachacútec Inca y Cusi Huananchiri.⁷ La versión posterior es ahora más compleja pero también tediosamente repetitiva. Ella revela las dudas que su autor tenía sobre el significado dinástico del mito en la versión anterior (temas s, t, u), al contrastar el carácter fabuloso del relato con el evento histórico en el cual está enraizado. Eso podría explicar por qué motivo escogió a Quito como un lugar distante.⁸ Si bien el

7 En la primera version los mitos están numerados como primero, segundo y tercero, etc. Esto podría ser un añadido del editor. Pero si Murúa mismo lo hizo, se puede decir que de este modo los colocó fuera de la secuencia dinástica de reyes.

8 Murúa no fue el único en seguir un procedimiento semejante con el motivo de la piedra cansada; véase también Cieza, Guamán Poma, Santa Cruz Pachacuti Yamqui y Garcilaso. Vemos que otros elementos míticos o legendarios fueron asimismo incluidos en ésta y otras campañas históricas.

mito mismo no hace referencia alguna al calendario, le incluyo aquí porque está vinculado con el primer y segundo mitos, y se relaciona con algunas evidencias que respaldan su papel calendárico, más que ningún otro (el mes de hatun pucuy, alrededor de febrero).

Murúa es curiosamente ambiguo con respecto a la carrera de Inca Urco como príncipe heredero del rey Viracocha Inca (8), y pareciera que extrajo sus materiales de diversas fuentes. Él menciona las conquistas de Inca Urco y menosprecia a Pachacútec Inca por haber traicionado a su hermano, haciendo que le asesinasen por la espalda. Sin embargo, otros cronistas coinciden con él en la importancia de tres temas interconectados con Inca Urco: la tierra fértil llevada al Cuzco (temas k, l, m), la piedra cansada que lloró sangre (temas e, f, g, h), y su muerte y esterilidad (temas i, j, o, p). La forma en que estos temas se entrelazan con otros mitos y los rituales que les estaban asociados revela unas significativas percepciones del calendario. La historia de la piedra cansada resulta ser otra versión del gigante que se convierte en piedra.⁹

3. Conclusiones

Tanto Murúa como Guamán Poma mencionan dos veces a una persona que primero se llama Inca Yupanqui y luego Pachacútec Inca. En el mito se le describe como un hijo de Manco Cápac sin derecho al trono, que soluciona una condición atmosférica. En el registro dinástico es el príncipe que primero defiende al Cuzco exitosamente de un enemigo (los chancas), luego depone a su padre Viracocha Inca y finalmente derrota a su hermano Inca Urco, el príncipe real, ganando así el trono como noveno rey. Por el momento no resulta muy útil decidir qué versión refleja mejor las ideas prehispánicas. El primer mito de Murúa explicitaba el aspecto calendárico del papel jugado por el príncipe Pachacútec Inca y sus cohortes en el mes de capac raymi, que terminaba en el solsticio de diciembre. La información adicional de Guamán Poma, a la cual me referiré de paso, y la tradición dinástica me permitirán extender esta asociación espacio-temporal a una de las panacas del Chinchaisuyu y la estación de los meses alrededor del solsticio de diciembre. Asimismo quedará en claro que los papeles jugados por el gigante en el mito de Murúa, y por el rey Viracocha Inca y su hijo Inca Urco en reemplazo de aquel, se relacionan por derecho propio con el mes de pachac pucyu, el primero de la siguiente estación asociada con el Antisuyu. De este modo podré concluir que los actos de los cuatro “héroes” de los tres mitos de Murúa —Pachacútec Inca, el gigante o Inca Urco, Cusi Huanachiri y las damas Iñaca— reflejan cuatro fechas, cada una de ellas en el comienzo de otra estación del año incaico.

Murúa no mencionó a ninguna *panaca* y/o *ayllu* en sus mitos. Sin embargo, subrayó el papel calendárico de dos clases sociales de personas: en el primer mito el de los nobles iniciandos, y en el segundo el de las damas Iñaca, y a través de ellas a los incas de privilegio. En otra oportunidad discutiré con mayor detenimiento los

9 Siendo esto así, el mito de la piedra cansada también está relacionado con, o es parte de, la historia dinástica de Viracocha Inca (8), quien reencarna al gigante del primer mito (Zuidema 1989a).

papeles de los héroes Cusi Huananchiri e Inca Urco en su representación, no sólo de clases de personas sino también de panacas específicas. Aquí, ellas representaban estas clases.

Tanto Murúa como Guamán Poma colocan a *capac raymi* (13) y *coya raymi* (10) en un lugar central del esquema calendárico de los incas. Ambos son abiertos con respecto a la importancia social y ritual de las fiestas. Murúa subraya los mitos y la importancia que cada una de ellas tenía para su propia clase de gente.

Al parecer, Guamán Poma no ignoraba estos mitos pero prefirió subrayar las observaciones astronómicas y su importancia para el espacio-tiempo social y ritual. Una combinación de los enfoques de ambos autores será un punto de partida para conectar todos los meses a sus correspondientes panacas y/o ayllus. Por lo tanto, recorro a la pregunta de por qué motivo esas vinculaciones tenían un papel central en los objetivos de ambos cronistas, no obstante ser ellos renuentes a enunciarlo tan abiertamente y sin reticencias. Tal vez prefirieron evadir el problema no mencionando a todas las *panacas* y su organización.

(Traducción de Javier Flores Espinoza)

Bibliografía

Fuentes impresas

- Bertonio 1956 [1612].
 Betanzos 1987.
 Guamán Poma de Ayala 1987.
 Murúa 1946, 1962-1964.
 Santa Cruz Pachacuti Yamqui 1993
 Sarmiento de Gamboa 1906.

Fuentes secundarias

- Mendizábal Lossack 1963
 Ossio 1998a, 1998b.
 Zuidema 1989a, 1989b [1980], 1990 [1986].

Algunos aspectos de la tenencia de la tierra en los Andes prehispánicos

La territorialidad discontinua

La importancia de la tenencia de la tierra en los Andes exige una mayor investigación del tema por su complejidad, y por contener conceptos muy distintos a los del Viejo Mundo. Las ideas de territorio y de frontera, tal como existen en otras latitudes, difieren en el ámbito andino por no presentarse como una unidad sino, más bien, de manera discontinua. Veamos las referencias existentes.

Uno de los mejores ejemplos se halla en las visitas de 1571-72 y de 1578, realizadas en las *huarangas* de Bambamarca, Pomabamba y Chontal, tres de las siete que conformaban el antiguo señorío de Cajamarca en el siglo XVI. Cabe señalar que cada *huaranga* representaba una unidad sociopolítica de la población prehispánica, y cada una de ellas comprendía hipotéticamente a mil varones, cifra que no se ajustaba forzosamente a la realidad, por lo menos en tiempos coloniales, debido a la marcada baja demográfica de la población indígena. A su vez una *huaranga* contenía diez *pachacas*, o sea grupos de cien hombres, con sus propios *curacas*. Así, las siete *huarangas* de Cajamarca formaban un señorío gobernado por un *hatun curaca* de alta jerarquía (véase Rostworowski y Remy 1992).

Una de las interesantes y valiosas noticias de dichas visitas se refiere a una territorialidad discontinua: evidentemente no se trata de archipiélagos verticales o de enclaves, comunes en el sur del país, sino de todo un sistema de organización de la posesión de la tierra.

En otros documentos hallamos también información sobre la tenencia dispersa y discontinua de la tierra de los *ayllus* o de las *pachacas*, interfiriendo las posesiones de unos *ayllus* en tierras de otros, en un mismo microclima y sin una explicación sobre su causa. Así se formaba un verdadero embrollo de los *ayllus* dispersos de una *huaranga* que ocupaban los territorios de otras *huarangas*.

En Cajamarca, las *pachacas* tenían chacras diseminadas en lugares pertenecientes a otras, en aparente desorden, sin que podamos hallar una regla o una explicación plausible para ello.

Para tratar de buscar un motivo al sistema nos referimos al trabajo de Alejandro Camino (1980) en Cuyo-Cuyo, en Sandía, Puno. Según él,

“el sistema de dispersión espacial a lo largo del eje vertical, así como longitudinal y latitudinal, de las chacras no sólo obedece a la lógica de una economía autárquica de autosubsistencia, sino que también responde a la necesidad de asegurar la cosecha o al menos parte de ésta”.

La práctica andina de la discontinuidad de la posesión de la tierra respondía, entonces, a la necesidad de disminuir los riesgos presentes en la agricultura. El sistema de la posesión dispersa de los campos de cultivo disminuía los peligros del agro ante fenómenos naturales adversos como heladas, granizo, sequía o exceso de lluvias, y plagas. Era un seguro para los pueblos el poseer tierras diseminadas en sitios distintos, porque en el caso de perderse la cosecha en un lugar cabía la esperanza de lograrla en otro.

Es curioso notar en los mitos y relatos un temor latente a una falta de subsistencias que sobrevivía como un remoto recuerdo de antiguas y pasadas épocas de hambre, circunstancias que se dieron quizá en tiempo de *purun pacha*, tiempo desierto y lejano, para las cuales había que encontrar una solución. Los mitos señalan momentos cuando no había qué comer. Tal es el caso de la lucha de Pachacamac, quien despedazó el cuerpo de Vichama para sembrarlo y obtener con él los frutos útiles a los hombres (Calancha 1974-81, III [1638]), e igual cosa sucede con el relato de Mama Raiguana: al faltar los alimentos, unas avecillas se las ingenieron para arrebatarle a su hijo Conopa y así obligarle a otorgar a serranos y costeños las plantas propias de cada región (Rostworowski 1983).

Si el temor a la falta de subsistencias fue el origen de la territorialidad discontinua, seguimos sin conocer o encontrar las reglas y la aplicación del sistema. John Murra (1975) formuló la hipótesis de la “verticalidad”, es decir “el control vertical de un máximo de pisos ecológicos” en la organización andina del sur del país. Desde entonces han ido ampliándose los conceptos inicialmente emitidos y presentes en diversas situaciones, con variantes en el control del territorio y de su aplicación, mostrando una pluralidad de posibilidades que conviene analizar.

El hecho de que un núcleo serrano de altura tuviese acceso a enclaves en la costa y en la selva, demuestra una proyección de la territorialidad discontinua, o sea una variante de un modelo determinado.

Franklin Pease (1977a) señala para Yanque cómo en 1591, el jefe étnico de un pueblo podía controlar gente que vivía en reducciones ubicadas en diversas zonas ecológicas, que se traducían en diversos recursos. La visita de Yanque (Collaguas) muestra una autoridad que controlaba diversos “mandones” que vivían en pueblos situados a distintas alturas, información que permite atisbar en las relaciones entre señores étnicos, al mismo tiempo que se logran nuevas dimensiones de la imagen del territorio. La investigación se facilitaría si pudiésemos identificar el territorio ocupado por el *ayllu* antes de las reducciones, y si fuera delimitado en una sola área como las reducciones españolas, pero al no ser así constatamos la dispersión de los pobladores del *ayllu*, hecho que se explica en término del control ecológico con una evidente diseminación (Pease 1977a: 146).

El sistema canteño

Una solución muy diferente a las nombradas hasta aquí se halla en la región de Canta, departamento de Lima, en dos visitas tempranas, una de 1549 y una revisita de 1553, ambas hechas antes de las reducciones de los naturales a pueblos de hechura española, de ahí su importancia (Rostworowski 1978).

La particularidad de la ecología de Canta era tener una variedad de medio ambientes a distancias cortas uno de otro, por lo cual no era necesario recorrer largas jornadas para diversificar los recursos agrícolas debido a los abruptos cambios de nivel de la sierra de la costa central. Por ese motivo los “archipiélagos”, o enclaves, tuvieron en dicha zona un desarrollo muy diferente a los del sur, hecho que repercutió en su organización sociopolítica.

Lo sorprendente del sistema organizativo canteño consistía en la presencia de 16 pueblos de temporada, habitados sólo para cumplir determinadas faenas comunales sin contar con las aldeas permanentes de los ocho *ayllus* de Canta.

El visitador de 1549 halló ocho aldeas permanentes además de los 16 villorios de temporada a los que acudían esporádicamente, los cuales quedaban despoblados la mayor parte del tiempo una vez realizada la labor comunal. Las funciones cumplidas en los pueblos eran naturalmente variadas, según los trabajos a ejecutarse. Así, ocho de aquellos pueblos estaban consagrados a trabajos artesanales y manuales y los ocho restantes se dedicaban a cultivar ciertas plantas requeridas por la comunidad, es decir, a sembrar y cosechar algunas chacras comunales. La costumbre muestra que no había grupos especializados en tal o cual artesanía, sino que todos los *ayllus* en conjunto se reunían para fabricar los objetos necesarios y requeridos por todos.

Los lugares sindicados para las artesanías eran: primero la aldea de Pariamarca, donde se reunían para preparar textiles, la ropa fina de *cumbi*; el lugar contaba con veintinueve casas y se situaba en un temple bueno y caliente. Los lugareños informaron al visitador que cada *ayllu* además tejía la ropa necesaria para su uso personal, sin mencionar el uso dado a las labores de la ropa fina.

El segundo pueblo artesanal era Carua Cayán y se situaba en la puna, detrás del nevado de La Viuda, y era considerado un lugar de “ovejeros”. Es posible que en él se realizara la esquila de los camélidos. Otra aldea destinada al trabajo comunal era la de Achim y en ella se ocupaban de la fabricación de cerámica.

En Cancha Cancha y Aragaco manufacturaban ojotas (las alpargatas andinas) y la tarea del pueblo de Chacalla era la producción de *charqui* de aves, carne deshidratada, posiblemente de palomas y perdices cazadas por los “paxareros”. En la zona abundaban las perdices y en la tasa de 1549 los naturales entregaron a su encomendero, Nicolás de Ribera, el Mozo, 400 perdices de tributo.

De la lista de los ocho pueblos especializados nos quedan dos por ubicar: ellos son Choccha Calla y Cato, habitado este último por *mitimaes* y ambos despoblados ya en 1549.¹ En cuanto a las aldeas dedicadas a cumplir faenas agrícolas, las había de varios tipos, desde las de puna o de gran altura para sembrar y cosechar la

1 Para mayor información sobre Canta véase Rostworowski (1978).

maca (*lepidium meyenii*), hasta la de Quivi para cultivar las plantaciones de cocaes de la variedad costeña.²

Los canteños no eran los únicos poseedores de aldeas a las que se trasladaban para realizar faenas agrícolas. El curaca de Lima, el viejo Taulichusco, tenía en Chuntay, lugar donde posteriormente se edificó la iglesia de San Sebastián, un villorio donde se dirigía con su gente a sembrar y cosechar sus chacras (BN-A-15, año 1550). La distancia entre la residencia de Taulichusco en tiempos prehispánicos, es decir entre la actual Plaza Mayor de Lima y el edificio del Correo, y Chuntay, no era tan grande como para necesitar un lugar de hospedaje especial, más bien refleja una costumbre de la costa central.

Tierras de huacas y enclaves religiosos

Otra manifestación de la territorialidad discontinua se halla en las tierras propias de las huacas o de las divinidades. Los documentos sobre la extirpación de la idolatría entre los naturales en el siglo XVII (Archivo del Arzobispado de Lima) confirman esta situación, pues cada huaca, por pequeña que fuese, poseía tierras para cultivar el maíz necesario para las bebidas durante los ritos y celebraciones de sus fiestas. El tamaño y extensión de dichos campos estaba en relación con la importancia de los ídolos. Las grandes divinidades como Pachacamac gozaban de chacras en muy distintos y lejanos parajes, y el usufructo era remitido a su santuario.

En el antiguo *Libro de cabildo* de la Villa de Cañete, en las dehesas municipales, Domingo Angulo (1921) encontró la mención de unas tierras llamadas Cuiba que decían haber pertenecido al dios Pachacamac. La noticia está confirmada por la existencia de una hacienda con el nombre de "Suiba" [sic] cerca del canal hidráulico de Pachacamilla (Rostworowski 1989).

Durante la colonia, muchas de las antiguas tierras de huacas se convirtieron en propiedades de las cofradías, algunas de las cuales se han mantenido hasta la actualidad. Para el pueblo de Pampas, en el valle medio del río Chancay, la investigadora Isabelle Laussent-Herrera (1989: 16-18) relata cómo en su trabajo de campo, emprendido en 1977, asistió al último ritual de la siembra de maíz en unas chacras tradicionalmente consideradas tierras de cofradías. Las necesidades económicas hicieron que los campesinos optaran por convertir las huertas de frutales.

En tiempos prehispánicos, los dioses y las huacas mantenían entre sí unas relaciones de parentesco similares a las de los humanos. Esta costumbre se traducía en una reciprocidad simétrica y asimétrica. Curiosamente, estas filiaciones se mantienen hasta la fecha, como por ejemplo en el Cuzco: Taitacha Temblores es considerado hijo de Mamacha Belén y por lo tanto se visitan. Por su parte, en Huaylas la Virgen María es prima de Santa Isabel y ambas salen juntas en las procesiones.

Los cronistas Cristóbal de Molina, el cuzqueño (1943), y Pablo José de Arriaga (1968) cuentan que las divinidades más importantes del panteón andino poseían mujeres, hijos y hermanos. Santillán (1927) señala que el dios Pachacamac tenía cuatro hijos, uno en Mala, otro en Chíncha, el tercero en Andahuailas y uno últi-

2 *Erythroxylum novogranatense*, var. *trujillensis* (Plowman 1979; Rostworowski 1989, *inter alia*).

mo que se quedó en el Cuzco con el Inca Túpac Yupanqui, después de haber conquistado el santuario de Ychma. Ávila nombra a Llocllayhuancupa, hijo de Pachacamac, a quien se le adoraba como tal. Encontramos más noticias sobre este tipo de relaciones de parentesco con la diosa Urpay Huachac, esposa de Pachacamac, que criaba peces en los estanques del santuario. Cuando apareció Cuniraya montó en cólera al no encontrarla y arrojó sus pertenencias al mar. Cuentan que desde entonces se multiplicaron los peces en el océano y a la diosa la veneraban los pescadores, quienes la invocaban antes de salir a realizar sus faenas en el mar (Taylor, ed., 1987). Otra diosa mujer de Pachacamac era Mama, poderosa divinidad cuyo santuario se situaba en la unión de los ríos Rímac y Santa Eulalia (Dávila Briceño 1881).

Los sacerdotes de los templos mostraban interés por mantener y aumentar estas relaciones, ya que para ellos significaban mayor riqueza y prosperidad.

Los bienes de huacas situados en parajes distantes y diversos se pueden calificar de “enclaves religiosos”. A diferencia de los archipiélagos verticales del sur, en ellos los diversos pisos ecológicos no tenían vigencia ni se tomaban en cuenta. Más aún, la tierra era cultivada por la gente local y las cosechas se remitían al santuario principal. Numerosos manuscritos señalan al templo de Pachacamac como el destinatario de las cosechas.

En algunos casos el Inca podía otorgar a dichas huacas un número de *yana* o servidores para su servicio, como hizo con el templo del Sol en la cuenca del lago Titicaca. Durante el apogeo del incario, el Sol disponía de bienes en todo el Tahuantinsuyu para magnificar su culto.

La existencia de “enclaves religiosos” explicaría a los arqueólogos los hallazgos de vasijas de cerámica u otros artefactos encontrados en lugares lejanos de sus centros de origen, sin que se hubiese producido algún tipo de conquista o dominio. Los enclaves religiosos de una divinidad proyectaban su influencia a lugares distantes. Así hallamos en los archivos de Trujillo que antes de la conquista inca la Huaca del Sol de Moche se llamaba Pachacamac, pero los protocolos notariales no proporcionan mayor noticia sobre el particular.³

3 Archivo Departamental de La Libertad-Trujillo. A continuación presentamos seis expedientes, fechados todos en 1562, existentes en los protocolos notariales del escribano Juan de la Mata. Se refieren a contratos para excavar en la Huaca Grande de Moche y sacar sus tesoros. El primer testimonio es del 13 de octubre de 1562 (Protocolo 329: fols. 491-93): “Poder entregado a unas personas para trabajar y fundir los tesoros hallados en la huaca lamada Pachacamac, la huaca Grande de Moche”. El segundo expediente (Protocolo 336: fols. 503-504v) lleva la fecha de 19 de octubre de 1562: “Donación de unos derechos sobre la labor de la guaca grande del río Moche, llamada Pachacamac. Salvador Luna a su nieta Isabel de Olmedo”. El tercer expediente (Protocolo 339: Juan de la Mata, fols. 509-11) es del 22 de octubre de 1562: “Donación de Luis Sánchez a Fernando Estevez de su parte de la guaca grande del río que llaman Pachacamac”. El cuarto expediente (Protocolo 345: fols. 523-24v) data del 31 de octubre de 1562: “Traspaso de media parte de la huaca de Francisco Gómez Montalvo a Sebastián Hernández Guaca grande del río moche llamada Pachacamac”. El quinto expediente (Protocolo 361: fols. 556-57) es del 22 de noviembre de 1562: “Juan de la Mata Diego Negro traspasa sus derechos de parte de la huaca a Juan Cordero por tener que ausentarse de Trujillo”. El sexto y último expediente (Protocolo 375: fols. 580-82) es del 9 de diciembre de 1562; se trata de una escritura dada en favor de Alonzo Ca-

En la época prehispánica, la influencia de los enclaves religiosos se traducían en sendas peregrinaciones a las principales divinidades en cierta época del año. Los informantes de Ávila (Taylor, ed., 1987: Cap. 9) describen una de aquellas romerías que los yungas de la costa central hacían al nevado de Pariacaca.

“Todos los yuncas de Colli, de Carhuayllo; de Ruricancho (Luricancho), de Latim, de Huanchohuaylla, de Pariachi, de Yañac (Ñaña), de Chichima (Santa Inés) y de Mama, todos los yuncas de ese río (Rímac) así como los Sacicaya también y todos los del otro río (Lurín) los pachacamac también, así como los Caringas y los Chilca; así como la gente que vivía en el curso inferior del río Huarochirí, todos los carango, todos los yuncas sin excepción, todos los yuncas de dichos ríos venían al (santuario) mismo de Pariacaca con *ticti*, coca y todas las demás ofrendas rituales”.

Cuando regresaban del peregrinaje, la gente que se había quedado en sus comunidades se juntaba y esperaba a los romeros con el fin de saber cómo se encontraba su padre Pariacaca, si todo estaba bien y no se había enojado. Entonces, con gran regocijo celebraban sus bailes durante cinco días según sus costumbres.

Si tales eran las celebraciones del dios serrano, tanto más brillo tendrían las del dios Pachacamac pues éste tenía una mayor convocatoria y su culto gozaba de gran difusión (Cieza de León 1941: 223). La marcada afición de los pueblos andinos por las romerías a diversas huacas se ha mantenido vigente hasta nuestros días bajo la advocación a las Vírgenes y a Cristo, consecuencia de un sincretismo religioso manifestado en peregrinaciones a distintos lugares de la geografía nacional. Aquellos parajes cobran vida durante las festividades, para luego permanecer despoblados y vacíos después de las celebraciones del culto.

Las parcelas dispersas

Otra modalidad de posesión de la tierra consistía en un sistema de parcelas diseminadas en uno o dos valles de un mismo señorío. La visita de 1593 a los valles de Acarí y de Yauca, comprendía ambas cuencas del curacazgo en la provincia de Camaná, departamento de Arequipa. En el documento no se mencionan enclaves ni archipiélagos, sólo lotes de campos personales diseminados en los dos valles (Rostworowski 1993-98, I).

El curacazgo de Acarí era una unidad política y sus jefes étnicos conformaban una estructura cuatripartita, con dos señores para la mitad *hanan* y dos para la *hurin*. La particularidad consistía en parcelas individuales poseídas indistintamente en un valle u otro. Una persona podía disponer de varias chacras, cada una de ellas en un lugar diferente. Lo mismo ocurría con los bienes de los *curacas*. Por ejemplo, el señor principal de Anansaya tenía tierras en Lucasi, Cusillo, Pauri y Lao; sus propiedades eran numerosas y sumaban 25 fanegas de tierra, además de una huerta.

Sin embargo, la fecha tardía del documento (1593), tiempo después de las reducciones ordenadas por el virrey Toledo, no nos permite asegurar que la disper-

rrasco por sus compañeros de la compañía “para trabajar la huaca llamada Pachacamac huaca grande del río Moche”.

sión de Acarí y Yauca fuese prehispánica. Lo único que podría apoyar nuestra hipótesis es que la situación desparramada era sólo para la gente local y originaria, en tanto que los *mitmaq* gozaban de tierras aglutinadas, hecho que nos hace pensar que la diseminación de los campos no fue hechura colonial, sino que obedecía a un sistema organizativo indígena diferente a los demás.

Tierras de curacas

La posesión de tierras entre los señores étnicos es un tema aún poco investigado. Durante el virreinato, el título de cacique iba acompañado con ciertos bienes, lo que hacía apetecible el puesto. ¿Qué sucedía en tiempos prehispánicos?

En una economía que desconocía el empleo del dinero, la tenencia de la tierra debió ser doblemente deseada, por conceder a sus poseedores riqueza y poder. A diferencia de otras zonas (y según las *Relaciones geográficas de Indias*: Jiménez de la Espada, ed., 1881, II: 240), en la región de Piura toda la tierra de un señorío o de un valle pertenecía al jefe principal del lugar, quien a su vez otorgaba a sus súbditos tierras para que las cultivasen, dividiéndose los beneficios con los campesinos. Esta situación posiblemente dio origen al sistema de yanacónaje costeño que perduró en el país, con variantes, hasta la reforma agraria del siglo XX. Nos preguntamos qué sucedía en los otros valles costeros, ya que no se puede, con una sola noticia, generalizar la situación. Esto más bien obliga a continuar investigando en documentos de archivo a fin de esclarecer el problema de la tierra. Pero en la misma fuente se nos dice que:

“En algunos valles de yungas tenían por propias las tierras y heredades que habían los caciques, y las daban a indios por manera de arrendamiento para que en las dichas tierras cogiesen; y no había indio particular que tuviese propiedad de la tierra esto en los llanos y yungas, como está dicho”.

Según este texto, parece que en otros lugares de la costa imperaba una situación similar a la de Piura.

Tierras propias de los gobernantes cuzqueños

En otro trabajo demostramos a través de manuscritos que los incas, a partir de Viracocha, poseían tierras privadas y propias de una extensión bastante importante, pero no sabíamos cómo las obtuvieron (Rostworowski 1993-98, I).

Un documento hallado por Glave y Remy (1983) en los archivos cuzqueños, indica que Inca Yupanqui conquistó Picchu y ordenó la edificación de un lugar de recreo y descanso para él, que sería el futuro Machu Picchu. Hallamos más información en un manuscrito con la noticia de la conquista de Inca Yupanqui de la zona de Amaybamba, en el valle alto de La Convención. En el lugar llamado Guamán Marca se edificó un palacio para el Inca, además de ampliarse las tierras para el cultivo del maíz (Rostworowski 1993-98, I). En el mismo documento se decía que al regresar victorioso de la conquista de Chachapoyas, el hijo de Inca Yupanqui, Túpac Yupanqui, instaló en el mismo valle (aunque a menor altura) a un grupo de *mitmaq* de aquella nación para que trabajasen plantaciones de la preciada

coca. Así, con estos testimonios podemos plantear como hipótesis que las tierras privadas de los Incas fueron adquiridas gracias a conquistas exitosas.

La información demuestra que la aparición de la propiedad privada del Inca se debió a una conquista, por lo menos en los primeros tiempos, es decir en la primera época del auge cuzqueño. Al tratar el tema de los incas anteriores a Pachacútec, la mayoría de las crónicas sostiene que hasta entonces las contiendas se realizaban en los mismos lugares con los mismos curacazgos, como si el objeto de las guerras fuese lograr un botín del enemigo más que una expansión. Un ejemplo de ello es el relato de Sarmiento de Gamboa (1943), quien menciona los enfrentamientos de los incas contra el grupo de los Ayarmaca, cuyos jefes étnicos llevaban los nombres genéricos de Tocay Cápac y Pinahua Cápac. Estas luchas se dieron con cada gobernante cuzqueño hasta el advenimiento de Pachacútec, quien los venció definitivamente y ya no volvieron a ser mencionados.

Así, el método inicial de adquisición de una hacienda personal por parte de un Inca fue una conquista. Sin embargo, con el gobierno de Huayna Cápac, el logro de tierras propias sería más bien el resultado del poder absoluto del gobernante, dada la expansión del estado. Se podría investigar en los archivos ecuatorianos para saber si este Inca forjó una hacienda personal en el norte, como consecuencia de su prolongada estadía y de su apego a la ciudad de Tumibamba, a la cual dio el nombre de su propia *panaca*, siendo Surampalli el apelativo original del lugar.

Si las tierras privadas de un Inca tuvieron como origen un enfrentamiento armado, de igual manera los señores étnicos del Altiplano y del sur del país consiguieron crear los archipiélagos verticales de la costa y de la selva con guerras. Nos referimos a una pregunta sin respuesta planteada por John Murra sobre cuál podría ser el origen de los enclaves verticales.

En un documento del Archivo Arzobispal de Lima (Papeles Importantes, Legajo 2, año 1594) hallamos la solución a su inquietud. Se trata del grupo de los yauyos conquistando a los calango y chilca, en valles situados al sur de Lima, con el fin de apoderarse de las tierras yungas que luego poblaron enviando a tres hombres de cada ayllu para cultivar las chacras, hechos que cuadran perfectamente con la investigación de Murra, y con la conformación de los archipiélagos constituidos de igual manera por los jefes lupacas en sus enclaves costeros.

Las noticias del manuscrito explican la forma serrana de crear los enclaves verticales, cuyo requisito fue lograr, primero, una conquista territorial:

“este asiento de Callaguaya es y está en tierra yunga y como tal antiguamente era tierra, mojón y chacra de los yndios de Calango y Chilca y que saben que sus antepasados de este dicho pueblo bencieron a los dichos yungas y los echaron de dicho asiento y que desde entonces ysieron repartimiento todos los principales...” (Archivo Arzobispal de Lima, Papeles Importantes, Legajo 2, año 1594).

Los diferentes microclimas del país obligaron a sus habitantes a buscar soluciones a sus problemas agrícolas. Indudablemente las medidas a tomar variaban según las necesidades y las posibilidades tecnológicas adaptadas al medio ambiente. En algunos casos el préstamo de un pedazo de tierra por el tiempo de una cosecha reemplazaba la obligación de un pago por servicio recibido. Tal la situación del curaca de Mala en 1566 (BN-A.199), que así retribuyó al señor de Coaillo, quien le

prestó su gente para la limpieza de las acequias de la laguna pesquera. El desconocimiento del uso del dinero y la carencia de la noción de comprar y vender, hacía que la tierra prestada supliera a la moneda.

Al seguir investigando en documentos de archivo seguramente surgirán nuevos modelos de tenencia de la tierra o situaciones diferentes a las mencionadas hasta aquí.

Fuentes

Biblioteca Nacional del Perú (BN), BN-A-15, año 1550.

Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Papeles Importantes, Legajo 2, año 1594.

Bibliografía

Fuentes impresas

Arriaga 1968.

Calancha 1974-81.

Cieza de León 1941.

Dávila Briceño 1881.

Jiménez de la Espada, ed., 1881.

Molina 1943.

Rostworowski de Diez Canseco y Remy 1992.

Santillán 1927.

Sarmiento de Gamboa 1943.

Taylor, ed., 1987.

Fuentes secundarias

Angulo 1921.

Camino 1980.

Glave y Remy 1983.

Laussent-Herrera 1989.

Murra 1975.

Pease G.Y. 1977a.

Plowman 1979.

Rostworowski de Diez Canseco 1978, 1983, 1989², 1993-98, I.

Pucará, Tambo y reducciones. Poder político y territorialidad entre los suras de Paria (Charcas) del siglo XVI¹

EN 1972, JOHN V. MURRA (1975, 1985) propuso un novedoso modelo interpretativo de las economías étnicas andinas, al que denominó el “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”. Partiendo de cinco ejemplos obtenidos en fuentes administrativas coloniales sobre grupos étnicos residentes en la costa y sierras del Perú, él extrajo una serie de principios explicativos y significativos claves que hizo extensivos a las diferentes formaciones sociopolíticas andinas, aspirando a que tuvieran una validez regional. Entre ellos tenemos la autosuficiencia económica, el acceso a recursos en ecologías complementarias, la discontinuidad territorial entre las cabeceras étnicas y sus colonias, y la reciprocidad y la redistribución como mecanismos reguladores del intercambio, todos los cuales constituyeron, según Murra, un antiguo ideal compartido por todas las culturas andinas.

Esta línea de análisis tenía como fuente de inspiración los modelos africanos y polinesios que ofrecía el enfoque antropológico estructural-funcionalista vigente en el momento de su formulación, así como los postulados de la antropología económica sustantivista de Karl Polanyi. Como todo modelo, se trata de una abstracción, de una representación general, ahistórica y armoniosa de la realidad andina que vincula un conjunto de variables socioeconómicas representadas en forma simplificada. Sin duda constituye una interesante bisagra entre las grandes teorías generales de la antropología y la observación empírica de casos específicos ofrecidos por los documentos coloniales.

Este modelo tuvo una extraordinaria aceptación y una favorable repercusión en la bibliografía antropológica andina. En las décadas de 1970 y 1980 inspiró numerosas investigaciones que deseaban probar la presencia o ausencia del control complementario de recursos en distintos contextos culturales y temporales, enfatizán-

1 Este trabajo fue financiado por CONICET, Argentina. Deseo agradecer los valiosos comentarios de la Dra. Ana Presta.

Pucará, Tambo y reducciones. Poder político y territorialidad entre los suras de Paria (Charcas) del siglo XVI¹

EN 1972, JOHN V. MURRA (1975, 1985) propuso un novedoso modelo interpretativo de las economías étnicas andinas, al que denominó el “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”. Partiendo de cinco ejemplos obtenidos en fuentes administrativas coloniales sobre grupos étnicos residentes en la costa y sierras del Perú, él extrajo una serie de principios explicativos y significativos claves que hizo extensivos a las diferentes formaciones sociopolíticas andinas, aspirando a que tuvieran una validez regional. Entre ellos tenemos la autosuficiencia económica, el acceso a recursos en ecologías complementarias, la discontinuidad territorial entre las cabeceras étnicas y sus colonias, y la reciprocidad y la redistribución como mecanismos reguladores del intercambio, todos los cuales constituyeron, según Murra, un antiguo ideal compartido por todas las culturas andinas.

Esta línea de análisis tenía como fuente de inspiración los modelos africanos y polinesios que ofrecía el enfoque antropológico estructural-funcionalista vigente en el momento de su formulación, así como los postulados de la antropología económica sustantivista de Karl Polanyi. Como todo modelo, se trata de una abstracción, de una representación general, ahistórica y armoniosa de la realidad andina que vincula un conjunto de variables socioeconómicas representadas en forma simplificada. Sin duda constituye una interesante bisagra entre las grandes teorías generales de la antropología y la observación empírica de casos específicos ofrecidos por los documentos coloniales.

Este modelo tuvo una extraordinaria aceptación y una favorable repercusión en la bibliografía antropológica andina. En las décadas de 1970 y 1980 inspiró numerosas investigaciones que deseaban probar la presencia o ausencia del control complementario de recursos en distintos contextos culturales y temporales, enfatizán-

1 Este trabajo fue financiado por CONICET, Argentina. Deseo agradecer los valiosos comentarios de la Dra. Ana Presta.

dose los parámetros funcionales y adaptativos de la relación entre el acceso a los recursos y las organizaciones político-sociales. En este sentido, los aportes regionales alternativos más significativos fueron los que presentó Rostworowski (1970, 1977), quien pudo comprobar la existencia, a diferencia del modelo serrano, de grupos especializados que practicaban el trueque en la costa peruana; y los de Salomon (1986), quien demostró la presencia de mercaderes prehispánicos o *mindalaes*, quienes tenían a su cargo el intercambio de objetos suntuarios en la región ecuatoriana prehispánica.

Recientemente, a partir de nuevas investigaciones arqueológicas, así como de la relectura de fuentes coloniales, se ha reabierto el debate en torno al caso del "reino" lupaca, el más claro y mejor documentado ejemplo del control vertical. Las renovadas interpretaciones de la visita de Chucuito (1567), hechas por Assadourian (1987) y van Buren (1996), presentan, desde ópticas distintas (histórica y arqueológica, respectivamente), una interpretación semejante del papel de los curacas altiplánicos con respecto al destino de la producción de los archipiélagos costeros. Para ambos, el control de la producción generada en las colonias por la mano de obra *yanacona*, estaba vinculada más con las obligaciones políticas de la elite cacical, que con el abastecimiento y la distribución de los recursos en el conjunto de la población. Por lo tanto, se está cuestionando si las colonias eran adaptaciones ecológicas al servicio de una dieta balanceada de los pueblos altiplánicos, o si respondían más bien a motivaciones políticas de las elites, derivadas de las presiones provocadas por sus funciones redistributivas. Siguiendo los mismos argumentos, Angelis-Harmering (1998) propuso conclusiones semejantes para los valles de Sonqo. En el otro extremo y desde la arqueología, Stanish (1992) insiste en rechazar el acceso directo de los lupacas a las colonias del valle de Otoro, aunque son ampliamente conocidas las dificultades que hay para encontrar huellas del control vertical en el registro arqueológico (Lorandi 1996: 122).

Han pasado más de veinte años y este paradigma sigue siendo una herramienta analítica válida que continúa generando interesantes y renovadas variaciones, o incluso sustanciales diferencias, puesto que da cabida a ciertas preguntas que el modelo en sí mismo no responde, vinculadas a la organización de la producción y su distribución interna, y en particular a los cambios acaecidos en el contexto de migraciones, conflictos y/o expansiones estatales (Hidalgo y Durnston 1998; Morlon 1992; Pease 1978a, 1992a; Stern 1982).

En este trabajo propongo analizar el problema del control de recursos complementarios, partiendo de la idea del espacio como una construcción social y un fenómeno histórico, lejos de las categorías universales kantianas de un espacio fijo, neutral, vacío y pasivo. Eso requiere vincular esta noción con los acontecimientos históricos ocurridos y con las prácticas humanas desplegadas en ellos. En este sentido, los lugares estarían asociados a eventos únicos, y por ende permitirían, o darían, lugar a narraciones y experiencias o percepciones subjetivas (Casey 1996). Como Sack (1986) señalase, todo concepto de territorio implica el del ejercicio del poder, por lo cual está íntimamente vinculado a las estructuras de dominación. Siguiendo el concepto de Bourdieu (1994), el espacio sería un campo de poder entre las relaciones de fuerzas de los agentes sociales o grupos que luchan por imponer diferentes capitales, culturales o simbólicos. Con cada expansión se produce una

recomposición del espacio y surgen nuevas concepciones del mismo. Se trata, entonces, de un espacio en constante proceso de construcción y reproducción, estrechamente vinculado con la conciencia de las personas que lo habitan y que actúa como sistema referencial de las identidades colectivas en disputa y conformación (Cosgrove y Daniels 1988; Ferguson y Gupta, eds., 1992; Harvey 1989; Tilley 1994).

Con este enfoque analizaré el espacio y la territorialidad de uno de los segmentos sociopolíticos de la jefatura aimara sura, denominada “suras de Paria” (en el macizo charqueño), prestando particular atención a las transformaciones y continuidades del espacio étnico al momento de las expansiones incaica y europea.

Los documentos coloniales más tempranos demuestran que hasta mediados del siglo XVII, los suras fueron los actores fundamentales en la articulación del espacio transversal de recursos complementarios, extendido entre los valles cochabambinos y el altiplano orureño. Sus ayllus alcanzaron los valles maiceros cochabambinos antes de la llegada de los incas y explotaban un continuum de tierras comunales dispersas entre el espacio adyacente al lago Poopó y los cálidos valles orientales, sin que hubiese un espacio intermedio o discontinuidad territorial entre sus extremos. Si bien hubo un par de islas productivas (Tarispampa, Sicaya) controladas por la elite cacical, y algunas parcelas otorgadas a ciertos señores por el Inca, lo cierto es que durante largo tiempo, la mayoría de las unidades domésticas y ayllus lograron conservar sus derechos de acceso en ambas ecologías.

En esta oportunidad no me detendré a precisar las particularidades socioeconómicas de dicho espacio en constante formulación (del Río 1998 [Ms]), sino que más bien prestaré especial atención a los cambios dados en el macroespacio étnico, en particular en las cabeceras políticas, en cada coyuntura de expansión estatal, en función a las tensiones políticas y al juego de poder de la elite cacical. Por lo general, la relación de fuerzas entre etnias y estados, expresada en alianzas o confrontaciones, impactó sobre diversos aspectos de la conformación de la territorialidad étnica, tales como la selección del centro-cabecera y su relocalización o no; en la confirmación de nuevos accesos territoriales o por el contrario, en fuertes confiscaciones espaciales y reasentamientos de población; en la jerarquización de los grupos aliados dentro de espacios multiétnicos, etc.

Las estrategias políticas implementadas por las elites suras, ya fuera con los incas o posteriormente con el virrey Toledo, facilitaron el reconocimiento de sus tierras y la conservación del “control vertical” durante casi un siglo.² Estas prácticas trascendieron la naturaleza económica para ser, como sostiene Annino (1995: 178), una fuente primordial de “derechos políticos y por ende de libertades colectivas frente al estado”. Al igual que los charcas, la entrega de trabajo al estado incaico, y de trabajo forzado y tributo al estado colonial, garantizó la tenencia colectiva y la integridad de las tierras y la reproducción de sus ayllus (Platt 1999). A pesar de esta relativa estabilidad del macroespacio sura, el peso de las tensiones y de los diferentes acuerdos se manifestó en los sucesivos desplazamientos ocurridos en sus ca-

2 Los suras perdieron los accesos altiplánicos como resultado de la segunda visita y composición de tierras efectuada por don Joseph de la Vega Alvarado (1645).

beceras, en sucesivos periodos. Los diferentes centros de los suras de Paria (Surasura, Paria en el altiplano y posteriormente Capinota, en los valles) fueron espacios públicos y rituales que en cada momento de su historia testimoniaban los pactos, negociaciones y resistencias de ciertos linajes señoriales (Uchani, Condo, etc.) y los estados, a través de actos simbólicos donde se les distribuyó prestigio y se legitimó su estatus superior, incluso sobre otros grupos (uros y kasayas) comprendidos dentro de la misma provincia, repartimiento y encomienda. Las diversas construcciones espaciales y emplazamientos de estos centros revelan no sólo los múltiples proyectos y manipulaciones en las relaciones de poder de las elites en cada coyuntura histórica, sino la inversión del "control vertical", especialmente cuando los líderes aimaras refuncionalizaron, como cabecera político-administrativa-ritual, a una de sus aldeas prehispánicas, emplazada en los valles periféricos, quedando sus antiguos territorios nucleares altiplánicos en los confines espaciales.

Imágenes de ancestros y cabeceras territoriales. Entre *chullpas*, *pucará* y aldeas

El territorio sura prehispánico se extendía a modo de banda perpendicular entre el altiplano central orureño y los valles intermontanos de Ayopaya, Cochabamba y Arque, al sur del bloque geo-étnico del Collao. Al igual que otros ejemplos de los Andes del Sur, los suras no configuraron una nación homogénea sino una federación de grupos y ayllus menores, que a lo largo de su historia fueron empujando y/o absorbiendo a poblaciones pluriétnicas más antiguas y alcanzando nuevos accesos territoriales. Antes de la invasión incaica, los suras fueron uno de los tantos grupos aimaras que se desplazaban por el altiplano central, a lo largo del eje acuático Desagüadero-Poopó (mapa 1). Posteriores movimientos étnicos en dirección transversal les permitieron atravesar y controlar ecologías contrastantes hasta los valles mesotérmicos, cuyo recorrido tomaba aproximadamente una semana entre sus puntos extremos. De modo tal que antes de la colonización cuzqueña y la organización del impresionante centro estatal para el cultivo del maíz en el valle cochabambino (Wachtel 1981), los suras estaban explotando los recursos complementarios y las estratégicas rutas que vinculaban los valles con el altiplano; uno de sus grupos incluso alcanzó el status colonial de "originario" en el valle de Cochabamba.³

Frente a la ausencia de datos arqueológicos que den mayor sustento a la memoria oral entretrejida en los documentos coloniales, podemos especular que, como resultado de los diferentes flujos y reflujos poblacionales preincaicos, los suras fueron construyendo fortalezas (*pucará*) en lugares protegidos entre los numerosos islotes de tierras comunales, dispersas entre los 4000 y 2500 m. Aunque no están claramente establecidas las funciones que muchos de estos pucarás cumplían, ni con qué concepción andina de la guerra estaban asociadas (Topic y Topic 1997:

3 Los suras de Sipesipe se consideraban originarios del valle de Cochabamba (Wachtel 1981). Los suras de Paria también habían llegado a los valles antes de la invasión cuzqueña. Así lo recordaba don Sebastián Cayo, segunda persona del repartimiento de Paria, de 80 años de edad, el 29 de octubre de 1590, afirmando que las tierras de Tarismampa (cercanas a Charamokho) "...antes y desde siempre fueron de los soras por repartición que de ellas les hizo el Inga por haberlas ganado ellos a fuerza de armas a los indios chuyes en tiempos pasados..." (AHC, Ex. 52).

568), se puede pensar que con el transcurso del tiempo, las fortalezas suras se fueron cargando de diversos significados. Tal vez estas aldeas amuralladas inicialmente tuvieron funciones defensivas para los múltiples subconjuntos de ayllus menores. O tal vez, como sostiene Garcilaso, fueron límites fronterizos que testimoniaban, a modo de mojones, las sucesivas conquistas y avanzadas migratorias grupales (1991: 108). Posteriormente, algunas devinieron en centros ceremoniales, mientras que otras fueron refuncionalizadas por nuevos invasores.

Aunque es difícil imaginar que hubiese tan solo una fortaleza sura en semejante dispersión poblacional y disparidad territorial, el recuerdo de los descendientes de una de sus parcialidades, manifestado en un juicio por tierras de 1604, únicamente rescató el valor de un *pucara* altiplánico emplazado al este del lago Poopó,⁴ denominado Surasura: "...y tenían en las dichas tierras de los dichos yndios soras una fortaleza cercada de agua..."; "un pucara y fortaleza en las dichas tierras de Sorasora... adonde antiguamente se hacían fuertes y peleaban...".

La evocación de Surasura, resignificada a lo largo de la colonia con profundos contenidos simbólicos, opacó el recuerdo de otras aldeas, *pucaras* o sucesos ocurridos dentro de su ámbito territorial, testigos de una etapa de fragmentación sociopolítica superada. Más aún, representaba la posterior federación preincaica de ayllus de Paria bajo el liderazgo de ciertos linajes. Para la conciencia de los suras de Paria del siglo XVII, sólo Surasura fue considerada como el "lugar de origen" de la parcialidad y la cabecera desde donde sus *mallkus* ejercieron el poder.

Muchas veces, los grandes personajes o sucesos históricos considerados definitivos en la vida de un pueblo, son invocados (y a veces manipulados) por sus descendientes (reales, ficticios o advenedizos) para organizar la experiencia social del presente o reconstruir sus identidades locales. Los testimonios suras constituyen una construcción arquetípica del origen territorial del grupo, un conjunto de imágenes y narrativas simplificadas y convencionales del pasado, a su vez asociadas a otros hechos significativos, como el origen del nombre sura: "...las dichas tierras de Sorasora que por sí tenían antiguamente de tiempo inmemorial de Sorasora por los dichos indios tomaron el dicho nombre de las dichas tierras nombrándose susodicho por ser naturales de la propia tierra" (ibid.). También estaban asociadas con la presencia de los entierros de sus más prestigiosos héroes-ancestros: "...estaban enterrados [en Surasura] Arezita y Condo caciques principales y señores que fueron de los yndios soras antes que los ingas reinasen en este reino..."; y lo mismo ocurría con los mojones territoriales: "por partición del dicho ynga y hasta el día de hoy en sus mojones y deslindes tienen sus sepulturas..." (AJP, 1700-99). Por último, el sometimiento al Cuzco igualmente adquirió un alto contenido simbólico: "...en las dichas tierras [Surasura] habían salido los dichos indios soras a recibir con su cacique y gobernador Condo al dicho ynga que se nombraba Topa Ynga...".

El espacio altiplánico fue considerado por los suras de Paria como un ámbito sagrado: el lugar de los muertos y por ende de los orígenes de la vida. Como lo confirman sus tradiciones orales, estos paisajes de altura representaban los orígenes te-

4 Actualmente hay un pueblo denominado Sorasora cerca de la orilla oriental del lago Poopó, a unos pocos kilómetros del pueblo de Poopó. A la salida de Sorasora hay un cerro llamado Pucará, en donde sus pobladores identifican antiguos asentamientos.

ritoriales más antiguos del grupo y el principio de la prestigiosa alianza con los cuzqueños. Asimismo era la región donde sepultaban y reverenciaban los cuerpos de sus antepasados-héroes más reputados, ataviados con sus principales insignias de autoridad en virtud de haber legado sus posesiones territoriales a los miembros adscriptos a su ayllu. Cada uno de ellos, afiliado a su correspondiente chullpa, reverenciaba a sus antepasados ofrendando ropa, comida, bebida y objetos suntuarios;⁵ en definitiva, se trataba de las huacas que promovían la cohesión e identidad grupal: "...estas sepulturas son de los yndios soras, nombrando las que eran de cada ayllu por su nombre..." (*ibid.*).

Los ancestros fueron los fundadores del orden sociopolítico sura, de los derechos a los accesos territoriales y los protectores de los ayllus. Como intermediarios entre las divinidades y la sociedad, fueron capaces de controlar las fuerzas de la naturaleza incluso después de muertos, y una vez inmortalizados sus cuerpos continuaban garantizando la legitimidad del territorio étnico y las fuerzas del paisaje. La memoria local precisamente rescató el *pucará* con las funciones de un único centro político desde donde los ancestros ejercieron el poder local.

En suma, la presencia de numerosos *pucarás* y aldeas dispersas entre las innumerables parcelas refleja un orden sociopolítico menos centralizado, posiblemente un conjunto de ayllus comandado por *sinchis* o jefes con suficientes condiciones como para liderar las situaciones de tensión y/o guerras intergrupales. Con el correr del tiempo, la organización social se fue complejizando, y los ayllus jerarquizados y encapsulados en grupos mayores, conforme a una lógica binaria y complementaria gracias al accionar de ciertos linajes. Este proceso se reflejó en la organización espacial a través de la jerarquización del conjunto de aldeas (Pariamarca, Capinota, etc.). La memoria colectiva colonial concibió la presencia de un solo centro, núcleo o cabecera desde donde sus dirigentes locales controlaban y gobernaban sus territorios. Éste constituía un centro-fortaleza que alcanzó su apogeo antes de que sus líderes fueran cooptados por la administración central cuzqueña. En efecto, unas nuevas relaciones de poder y dominio generadas por la expansión del estado sobre los grupos provincianos, activaron procesos de síntesis cultural y transformación en la concepción del espacio y del territorio, y cedieron paso al nacimiento de un flamante centro político-administrativo, quedando el preincaico como un ámbito ritual y de demarcación de fronteras interétnicas.

Paria, cabecera étnica y provincial

La expansión cuzqueña entre las jefaturas regionales de los Andes del sur generó diversas respuestas, conforme al grado de aceptación o rechazo de la nueva colonización. Mientras que en el Collao o en el Tucumán, los collas y diaguitas, respectivamente, ofrecieron una tenaz resistencia, en el macizo charqueño las siete naciones confederadas por el contrario ejercieron un importante papel en la consolidación del Tahuantinsuyo en esa región. Los últimos incas y sus parentelas

5 "... y los traían de otras partes aunque tuviesen secos los cuerpos a enterrar a las sepulturas por ser suyas..." (AJP, 1700-99).

fueron sellando pactos alternativos con los principales linajes de gobernantes charqueños. Sin embargo, es importante subrayar que la fuerza expansiva incaica no fue tan determinante como para imponer un modelo monolítico o unidireccional de transformación general a dichas naciones. Por el contrario, el gobierno indirecto del Cuzco ofreció espacios particulares de negociación con las elites provinciales a través de los cuales se estructuró un orden jerárquico de jefes, en función al grado de prestigio, experiencia política y la base social con la cual cada uno de ellos se sustentaba.

Entre los suras, las transformaciones regionales más importantes del periodo incaico se vinculan con la articulación de su elite dentro de las estructuras administrativas estatales, y con ciertos cambios en la territorialidad étnica.

En efecto, algunos grupos de parentesco locales se consolidaron en el poder y se vincularon a la administración estatal, beneficiándose ampliamente con la generosidad cuzqueña, ya fuera como gobernadores ascendidos al status de incas de privilegio, ya como capitanes del Inca o *quipucamayocs* que ayudaban a los funcionarios reales en la confirmación y/o deslindes de tierras intraétnicas, o bien integrando el selecto grupo de yanas o criados del Inca.⁶ Algunos jefes, como Condo y posteriormente Arezita, tuvieron el privilegio de usar lampas, quitasoles de plumería y gozaron del acceso a tierras en los valles.⁷ Arezita a su vez cumplió un destacado papel en la provincia de Paria,⁸ pues desde el pueblo altiplánico de Pariamarca gobernaba una población multiétnica integrada por suras, uros y kasayas vigente desde el Tahuantinsuyo, trazando relaciones interétnicas y/o sociopolíticas que definieron sus fronteras sociales, territoriales y simbólicas en forma independiente.⁹

- 6 El "inga" Achacata (Tapacari), ascendido al status de "inca de privilegio" del Collasuyu y gobernador desde Vilcanota a Chile (del Río 1990), y Condo (Paria), capitán de Huayna Cápac, fueron los caciques suras de mayor rango. Por su parte, Guayta (Tapacari) y Arezita (Paria) fueron los testigos de la transición incaica-colonial. Don Martín Huchani, cacique principal del repartimiento de Paria, recordaba el 30 de noviembre de 1582, siendo ya muy viejo, que "Condo, padre de este testigo que fue capitán en tiempo de Guayna Capa Ynga las vio e repartio [las tierras] juntamente con el dicho ynga a unos yndios yungas mitimae que el Ynga traxo a Sipesipe" (ANB, EC, 1584, 4: 28v). Entre otros principales suras, don Antonio Condo recordaba haber sido "quipucamayo general del dicho ynga casiricapag [funcionario encargado de los principales amojonamientos]" (AJP, 1700-99). Urton (1998: 410) considera que los quipus no sólo registraban datos cuantitativos sino también narrativos, aproximándose a una forma de escritura codificada en construcciones gramaticales complejas, tal como aparecen en los traslados hispánicos.
- 7 Condo tenía tierras en Londo, junto al curaca charqueño Coysara. Achacata y Condo tuvieron, a su vez, dos *suyus* en Anocaire, un archipiélago estatal cochabambino.
- 8 Pease (1995a: 124) sostiene que el concepto de "provincia" tenía un contenido geográfico para los españoles, en tanto que para los incas era un espacio étnico. Según la tesis de Rowe, éstos corresponderían aproximadamente a los corregimientos, aunque éste no es el caso pues el corregimiento de Paria comprendió a otras jefaturas y no tuvo jurisdicción sobre los valles cochabambinos. Pariamarca fue la aldea más importante de los suras. El mismo nombre —Paria— tuvieron el tambo, la provincia, la laguna y las estructuras administrativas coloniales como la encomienda, el repartimiento, el corregimiento (con un espacio étnico y territorial más abarcador) y, posteriormente, la obra pía organizada por el encomendero.
- 9 En efecto, en el Archivo General de Indias (Justicia 429) pude ubicar un temprano depósito de encomienda (1534), redactado en el Cuzco antes de la invasión hispana de Charcas (1538), que revela las funciones del señor Arezita. "Item [al margen: Pedro del Barco] se depositan a Pedro del

Estos comentarios permiten deducir que ciertos linajes suras integraron una elite con suficiente capacidad negociadora y organizativa como para cumplir con distintas exigencias, tanto de la administración incaica como provincial. En efecto, la alianza sura-inca fue de vital importancia para los intereses cuzqueños debido a que las principales vías de acceso al centro de cultivo del maíz para el ejército imperial, ubicado en el valle bajo de Cochabamba, pasaban por los territorios controlados por los suras. Junto con otros jefes charqueños, sus señores locales brindaron un fluido aporte de mano de obra para el cultivo, transporte y almacenamiento del maíz, así como también seguridad organizativa, siendo los charcas y los suras los jefes más importantes que facilitaron la organización del complejo centro estatal cochabambino.

En términos generales, la expansión incaica no provocó transformaciones estructurales en el control territorial complementario, practicado por los suras de Paria. Por el contrario, debido a las negociaciones provinciales/cuzqueñas se evitó la presencia de colonos extranjeros en los territorios locales, o la confiscación de tierras. La alianza trazada con los cuzqueños no sólo permitió confirmar los accesos que ya explotaban en los valles colindantes con el de Cochabamba, sino también ratificar/acceder al control total de nuevas islas destinadas al conjunto de la dirigencia cacical (Tarispampa, Cuchiraya, Sicaya, La Chica, Londo y el valle bajo de Cochabamba). El Inca les aventajó con tales regalos, en recompensa por la consolidación económica de ese centro estatal cochabambino y por la defensa de la frontera oriental. Sin embargo, las innovaciones que merecen mayor atención se vinculan con los cambios introducidos en las cabeceras político-ceremoniales desde donde gobernaba la elite, así como en nuevas concesiones territoriales para los *mallkus*.

Los suras tenían como centro principal al pueblo de Pariamarca (3702 m de altura), ubicado junto al camino real. Cabe suponer que esta aldea fue una "reducción" o traslado forzado, efectuado por los incas en una etapa inicial, una vez aceptado su dominio. Sin embargo, el prestigio de Surasura, el anterior *pucará*, eclipsó el recuerdo colonial de la cabecera o pueblo principal denominado Pariamarca. Inmediatamente después, la trascendencia económica y ritual de un nuevo centro-tambo llamado Paria, construido por los incas en las inmediaciones del pueblo, volvió a opacarla en esta nueva coyuntura histórica. Podemos especular que el tambo se edificó junto a la aldea preexistente, sin llegar a absorberla ni destruirla del todo. En la documentación de la época se nombra recurrentemente al "tambo y pueblo de Paria", como si fueran dos ámbitos contiguos que compartían el mismo nombre. Es muy posible que Paria haya tenido una disposición semejante a la

Barco [primer encomendero de Paria] el cacique Arezita, señor de los pueblos Pariamarca, Visquipa y Yanacache y Quinaqui y Puri con los principales dellos Cacatiti y Toca y Guayaca y Yacana e otro que se dize Chimpa Collo". Se trataría de un control político multiétnico. El cacique de los uros en la década de 1550 se llamaba Pedro Cahatiti (ANB, 1613), en tanto que Bisquipa era uno de sus pueblos antiguos, ubicado en los totorales del Poopó que habitaban antes de la fundación de Challacollo, el viejo (AHC, 54). De otro lado, Yanacache es el nombre antiguo del pueblo principal de los kasayas antes de la fundación de la reducción de San Agustín de Toledo (AHC, exp. 10).

del tambo de Warautambo (Perú), construido junto al pueblo preincaico de Astobamba, conformando dos barrios dentro de un mismo pueblo, aunque separados por un despoblado (Matos 1997: 402). A diferencia de Astobamba, tanto el tambo como el pueblo de Paria fueron abandonados unos diez años después de la conquista europea de Charcas. El hecho de que la dirigencia local sura estuviese comprometida con los objetivos del estado cuzqueño, no permite establecer la diferencia neta entre el pueblo y el tambo, entre las funciones étnicas y las administrativas provinciales. Es más, el hecho de compartir el mismo nombre a su vez revela una estructura organizativa subsumida.

El tambo de Paria formó parte de la red de establecimientos estatales ubicados en las proximidades del camino real. Los informantes que declararon en el *Memorial de Charcas*, o en los juicios desatados en Cochabamba en 1556, señalan claramente que Paria fue el centro de reunión del ejército charqueño y también un depósito o granero de maíz: "...los dichos capitanes y soldados de las dichas cuatro naciones [charcas, chuis, caracaras y chichas] se solían juntarse [sic] en el pueblo y tambo de paria que de los soras hacia el camino del Cuzco..." (Espinoza Soriano 1969: 25; Anónimo en preparación).

Según Morris (1972), los tambos más importantes también tuvieron funciones residenciales temporales para el ejército, y redistributivas de los bienes guardados en sus depósitos. No se trataría de centros idénticos, sino de modelos parecidos estructuralmente, conforme a planes preestablecidos.

Otros testimonios resaltan la importancia regional de Paria, en cierto modo anunciada por Guamán Poma de Ayala (1987: 185 [1615: 186]) cuando señala que los incas habrían construido otros Cuzcos en Quito, Tumibamba, Huánuco Pampa, Hatuncolla, "y otro, en Charcas y la cauesa que fuese el Cuzco",¹⁰ o también cuando Cieza de León la denomina "cabeza de provincia", colocándola en el mismo rango que Vilcas, Chucuito o Chuquiavo:

"Fueron los señores muy servidos de sus indios y avía depósitos y aposentos reales para los Ingas y templo del sol" (1986a: 286); "...eran como cabezas de provincias o de comarcas porque de tantas a tantas leguas venían los tributos a una destas cabeceras..."; "...y en todas estas cabeceras tenían los reyes templo del sol y casa de fundición y muchos plateros que no entendían en todo el tiempo en mas que labrar ricas piezas de oro y grandes vasijas de plata. Y havia mucha gente de guarnición y como dije mayordomo mayor o delegado que estaba sobre todos y a quien venía la cuenta de lo que entraba" (1986a: 56).

Paria indudablemente fue un espacio público muy renombrado, donde tuvieron lugar eventos locales e imperiales influyentes. Ese valor se transmitió en varios relatos legendarios.¹¹ Su poder y dinamismo se refleja también en las sugerencias semánticas de su nombre. Por ejemplo, el jesuita Arriaga lo identificó con ciertos polvos rojos que se soplaban contra las huacas durante las ceremonias religiosas;

10 John Murra sugirió esta posible vinculación en varias oportunidades.

11 Garcilaso (1991: 173, 175) comenta que para someter a los charcas, caracaras y soras, el Inca Cápac Yupanqui se reunió en Paria con los señores locales Cari y Zapana. Anello Oliva (1895: 51) afirma que Inca Roca falleció en Paria antes de retornar al Cuzco.

"Paria es polvos de color colorado como de bermellón que traen de las minas de Huancavélica que es metal que se saca el azogue aunque mas parece al zarcón" (Arriaga 1968: 211).

Agrega luego que iba

"...el sacerdote pidiendo a todos los particulares las ofrendas de mullu, paria y llacsa y cuyes y las demás que dijimos arriba... y va con sus ayudantes o sacristanes a la huaca principal y asentándose en el suelo y tendiendo la mano izquierda hacia ella [mocha] y derrama la chicha delante de la huaca y a veces encima...y con la sangre de los cuyes o llamas unta la huaca y quema o sopla las demas ofrendas conforme son..." (Arriaga 1968: 212).

También lo usaban las mujeres como pintura facial (Jiménez de la Espada, ed., 1965, I: 183). El rojo fue un color sagrado y uno de los emblemas del estado incaico, aunque no fue exclusivo del mismo.¹² Coincidentemente, la probanza del Cápac Ayllu da una pista concordante, cuando se explica que el Inca "...paso adelante a la provincia de lupaca pacaxa y paucarani y los poxa carangas hasta paria y castigando a los rreveldes pusso en orden toda la prouincia. Y luego entraron en la provincia de los charcas ambas provincias quesuila charca y hanco charca y puesta en orden passaron adelante" (Rowe 1985: 214).

Rowe sostiene que en aymara, *wila* quiere decir colorado y *hanqo* blanco, considerándose estos colores como algo contrastante (como blanco y negro). Estas expresiones darían a entender la presencia de nexos opuestos y complementarios entre los grupos charqueños, siendo el rojo el color que simbolizaba y representaba una de sus mitades. ¿Se puede pensar que Paria fue la vila charca, o mitad roja, mencionada en la probanza, el otro Cuzco de Guamán Poma o el centro regional de Cieza, desde donde se dominaba la vida ceremonial del altiplano orureño en tiempos de los incas? ¿Era un emblema del estado?

Unos años después de consolidada la conquista hispana de Charcas (1538), el tambo de Paria frecuentemente fue escenario de las guerras civiles. Éste posiblemente fue el motivo de su colapso y despoblamiento, así como también del pueblo de Pariamarca. Cieza estuvo en Charcas en 1549 (Pease 1995a: 202) y anotó (1986a: 286) que "...la gran provincia de Paria que fue cosa muy estimada por los Ingas ... y avía depósitos y aposentos reales para los Ingas y templo del sol. Agora se ve gran cantidad de sepulturas altas donde metian sus difuntos". Esto significa que para esa fecha el tambo estaba despoblado y posiblemente desmantelado después de cuatro años de guerras civiles (1544-48). Sus funciones político-administrativas y rituales nuevamente cedieron paso a éstas últimas. Como señalan numerosas crónicas de la época, el tambo fue reiteradas veces utilizado por las distintas faccio-

12 Las chullpas carangas del río Lauca, o las de los pacajes en Caquiaviri, también están pintadas de rojo y decoradas con diseños semejantes a los *uncus* y *tocapus* incaicos (Gisbert et al. 1994: 445; Pärssinen 1994: 20). Bárcena (1989) ha apuntado otras coincidencias con el rojo: es el color de la mascapaicha, del vestido del *viloma* y las *acllas*, las andas del Inca en tiempos de guerra, de los rituales de la *capacocha* y de los pigmentos usados en las personas sacrificadas en sitios de altura. Ello no obstante, es muy posible que hayan habido diversas tonalidades de rojo, y que cada una de ellas tuviese un significado distinto (Verónica Cereceda, com. pers.). La semántica de los colores es un tema sumamente complejo que requiere de estudios especializados.

nes españolas como lugar de aprovisionamiento, descanso de los soldados e incluso como cárcel para los jefes nativos, pues desde este cautiverio debían cumplir con las exigencias de los soldados de Gonzalo Pizarro.¹³ De confirmarse la presunción de que Paria/Pariamarca se despobló en esta fecha, nos podemos preguntar cuál fue el centro político y ceremonial elegido por los *mallkus* “suras de Paria” en los veinte años previos a las reducciones toledanas. ¿Dónde se asentaron? ¿Qué pueblos eligieron?

Capinota: de asentamiento prehispánico a cabecera colonial

Antes de instrumentarse la reforma del patrón de asentamiento dispuesto por la administración toledana (1570-75), los suras estaban agrupados en unas 53 aldeas/estancias dispersas en un territorio, cuya extensión máxima no superaba los 100 km. Entre ellos se destacaba la vieja aldea de Capinota como la agrupación de mayor rango, reocupada por la elite aimara debido a la crisis del núcleo central. Esta aldea estaba emplazada en una planicie o pampa (2300 m de altura) entre los cerros Pucará y Pocotaica, y la confluencia de los ríos Arque, Rocha y Caine. Debido a su importancia, los agustinos levantaron en ese asiento uno de los tres monasterios de la provincia de Paria. Pretendían consolidar un ámbito clave de trabajo pastoral para controlar las idolatrías nativas,¹⁴ aunque también encarnaban valores más terrenales cuando discutían los resultados de la administración de la obra pía dispuesta por el encomendero Lorenzo de Aldana (1568), la cual afectaba los bienes colectivos (estancias, molinos, ventas, etc.) del repartimiento. Pero no solamente los *mallkus* consideraron a los valles cochabambinos como una zona clave por encontrarse allí su principal pueblo prehispánico, sino también porque esa región cobró una importancia crucial en la colonia dado su potencial económico, al constituir un nudo de comunicaciones con La Plata, los mercados altiplánicos y Potosí, y por la oportunidad de reafirmar nuevas redes sociales intercomunitarias.

Los reagrupamientos forzados en aldeas indígenas dispuestas por la administración toledana tenían por objeto cambiar el patrón de asentamiento nativo y congregar a la población en pueblos nuevos. Constituyeron una herramienta de cambio diseñada por la burocracia colonial, al servicio de la evangelización y la política fiscal. Los suras quedaron adscriptos a dos reducciones. En el altiplano, tan solo 150 unidades domésticas se redujeron en el pueblo de San Pedro de Challacollo, en tanto que los caciques y las restantes 270 familias tributarias congregadas en otros 11 ayllus, quedaron en San Pablo de Capinota. Si bien la presencia de ambas reducciones respetaba la explotación interecológica y complementaria, con una cabecera colonial en cada piso, para los suras ambas agrupaciones no tenían el mismo significado. Mientras el pueblo nuevo de San Pablo de Capinota se había fun-

13 Tal fue el caso de un cacique de Tapacará, descendiente del “inga Achacata” apresado por Carvajal durante las guerras civiles (1544-48).

14 Calancha (1974-81: 1150 [Cap. XXXVIII]) anotó que “fue tan trabajosa aquella conversión a los principios e oy no deja olgar a los buenos dotrinantes porque aunque hay mucho cristianismo e se frecuentan los sacramentos, no son muy dados a las cosas del culto. Costó gran trabajo arrancarles los Ídolos”.

dado sobre el núcleo prehispánico que los *mallkus* eligieran como cabecera veinte años atrás, la reducción de Challacollo no tenía un pasado o un perfil equivalente. Por el contrario, sólo fue el centro colonial más relevante para los dirigentes uros de Paria, también adscriptos a esta reducción. Mientras que Capinota tenía raíces prehispánicas y representaba las continuidades, Challacollo en cambio simbolizaba la ruptura colonial, equidistante tanto de la simbólica Surasura como de los restos de Paria.

El pueblo-reducción del valle, con su nuevo patrón reticular, quedó ubicado en el extremo sur de la pampa, a un costado de la acequia principal y en las cercanías del monasterio agustino. En el otro extremo de la planicie se hallaban las tierras aptas para el cultivo del maíz. Esta pampa era una de las tantas islas comunales donde los tributarios de los 11 ayllus tenían parcelas a modo de lotes, ubicadas en las fajas transversales que atravesaban perpendicularmente a la acequia de regadío, el eje ordenador del espacio local. Frente a estas tierras, en la otra banda del río Arque, se encontraban los graneros o colcas de la faldas del cerro Lukusa.

La Capinota prehispánica recién cobró importancia histórica en el mundo andino-colonial, en particular para los linajes principales, ya que la población general vivía dispersa entre sus islas agrícola-pastoriles, conforme al patrón de asentamiento del "doble domicilio". Desde Capinota, los caciques administraban los accesos a las diversas islas colectivas, las ceremonias religiosas y festivas, y las instancias administrativas suprafamiliares. Continuando con el ejercicio político de sus antepasados prehispánicos, los curacacas coloniales ensayaron una serie de pactos con la burocracia europea. Los señores suras confirmaron su liderazgo sobre kasayas y uros, obteniendo los más altos cargos del repartimiento de "Paria", no obstante ser el grupo menos numeroso. Sin duda, la administración no pudo evitar la necesidad de enfrentar un diálogo y negociación con las autoridades locales. La organización de la mita minera potosina y la movilización de un enorme contingente de mano de obra al Cerro Rico constituyó una de las caras del acuerdo. Los caciques suras jugaron un papel fundamental. Se iniciaron unas tensas negociaciones en las cuales se acordó poner toda la fuerza organizativa en el proyecto toledano, a cambio de una serie de ventajas para los suras. Entre ellas tenemos la ubicación de la reducción, el control de las antiguas tierras estatales del valle bajo cochabambino y la recuperación de los mitimaes suras que en ellas cultivaban, la consolidación de la estructuras cacicales hereditarias y el acceso a cargos de valor regional (la capitania de la mita). En efecto, el cacique principal del "repartimiento de Paria", don Martín Ochani, hijo de un capitán de Huayna Cápac, tuvo el suficiente prestigio y capacidad como para movilizar los primeros contingentes de mitayos hacia Potosí, correspondientes al sector septentrional y omasuyos de Charcas. El tambo de Capinota, situado detrás del cerro Pucará y en el camino a Potosí, fue el nuevo centro de reunión y ceremonias de partida de la población charqueña.

En el transcurso del siglo XVI, el eje nuclear de la territorialidad sura se fue trasladando del altiplano a los valles cochabambinos, confirmando una tendencia que venía de tiempos preincaicos y que fue en cierto modo acelerada por los sucesos coloniales. Antes de finalizado el siglo, los alguna vez denominados suras de Paria quedaron identificados como los suras de Capinota. Poco a poco y a lo largo del siglo XVII, fueron perdiendo el control de los recursos altiplánicos y olvidando su

carga simbólica. Nuevas identidades y procesos de cambio fueron gestándose en torno a los valles, a un ritmo paralelo a la fusión de los ayllus, diluidos al interior de la mitades simbólicas y de la identidad sura capinoteña.

Comentarios finales

Como otras jefaturas aimaras altoandinas del macizo charqueño, los suras se fueron expandiendo en oleadas migratorias preincaicas que bajaron desde el altiplano central hacia los valles mesotérmicos. Las tradiciones orales de comienzos del siglo XVII señalan al altiplano como el lugar de origen de una de sus parcialidades, llamada Paria. La fortaleza de Surasura fue un espacio de representación (o imaginación) seleccionado por la memoria que dio sentido a sus descendientes. Desde ese mítico lugar de origen controlaron un paisaje de ecologías complementarias que si bien era discontinuo, trazaba un continuum de salpicaduras territoriales de uso colectivo, ubicadas en las tierras más fértiles a orillas de los ríos Jaccja Uma, Arque, Caine y Rocha. Ubicadas a diferentes niveles altitudinales, las islas facilitaban el cultivo de quinua, papas, maíz y ajíes, en tanto que las punas intermontañas ofrecían sus óptimos pastizales.

El *pucará* de Surasura fue la fortaleza elegida por la memoria para explicar no sólo los orígenes de un grupo que había logrado un mayor grado de centralización político-social, sino también el lugar de entierro y culto a sus héroes míticos e históricos más notables, para señalar sus demarcaciones territoriales, y el lugar del simbólico sometimiento al Cuzco. Surasura tuvo una mayor densidad de sentido para sus habitantes que sus demás fortalezas, porque en esa zona ocurrieron eventos sociales y simbólicos definitivos que merecieron ser recordados. La incorporación de los suras al Tahuantinsuyo no sólo trazó nuevas identidades, sino también una reestructuración territorial y cacical debido a las negociaciones entre el Cuzco y las elites provinciales. Los suras, junto con otras naciones charqueñas, jugaron un papel trascendental para el Cuzco, ya que le facilitaron la organización de la mano de obra, el traslado del maíz y el control de las fronteras.

Si bien la aldea principal, o cabecera política, de los suras de Paria fue la altiplánica Pariamarca, hubo también un tambo incaico del mismo nombre que cobró protagonismo histórico en esta etapa, como lugar de aprovisionamiento, descanso del ejército y templo del sol. Tilley (1994) sostiene que los espacios siempre son creados, reproducidos y transformados a partir de otro espacio construido en el pasado. Paria fue construida a partir de otro lugar —Pariamarca—, aunque en la etapa imperial renació como otro Cuzco. El área del tambo de Paria fue el nuevo espacio de producción social, estrechamente vinculado con las nuevas estructuras de poder y de dominación cuzqueña.

La conquista hispana y los sucesos resultantes de las luchas políticas entre facciones españolas originaron el colapso del tambo y del pueblo de Paria. Por esta razón, los suras erigieron entre los pueblos dependientes de Pariamarca, al más importante: Capinota, ubicado en los valles mesotérmicos, resignificándolo con nuevos contenidos en el contexto colonial pretoledano. Este pueblo indígena, posteriormente readaptado como reducción; su tambo adyacente donde los *mallkus* reunían a los mitayos cochabambinos antes de partir a Potosí; el monasterio; los

molinos a orillas del río Arque; y el camino por donde salían los animales cargados con granos hacia las minas y mercados altiplánicos, representaban los recientes intereses y compromisos coloniales. Los valles constituyeron un conveniente espacio andino-colonial en torno al cual se agruparon, reconstruyendo su historia y sus proyectos étnicos.

El último centro político —Capinota— surgió precisamente en la periferia territorial como resultado de la relación de fuerzas desencadenadas por el proceso de dominación colonial, invirtiéndose la tradicional relación cabecera-altiplano y colonia-valles, por la de cabecera-valle y colonia-altiplano. En este sentido, los territorios altiplánicos que inicialmente constituyeron el área nuclear de la elite cacical (Paria/Pariamarca) pasaron a formar parte de los confines territoriales y con esta tendencia se fueron desgajando hacia finales del siglo XVII. Por el contrario, las islas territoriales inicialmente periféricas, ubicadas en los valles de Capinota, se construyeron como áreas nucleares.

Estas transformaciones generan ciertas interrogantes que invitan a indagar acerca de los condicionamientos históricos que operan sobre el control territorial de recursos. En efecto, las relaciones de poder y dominación en las diferentes coyunturas de expansión estatal, así como las prácticas políticas de las elites locales dieron por resultado unas reconstrucciones territoriales, apropiaciones y producción de nuevos espacios. Por otro lado, estimularon una dinámica en el sentido y en la dirección de las relaciones entre cabecera y periferia, paralelo al ritmo de florecimiento de los sucesivos centros de control político-ceremonial. Se diluye, de esta forma, la inmutabilidad del concepto tradicional de “territorios de origen” y/o “territorio nuclear”, así como la homogeneidad étnica de las cabeceras, ya que en ellas se entremezclaban y sintetizaban tanto las funciones étnicas como las estatales, particularmente en los espacios de fuerte interés imperial.

Archivos consultados

- Archivo General de Indias (AGI)
- Archivo Histórico Municipal de Cochabamba (AHC)
- Archivo Histórico de Potosí (AHP)
- Archivo Judicial de Poopó (AJP)
- Archivo Nacional de Bolivia (ANB)

Bibliografía

Fuentes impresas

- Anónimo (en preparación).
Arriaga 1968.
Calancha 1974-81.
Cieza de León 1986a, 1986b.
Garcilaso 1991.
Gómara 1554.
Guamán Poma de Ayala 1987.
Herrera 1996.
Jiménez de la Espada, ed., 1965, I.
Oliva 1895.
Oviedo y Valdés 1944-45.
Polo de Ondegardo 1990.
Santa Cruz Pachacuti Yamqui
 Salcamayhua 1993.

Fuentes secundarias

- Abercrombie 1998a.
Angelis-Harmening 1998.
Annino 1995.
Assadourian 1987.
Bárcena 1989.
Bender 1995.
Bordieu 1994.
Casey 1996.
Cosgrove y Daniels 1988.
Del Río 1990, 1996, 1998 [Ms.].
Ferguson y Gupta, eds., 1992.
Gisbert et al. 1994.
Harvey 1989.
Hidalgo y Durnston 1998.
Hyslop 1979, 1990.
Kuchler 1993.
Larson 1998².
Lorandi 1996.
Matos 1997.
Morlon 1992.
Morris 1972.
Murra 1975, 1985.
Pärssinen 1994.
Pease G.Y. 1978a, 1992a, 1995a.
Platt 1987, 1999.
Pred 1990.
Rostworowski 1970, 1977.
Rowe 1985.
Sack 1986.
Salomon 1986.
Schramm 1995.
Stanish 1992, 1997.
Stern 1982.
Tilley 1994.
Topic y Topic 1997.
Urton 1990, 1998.
Van Buren 1996.
Wachtel 1981, 1990.
Zuidema 1989.

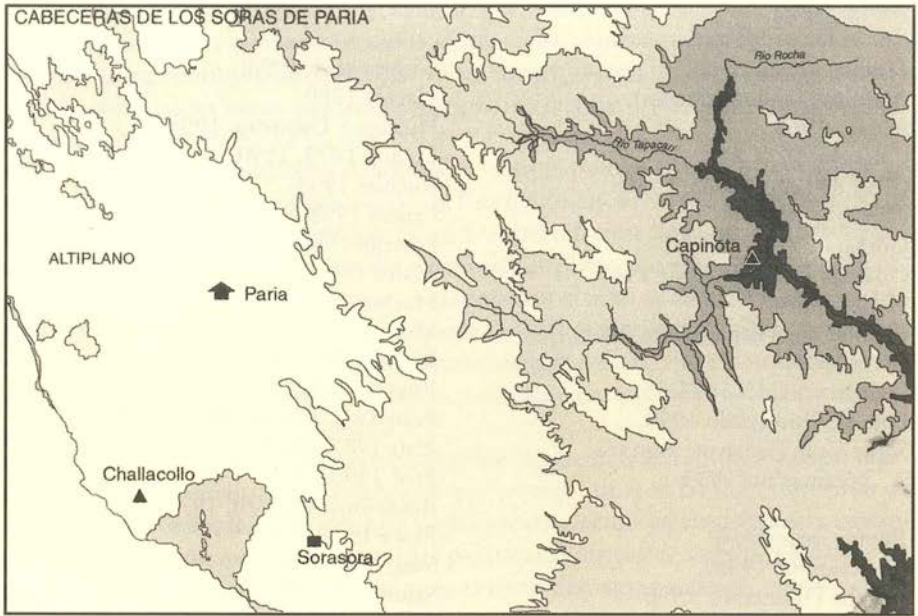


Figura 1. Las cabeceras de los suras de Paria.



Figura 2. Chulpares de Paria. Fotografía cortesía del Profesor David Pereira, del Museo de Arqueología de Cochabamba (Bolivia).

El *awana wasi* de Tarmatambo: una aproximación etnoarqueológica

...el tejido era un importantísimo elemento en la redistribución. Cabe anotar aquí que recopilaciones de textos andinos, como los de Guarochiri, recopilados por Francisco de Avila... mencionan que a Wiracocha lo adoraban especialmente los maestros tejedores, ¿tendría que ver esto con la imagen que se menciona frecuentemente de que el mundo podía ser considerado como un tejido? (Pease 1992a: 47).

Introducción

Tarmatambo es una importante instalación incaica en la sierra central del Perú y cabecera de la provincia de Tarma. Probablemente estuvo sujeta a la ciudad incaica de Pumpu, que era cabecera de una provincia mayor que abarcaba, además de Tarma, a Chinchaycocha, Atapillo y Yaros (Hastings 1985; Arellano 1988; Matos et al. 1998; Arellano y Matos en prensa). En el presente ensayo nos ocuparemos del *awana wasi* o taller de textilería que aún se conservaba en el tambo incaico hasta 1999. Con la información arqueológica y la observación etnográfica recogidas en el trabajo de campo llevado a cabo entre 1995 y 1996, intentaremos reconstruir la institución del *awana wasi* y su funcionamiento en el estado inca.

Nuestra primera visita a Tarmatambo fue en 1964, en compañía de Craig Morris, Donald Thompson y John Murra. Ya en aquel entonces constatamos la masiva destrucción del sitio inca. Sin embargo, el conjunto del *awana wasi* estaba casi completo. Raimondi (1876: 157) fue elocuente al señalar que era ya imposible levantar un plano porque las paredes habían desaparecido o se confundían con los cercos de chacras. A pesar de ello, él todavía logró ver grandes edificios construidos sobre terrazas y otros recintos cuadrangulares y circulares en hilera. Por su parte, Charles Wiener (1993: 250-51 [1880]) afirmaba que Tarmatambo debió haber sido una gran ciudad, pero cuando la visitó era ya “imposible de levantar un plano completo”, aunque no dejaron de impresionarle los “palacios principescos, construidos con mayor solidez que las habitaciones de los súbditos”. Menciona que

grandes fortificaciones protegían los recintos, como baluartes situados a 200 m por encima de la primera zona. Sin duda se refería a las filas de *colcas*.

Al retornar en 1995, treinta años después de nuestra primera visita, advertimos que además de las *colcas*, en el área nuclear sólo quedaban en pie menos de una veintena de recintos completos, unos 80 muros parciales o en cimientos, generalmente formando parte de cercos de chacras modernas, y cerca de 200 muros de contención de terrazas. El sector mejor conservado por ahora es el de las *colcas*. La mayor destrucción del *awana wasi* ocurrió a comienzos de la década de 1980, cuando la familia Pucuhuayla decidió edificar su vivienda precisamente en el espacio que ocupaba la sala oriental. En 1998, esta misma familia terminó de destruir lo que quedaba de la sala occidental, convirtiéndola en un corral de animales.

El establecimiento de Tarmatambo

Como todos los tambos incaicos, Tarmatambo fue instalado sobre el camino real incaico que pasa por ese lugar en su recorrido del Cuzco a Quito. Fue fundado en un lugar estratégico, tanto para administrar como para controlar los recursos humanos y naturales de una importante región. Sin duda fue asiento de la autoridad delegada por el estado inca, y en cuanto tal un centro de poder político. En 1967, Morris ya advertía la dicotomía entre los datos y los hechos en Tarmatambo, los cuales le presentaban por un lado como un tambo real, y por el otro como un centro administrativo; esto hasta ahora no ha sido aclarado, pero postulamos que la instalación cumplía ambas funciones (Arellano 1988; Matos et al. 1998; Arellano y Matos en prensa). En el estudio de Parsons, Hastings y Matos (2000: 396), el tambo incaico de Tarmatambo fue registrado como sitio No. 283.

Varios cronistas coinciden en señalar que Tarmatambo fue una cabecera de provincia. Algunos de ellos visitaron personalmente el lugar y otros recibieron la información indirectamente. Uno de los que estuvo en el lugar muy tempranamente es Pedro Pizarro (1986 [1570]), así como Cieza (1984b [1553]), pero también hallamos referencias en Cobo (1956a [1653]), Guamán Poma (1980a [1615]) y Vázquez de Espinoza (1948 [1628]). En tiempos modernos, la zona fue visitada por viajeros del siglo XIX como Antonio Raimondi (1876) o Wiener (1993 [1880]), e investigadores contemporáneos como Rowe (1946), Morris (1967), Murra y Morris (1976), Espinoza (1973a), Arellano (1988), Parsons y Hastings (1977), LeVine, ed., (1985), Matos (1994) y Parsons, Hastings y Matos (2000), entre otros.

Geográficamente, Tarmatambo está ubicado en un punto estratégico que permite relacionarse con las punas de Junín, la cuenca del Mantaro y la selva de Chanchamayo. Desde este lugar es fácil acceder a los recursos agrícolas de los valles y a los de pastoreo en la puna. El camino real unía a Tarmatambo con el valle del Mantaro (Xauxatambo), la hoya del Palcamayo, el altiplano de Chinchaycocha (Chacamarcá y Pumpu) y la ceja de selva (Chanchamayo). Dadas estas ventajas, habría sido un lugar de acopio de productos originarios de la región, un centro de producción de tejidos y un centro de almacenaje de bienes para facilitar la redistribución estatal inca.

Tarmatambo fue edificado entre dos quebradas que bajan de las punas de Huaricolca hacia Tarma, Huaylará por el lado SO y Huancal por el lado SE. Debido a

la topografía del terreno, el establecimiento fue instalado sobre tres espacios adyacentes. El primero ocupa el cerro conocido como Pirhua Pirhua, en el cual se hallan las *colcas*. Ellas están agrupadas en dos subgrupos; una fila se desplaza por la cima del cerro y la otra por las faldas, cerca a las *canchas* y en el límite superior de los andenes.¹ El segundo espacio es el barrio conocido actualmente como Cuchucancha (algunos lo llaman también Marka Marka), el núcleo del tambo incaico donde se encuentran las *canchas* residenciales y los edificios públicos. Este barrio tiene aproximadamente 100,000 m² de área, con edificaciones en su mayoría acomodadas sobre terrazas artificiales. El tercer espacio está ocupado por el sistema de andenes y acequias que se extiende cuesta abajo por el lado nor-occidental (Brown 1998, s.f.). El único espacio plano y amplio fue habilitado para la plaza principal, la cual en años recientes fue convertida en un campo de fútbol. Parsons, Hastings y Matos (2000, I, 2: 398) calculan en 31.2 hectáreas el área total construida en Tarmatambo.

El informe de Craig Morris (1967: 63) contiene referencias a la *kallanka*, las *colcas* y por supuesto al *awana wasi*, en cuya descripción se incluye la sala con 6 puertas, 10 nichos y 16 anillos de piedra utilizados como sostenedores. En 1995-96 todavía eran visibles la *kallanka*, la plaza mayor, el *acllahuasi*, las *colcas*, los centros de producción de tejidos y algunas *kanchas* residenciales.² La plaza principal aparece inusualmente fuera del núcleo poblado porque era el único espacio potencialmente habilitable para este propósito. La *kallanka* fue edificada en el extremo NO del barrio Cuchucancha, mientras que el taller de producción de tejidos se construyó en el extremo SO. Entendemos que los ingenieros encargados de fundar cabeceras de provincias no estaban obligados a repetir el patrón pre-establecido en Cuzco, sino que adecuaban las construcciones a la naturaleza del terreno. Por eso, el plano de Tarmatambo no se asemeja a ninguno de los tambos incaicos conocidos en la sierra central, y posiblemente tampoco a los de la región del Cuzco, pero en cambio es muy claro que, simbólicamente, la imagen política de la capital estaba representada en toda su magnificencia (Fig. 1).

El *awana wasi*

El *awana wasi* de Tarmatambo fue edificado dentro del barrio de Cuchucancha, el cual está situado sobre una terraza natural al pie del cerro Pirhua Pirhua, en la parte inferior del camino que conduce al barrio de Chinchahuari y en la parte occidental del sitio. El terreno habilitado para el *awana wasi* tiene 1,750.10 m² y el recinto tiene un plano cuadrangular, dividido en dos mitades, cada una de ellas subdividida a su vez en otros dos ambientes. Cada mitad tenía una sala techada y un patio delantero abierto (Fig 2). El muro del medio es una línea que divide las

- 1 Morris (1967) contó 28 *colcas* circulares en el primer subgrupo y 24 en el segundo, 12 rectangulares y 12 circulares.
- 2 Un siglo después, Espinoza (1973a: 50-51) repite a Wiener agregando de su propia imaginación que en Hanan Tarma existe un templo dedicado al sol, un *acllahuasi* y un palacio real. El *acllahuasi*, según él, se llamaba *accriahuactana*. Sin presentar evidencia alguna, Espinoza divide Tarmatambo en Hanan Tarma y Hurin Tarma, cada cual con su respectiva plaza.

dos mitades del taller, una oriental (*allauca/hanan*) y la otra occidental (*ichoq/hurin*). Este muro, que marca la línea de unión y separación (*tinkuy*) de las dos mitades del *awana wasi*, es el eje norte-sur, y es también un muro de contención que resuelve el problema del desnivel. A nuestro juicio, el diseño del taller parece estar inspirado en una “*messa*” ritual.³ En todo caso observamos una dualidad que se repite en los tejidos, tanto antiguos como modernos.

Al observar el plano del *awana wasi* sobre el papel, no cabe la menor duda de que se trata de la abstracción metafórica de una *messa* o *tiqlla* ceremonial andina. Las mantas o manteles modernos usados como *messa* son pequeños y están divididos en dos mitades, una luce un color oscuro y la otra uno claro. Cada mitad puede, a su vez, subdividirse en otras dos partes; la idea central es el contraste de colores que se unen en una misma pieza. En el *awana wasi*, cada mitad tiene un ambiente techado y un patio abierto. La mitad oriental sin duda es *hanan* y la otra *hurin*, mientras que las salas techadas que tuvieron ambientes de sombra serían las partes oscuras y los patios con luz natural las partes claras. La disposición del edificio nos hace pensar que se trataba de una versión de la *messa* ritual con una división dual y cuatripartita, semejante al tejido que los sacerdotes andinos utilizan hoy en día para preparar sus despachos, pagos u ofrendas. Como es de suponer, las dos salas techadas de ambiente oscuro contrastan con los dos patios de ambiente claro (Figs. 2 y 3).⁴

Las medidas tomadas desde el interior de la sala occidental son 32.25 m x 4.80 m, y del patio delantero 33.50 m x 21.50 m., con paredes de un ancho de 0.75 m. Esta anchura en la base de la pared se reduce en la parte superior a 0.60 m, con lo cual el muro toma un perfil trapezoidal, patrón generalizado en la arquitectura incaica. Se advierte que el patio mide cuatro veces más que la sala. El área de la sala techada es de 154.80 m², mientras que el del patio 720.25 m². La suma de ambos, sala y patio, es de 875.05 m² aproximadamente, que al duplicarse con la otra mitad totaliza 1,750.10 m². Gracias a la pared que aún queda en el patio oriental, podemos imaginarnos que el taller estuvo encerrado con paredes de 2.80-3.00 m de altura. Dada las características que presentan las salas techadas, éstas no tuvieron puertas de comunicación con el exterior, sino con el patio. Por consiguiente, la entrada principal al *awana wasi* debe haber sido por la calle que cruza por el lado oriental.

Entre los elementos instalados en la pared para facilitar el funcionamiento del taller de tejidos, se encuentran los anillos tallados en piedra llamados localmente *shingo* (travertino andino), los clavos de piedra y las pequeñas hornacinas. Es de suponer que los anillos del *awana wasi* fueron soportes del telar de cintura y de telas durante el proceso de bordado y tapizado. La sala occidental del *awana wasi* conservaba alguno de esos elementos originales. Por ejemplo, en la pared meridional se encontraban *in situ* 21 anillos de piedra tallados en roca, 9 en perfecto estado de conservación y 12 quebrados, 4 piedras clavos y 9 pequeños nichos de forma ligeramente trapezoidal (Fig. 4). Las medidas de los nichos fluctuaban entre 0.35 m

3 Tejido quechua moderno que es usado para los “pagos” o “despachos”.

4 Para mayor información sobre el significado de la *messa* y los colores véase Cereceda (1987) y Flores Ochoa (1997: 717-28).

de ancho en la base por 0.40 m de altura, hasta 0.65 m por 0.70 m, con distinta ubicación en relación al piso. En la pared opuesta a la descrita, la cual sirve como medianera entre la sala y el patio, constatamos que hubo 6 puertas y 7 ventanas abiertas, las cuales todavía conservaban la parte inferior de la pared, aunque seccionadas a media altura. Los dinteles y mojinetes fueron destruidos hace mucho tiempo. Suponemos, sin embargo, que puertas y ventanas estuvieron al mismo nivel superior como para sostener el dintel, tal como lo observamos en una *kancha* ubicada en la tercera terraza al oeste de la plaza, y en otra en Cuchucancho. En esa misma *kancha* todavía subsisten dinteles preparados con madera local, aliso o quinuá, amarrados con sogá torcida o trenzada en ichu *chilliwá*. Por estas evidencias y lo que queda en el *awana wasi*, podemos deducir que puertas y ventanas tuvieron forma trapezoidal, con un ancho en la base de 0.85 m en las ventanas y de 1.55 m en las puertas.

Para constatar la pared original incaica, desmontamos todo lo que se había colocado encima. De esta manera quedaron visibles las 6 puertas alternando con 7 ventanas. En el paramento de esta pared no se encontró ningún elemento, pero en cambio hallamos 7 anillos y 2 clavos de piedra en el relleno. Éstos probablemente se cayeron de la pared. Observamos también huellas de tarrajeo y blanqueado en la base de una de las ventanas. Ellas eran iguales a la que observamos en la *kancha* T-1, ubicada en la tercera terraza al oeste de la plaza. Por último, el único umbral casi completo en la cuarta puerta tenía 0.40 m de altura. Por la excavación de Anthony y Galloway (en prensa)⁵ podemos imaginar que los niveles de pisos de ambos lados, el interior de la sala y el patio delantero, estuvieron al mismo nivel. Las evidencias de anillos y clavos de piedra que aún quedaban *in situ*, permiten inferir que en la pared meridional de la sala occidental se instalaron aproximadamente 40 anillos y por lo menos 5 andamios de 0.60 m de ancho. Se entiende que tanto los anillos como los andamios estuvieron colocados a distintas alturas, que fluctuaban entre 1.05 a 2.10 m sobre el nivel del piso, aunque la mayor concentración de anillos estaba entre 1.40 y 1.60 m. Las clavos estaban generalmente sobre el 1.80 m. Los anillos y las clavos fueron colocados en el paramento durante la construcción.

La sala techada a doble agua (Fig. 3) fue el espacio principal del taller, en el cual también se depositaban temporalmente algunos menajes, mientras que las actividades asociadas al manejo de fibras deben de haberse realizado en el patio, por ser éste un espacio más amplio y abierto. El proceso de fabricación de tejidos, desde la preparación de la fibra, lana o algodón, el teñido, hilado, re-hilado u ovillado, hasta el tramado, requiere para su comodidad de áreas abiertas. Los dos patios del *awana wasi* miden aproximadamente 1,140.50 m². Esta superficie es lo suficientemente grande como para albergar a más de un centenar de trabajadores que ejecutasen diversas tareas simultáneamente dentro del taller. Este cálculo está basado en nuestras observaciones etnográficas realizadas en la comunidad de tejedores de Chawaytiri, anexo de Písac, y en la de Chincheros, ambas en Cuzco. Durante las jornadas diarias de trabajo y en los meses de sequía, el *awana wasi* debió haber al-

5 Sobre el particular, Anthony ha escrito un reporte sobre la excavación que ella condujo.

bergado entre 120 y 150 trabajadores dedicados a diversas facetas de la producción textil. Es de suponerse que hubo trabajadores temporales o *mitmaqkuna*, y permanentes como las *acllas* y *mamaconas*. La autoridad andina debió haber organizado el trabajo en forma de mita, administrando así la energía humana a entregarse al *awana wasi*, a cambio de corresponder con la redistribución que le era propia a su autoridad.

Aparentemente no existía un plano o patrón de ordenamiento de los elementos incrustados en los paramentos. Los ejemplos que quedaban *in situ* no daban idea de simetría, ni de la existencia de ejes horizontales o verticales. El aparente desorden en la ubicación y distribución de esos elementos que destacaban en el paramento obviamente desconcertaba al observador moderno, porque no correspondía a la lógica ni al orden incaico a los cuales estamos acostumbrados. A pesar de ello, creo que podemos intentar ciertas aproximaciones si acudimos a la analogía etnográfica. El aparente desorden en un taller como éste podría sugerir que no se trataba de una fábrica de tejidos de tamaño y modelo uniforme. Aunque se sabe que la producción estatal incaica fue estandarizada, creo que la de los tejidos gozó de flexibilidad debido a la variedad producida.

La pared medianera entre la sala techada y el patio cumplió una doble finalidad: sostener el techo y proteger de las lluvias al interior de la sala. Como se sabe, durante las estaciones de lluvia en la región (diciembre-marzo), la luz del día es más corta con relación a los meses de sequía. Tal vez por ello esta sala fue provista de seis puertas que alternaban con siete ventanas anchas, ambas con umbrales de suficiente altura como para evitar el ingreso de la lluvia al interior, pero permitiendo que entrara suficiente luz natural como para facilitar la visión de los tejedores. El trabajo en tejidos, especialmente cuando se trata del bordado o tapizado de telas finas como las que deben haberse manufacturado en el *awana wasi*, requiere de mucha luz, y de un ambiente seco y abrigado. Es obvio suponer que los tejedores necesitaban de un ambiente techado para protegerse de la insolación diurna y de las lluvias invernales, pero al mismo tiempo requerían de otro espacio abierto para trabajos que requieren de mayor amplitud, como el *allwiy* o urdido en el telar, el hilado, teñido, etc.

Durante el levantamiento del plano general, tarea que estuvo a cargo de David Brown y Ciro Bedia, se enumeraron todos los recintos identificables. De esta manera el *awana wasi* fue signado con dos números distintos: T-15 para el lado occidental y T-82 para el oriental. Una vez confirmado que ambos formaban parte de una misma unidad, esto es el taller de producción de tejidos bajo la administración del estado inca, decidimos llevar a cabo algunas excavaciones de exploración. Personalmente hice una trinchera en el patio del lado oriental, cerca de la pared que aún conservaba anillos de piedra como sostén de telar de cintura. Se excavó en el patio para buscar y definir la asociación de la pared con el piso y recoger evidencias que dieran testimonio de la función del patio (Fig. 5). El producto de la excavación no fue nada extraordinario, pero sí mostró el uso del espacio como un taller textil. Fue revelador no haber encontrado muestras de basura de cocina o algo vinculado a una vivienda. Entre los elementos que colectamos figuran torteros de piedra y de cerámica, una aguja de hueso, escasos fragmentos de cerámica sencilla y

abundante cantidad de pedazos de roca en colores, por ejemplo rojo (óxido de hierro), verde (posiblemente cobre), amarillo, naranja y blanco (yeso).

Al año siguiente se excavaron otras dos trincheras dentro de la sala occidental. La primera, ubicada en la parte central de la sala, estuvo a cargo de Anne Galloway, y la segunda, ubicada cerca a la pared occidental, estuvo dirigida por Dana Anthony.⁶ El material cultural colectado es igual al de la trinchera del patio oriental.

Se sabe por la información colonial, que la demanda de tejidos y comida por parte del estado inca era constante y creciente. Lo que no se conoce es si hubo preferencias en los pedidos. Posiblemente la mayor demanda fue de ropa fina para la nobleza incaica y provincial, luego para el ejército, y por último la demanda de mantas y costales para trabajos en la agricultura. Cabe entonces preguntarnos qué tipo de tejidos se producía en el taller de Tarmatambo. ¿Un solo tipo, dos, tres, o quizás todos los tipos posibles? Nos inclinamos por la última posibilidad. No existe un argumento documentado para suponer que los *awana wasi* se dedicaban exclusivamente a la producción de uno o dos tipos de tejidos.

La mejor descripción histórica sobre el telar incaico y la clasificación de los tejidos fue hecha por el jesuita Bernabé Cobo (1956a: 258-59 [1653]). Este cronista, y otros de la colonia, coinciden en señalar que en la producción textil incaica hubo dos clases de tejidos: el *awasqa*, tejidos de uso doméstico, sencillo y de trabajo, como *llikllas* y costales; y el *kumpi*, tejido fino, decorado, hecho en un telar especial y comparable con los lienzos europeos. Como Tarmatambo está ubicado en una zona agrícola, posiblemente se producía ambas clases de tejidos en el *awana wasi*.

Rowe (1979: 239) establece que sólo las *acllas* tejían los tejidos *kumpi* para el Inca, mientras que las esposas de los curacas y los *kumpikamayoc* hacían los otros tejidos de este tipo. Rowe no menciona los tejidos más burdos. La pregunta sería si en el *awana wasi* se hallaban todas estas personas, y otras más, trabajando conjuntamente. El descubrimiento del *awana wasi* nos obliga a reinterpretar los datos de las crónicas con respecto a las *acllas* y los tejedores oficiales (*kumpikamayoc*), y a repensar el modelo de la entrega de fuerza de trabajo como tributo al Inca. Como señala Murra (1991: 285), en la política incaica, las dos principales obligaciones económicas que afectaban a los comuneros para garantizar la redistribución fueron: 1) la obligación de trabajar las tierras del estado y la iglesia; y 2) la obligación de tejer para el estado y las necesidades de la iglesia. Estas obligaciones significaban acaso producir hasta llenar cada año las *colcas* con ropa y comida para su redistribución; por consiguiente, los centros de producción como el *awana wasi* habrían sido sectores importantes en la estructura estatal (Rostworowski 1983).

Como especulación complementaria al estudio del *awana wasi*, suponemos que las canchas ubicadas al otro lado de la calle Este deben haber sido el *acllahuasi*, estratégicamente instaladas frente al *awana wasi*, acaso para articular la actividad de las *acllas* y *mamaconas* con el taller. Las crónicas del siglo XVI coinciden en señalar que las primeras eran mujeres escogidas en todo el territorio del imperio, las cuales dedicaban su vida al arte de tejer, preparar alimentos durante las fiestas ofi-

6 En la excavación participaron estudiantes de la Universidad de San Marcos: Judi Garay, José Luis Pino, Manuel Perales, Omar Pinedo, Mario Advíncula y Roberto Bustamante.

ciales y apoyar las funciones del estado cuando eran requeridas (Murra 1991: 290). Guamán Poma (1980a [c. 1615]) menciona que hubo seis clases de *acllas*, desde las princesas de sangre hasta las mujeres comuneras. Agrega que ellas vivían en casas especiales, aisladas del resto del pueblo, cuyas viviendas se llamaban *acllahuasi*.⁷

Para las personas que tenían que contribuir, la demanda de fuerza de trabajo por parte del estado incaico significaba alternar sus labores entre la producción de tejidos y la de comida. Este tema, acuciosamente estudiado por John Murra (1956, 1972, 1978), muestra que el estado inca utilizaba hábilmente la mano de obra como tributo obligatorio, es decir, se tributaba en trabajo, concentrado principalmente en la producción de comestibles y en la de tejidos y ropas. Pedro Pizarro (1986: 195 [1572]), tantas veces citado por los historiadores de la conquista, fue uno de los primeros europeos en expresar su asombro al ver tantos depósitos estatales llenos de ropa y comida, además de otros productos. Cuando Sancho de la Hoz (1917: 141 [1535]) describió la ocupación de Jauja, exclamó asombrado "que el general Quizquiz en su retirada quemó al menos uno o muchas colcas llenos de tejidos y maíz". Agustín de Zárate (1944: 691 [1555: II, Cap. XII]) señala que Quizquiz tuvo que salir rápidamente de Jauja, dejando 15,000 llamas, 4,000 prisioneros y quemando los tejidos que no podía llevar consigo.

Las evidencias halladas en el *awana wasi* muestran que éste siguió funcionando después de la invasión española. El recinto original incaico fue ampliado y sus instalaciones modificadas. Es muy probable que haya sido el obraje de la comunidad que Vásquez de Espinoza menciona (1948: 456-57 [1629]). Este obraje desapareció posteriormente, porque en el siglo XVIII sólo se menciona la existencia de chorrillos de propiedad de los caciques de Anan y Lurin Tarma, que no se hallaban en Tarmatambo (Arellano 1984, 1988: 118, 166). Esto coincide con los resultados de la excavación arqueológica, en la cual se constató que los niveles superiores (0.40-0.50 m) fueron disturbados por la agricultura, mientras que los inferiores conservaban los testimonios indígenas *in situ*, obviamente con ocasionales intrusiones.⁸

Las tejedoras de Tarmatambo y sus herramientas de textilería

Gracias a un oportuno aviso de la Dra. Betty J. Meggers, del Departamento de Antropología del Museo Nacional de Historia Natural (NMNH) del Smithsonian Institution, encontramos una importante colección de material cultural incaico procedente de Tarmatambo, recogida en 1936 por el Ing. Robert Wells, que por entonces trabajaba para la Cerro de Pasco Copper Corporation. Wells, que tenía aficiones por la arqueología, llevó a cabo exploraciones en las provincias de

7 Sobre las *acllas*, *mamaconas* y el *acllahuasi* existe abundante información etnohistórica, aunque arqueológicamente se les ha estudiado muy poco. Una de esas pocas contribuciones se la debemos a Craig Morris (1967) y a Murra y Morris (1976).

8 Sobre el particular, Anthony y Galloway (en prensa) han escrito un reporte sobre la excavación que condujeron.

Yauli/La Oroya y Tarma, fotografiando y describiendo algunos asentamientos prehispánicos y publicando alguno de sus informes (Wells 1940).

Este funcionario estadounidense recogió una colección de herramientas de tejer, según dicen sus notas, en “una tumba huaqueada en la cueva de Tarmatambo”. La colección contiene herramientas de hueso, madera, piedra y metal, en perfecto estado de conservación y fragmentos de cerámica, además de fotografías del sitio. La única cueva del lugar se encuentra a unos 400 metros al sur y cuesta arriba del *awana wasi*.

La colección Wells guardada en el NMNH es la siguiente:

- 18 agujas de hueso de diversa longitud y grosor;
- 10 agujas de metal (7 de cobre y 3 de plata), igualmente de diversas medidas;
- 8 *tupus* de cobre;
- 12 *pirurus* o torteros cónicos o esféricos modelados en barro;
- 5 *pirurus* o torteros tallados en cerámica fragmentada;
- 2 *pirurus* o torteros tallados en piedra, finamente pulidas;
- 10 tubos hechos en huesos de camélido, venado y posiblemente ave.

Todos tienen un agujero a un extremo, como para ser sostenidos por una cuerda;

- 4 aleznas talladas en cuerno;
- 2 aleznas talladas en hueso de animal;
- 2 *callwas*;
- 3 discos de cerámica;
- 2 discos de piedra de río;
- 22 discos de metal, la mayoría de cobre y unos pocos al parecer de plata;
- 2 objetos tallados en cráneo de vizcacha;
- 3 objetos redondos de piedra;
- 2 fragmentos de tejido sencillo, de trama y urdimbre y de color marrón;
- 8 fragmentos de cerámica afiliada a los estilos inca, huanca de base roja y san blas.

Al no contar con una descripción del hallazgo de los objetos arqueológicos, salvo por las fotografías que documentan el sitio y la leyenda que menciona a Tarmatambo, únicamente podemos inferir que se trata de material de superficie recogido en el lugar. La interrogante sin respuesta sobre esta colección es saber si ella perteneció a la tumba de una trabajadora del *awana wasi*. Dado que no se han encontrado tumbas de humanos dentro de las edificaciones del barrio de Cuchucancha, la cuestión es saber dónde se enterraban las tejedoras del *awana wasi*. Durante su visita a Tarmatambo, Wiener (1993: 251-52 [1880]) también vio sepulturas “todas violadas” y anotó que había muchas en cuevas y abrigos rocosos, pero todas vacías.

Llama la atención la fina calidad de las herramientas y la cantidad de las mismas. Quizás se trataría de un juego de pequeñas herramientas utilizadas por una sola persona. ¿Podría esto estar indicando que en el taller estatal cada tejedor tenía herramientas de uso personal? ¿Acaso esta evidencia alentaría la hipótesis de que en el taller hubo dos grupos de herramientas, unas estatales, como la *kallwa* o telar para uso corporativo, y otras de uso y propiedad personal?

El *awana wasi* y la analogía etnográfica

El manejo de modelos etnográficos en la interpretación arqueológica constituye una nueva disciplina denominada etnoarqueología. Esta disciplina se sitúa en el campo de la reflexión científica que permite sistematizar los datos del pasado indígena con los del presente, superando la visión meramente etnocéntrica. Donde existe una evidente continuidad cultural e histórica como en los Andes, las comparaciones entre el presente y los diversos momentos del pasado pueden y deben conducir a reflexiones que faciliten la evaluación del proceso cultural indígena, tanto diacrónica como sincrónicamente. Gordon Childe (1956: 490) fue uno de los primeros académicos en comparar el material arqueológico con sus observaciones etnográficas, a lo que llamó "paralelos etnográficos".

En la comunidad moderna de Tarmatambo todavía hay una docena de tejedores tradicionales, de los cuales sólo tres siguen trabajando con el telar de cintura o *kallwa*, usando de vez en cuando tintas naturales para el teñido, hilando con las manos y conservando, al menos en parte, las creencias y cosmovisión andinas vinculadas al tejido. Por supuesto que los tejedores modernos conocen el telar de cintura y la tecnología andina pero no quieren usarla, señalando que requiere de mucho tiempo y paciencia. Prefieren el telar de pedal por ser más rentable.

Un día invitamos a los tres tejedores de *kallwa* a visitar el *awana wasi*. Ninguno de ellos había ingresado antes al recinto. Al tomar contacto con él, reconocieron inmediatamente los anillos de piedra como sostenedores de telar. Luego les pedimos que describieran el recinto con su experiencia y en su lengua nativa. Mencionaron que después de los incas ya no se usa este tipo de suspensores de telar. Los modernos se sostienen en cualquier poste, estaca, travesaño de la casa o árbol del patio. Luego se sentaron en el suelo para explicar el emplazamiento que tomaba el tejedor para trabajar y la relación que hubo entre éste y el anillo. Aunque estos informantes circunstanciales no trabajan en talleres comunales, ni siquiera en grandes talleres con participación de varios tejedores, mostraron a pesar de ello su familiaridad con el arte y la técnica textil. Por ello su testimonio fue ilustrativo para entender la función del *awana wasi*.

En nuestras observaciones etnográficas vimos también a tejedores amarrando sus telares en el mismo aparente desorden. Obviamente no se trataba de grandes talleres como el *awana wasi* inca, ni siquiera de un taller comunal, sino de talleres con una participación familiar de 4 a 6 personas. A pesar de esto, fue evidente que es flexible la distribución y ubicación de los soportes de telar a diversa altura y posición, con respecto al asiento del tejedor. El telar de cintura es manejable de manera sumamente versátil, moviéndose de un punto a otro, así como alargando o acortando la distancia entre el soporte y el tejedor. Con los tejedores de Tarmatambo confirmamos lo que ya se sabía sobre la función de los anillos y clavos de piedra.

En los talleres propiamente indígenas, que no están arreglados para los turistas, observamos que las *tullpas* (cocinas) para teñir la lana, por ejemplo, se instalaban en distintos lugares del taller, dependiendo de factores coyunturales como el clima, el viento y otros de orden logístico. Igual ocurría con la instalación de los telares, del urdido, la preparación de *kallwas*, etc. Las hilanderas (*pushcaqcuna*) trabajan paradas o caminando, a veces cuidando de animales o niños. Es cierto que

algunas etapas del proceso de tejido requieren un espacio temporalmente estable, como ocurre con el tejido en telar en cuatro estacas. Pero una vez terminada la fabricación de una pieza, el telar puede removerse y transportarse a otro lugar.

Mencionaron, por ejemplo, que en el piso debe haber siempre soportes para apoyar los pies. Esto es importante para mantener el equilibrio en la fuerza del tinglado, especialmente cuando se tejen paños grandes. En la excavación no se encontró nada parecido a esto, excepto un hoyo que podría haber sido un molde de poste. Sobre los anillos que muestran pocas huellas de desgaste, dijeron que estos debieron haber estado forrados con cuero de llama. Nos hablaron también de la variedad de herramientas que un tejedor profesional utiliza durante su tarea, así como de la variedad en el tamaño de los telares de cintura, enfatizando que éstos no podían medir más de media brazada por cuanto sería imposible manipular adecuadamente las herramientas.

A sugerencia de los mismos informantes hicimos un simulacro de trabajo textil en el *awana wasi*. Ellos aceptaron pasar un día de seis horas tejiendo en el taller, haciendo uso de los pocos elementos que se conservan en los muros y relatando sus experiencias. Además, las esposas de los tejedores aceptaron hilar y retorcer en el recinto. Cada tejedor llevó consigo su telar listo para tejer. Ellos mismos advirtieron que cada cual tejería un estilo distinto de manta. Uno escogió el estilo huanca, el otro el estilo jaujino y el tercero al tarmeño. Esta experiencia nos permitió observar, por un lado, el uso de los elementos incaicos que quedaban en el taller y luego constatar cuántos habían desaparecido. De esta manera tuvimos la oportunidad de observar a los anillos en plena función, el desplazamiento que cada tejedor toma dentro de la sala y la relación con el tamaño de manta que tejen.⁹ Los tejedores produjeron entre 45 y 50 cm de la longitud de una manta, y las hilanderas entre 600 y 700 gramos de hilo.

Cuando mostramos la fotografía de las herramientas halladas por Wells, nuestros informantes no dudaron en señalar que son implementos de uso femenino. Los describieron como agujas, leznas y punzones utilizados para bordados, calados y tapizados finos. Afirmaron que con este tipo de herramientas sólo se trabajan los *sumaq pallay*. Señalaron que éste se hace con un telar estirado, sostenido con suspensores como los anillos del *awana wasi*. Aunque desarticulados, estos datos permiten pensar que en el *awana wasi* se producían prendas de todo tipo, desde las grandes y gruesas mantas hasta las finas *watanas*. Sin embargo, somos conscientes de la limitación de los datos etnográficos, ya que obviamente existe una gran distancia entre el taller incaico y los modernos; no sólo hay diferencias en el tiempo y en la categoría, sino también posiblemente en la tecnología y la expresión artística. El primero pertenecía al aparato de producción estatal, mientras que los segundos son más bien domésticos y familiares.

Ahora bien, como ocurre en muchos aspectos de la vida y costumbres de los andinos, incluido el trabajo textil, éste se lleva a cabo cíclica y temporalmente, regulado por el calendario agrícola. Las faenas agrícolas toman la mayor parte del tiem-

9 Algo que no se podrá documentar arqueológicamente es el aspecto inmaterial: la interacción social y la cosmovisión que acompaña al trabajo textil.

po. En los talleres estatales incaicos de producción textil posiblemente hubo trabajadores dedicados exclusivamente a esta tarea, aunque se sabe por las mismas fuentes coloniales que estas personas también asumían otras funciones, como por ejemplo la preparación de comida y bebida durante las fiestas oficiales, y tal vez tareas de apoyo durante los periodos de cosecha. Los meses de lluvia limitan el trabajo textil y alfarero, que requieren de ambientes abiertos. Tomando en cuenta esos dos factores, podemos suponer que el trabajo en el taller de Tarmatambo se realizaba de manera intensa en los meses que separan la cosecha de la siembra.

La filosofía del *ayni* y la *minka* que guiaba el comportamiento social en todos los niveles, debe haber sido elocuente al interior del taller. Acaso el mismo trato social propiciado por el gobierno era también practicado en los centros de producción estatal, precisamente para maximizar la producción. Por ello no es posible suponer reglas inflexibles como ocurre en las fábricas modernas. Creemos, más bien, en un patrón andino de organización del trabajo, el cual permitía alternar y compartir tareas en la producción de tejidos, entre ellos los grandes mantos con las exquisitas *chutas* y *watanas*, así como entre tejedores que usaban grandes tingladores (*illawa* y *kallwa*) con otros que se dedicaban al bordado, listado, calado y tapizado. Como quiera que los tejidos tenían distintas medidas, la ubicación de los anillos de soporte de telar a distinta altura y distancia obviamente facilitaba que el tejedor escogiese el más conveniente. Por consiguiente, el aparente desorden que se observa en la ubicación de los anillos de piedra puede más bien corresponder a la organización del trabajo en tejidos, en vez de la preocupación por el acabado arquitectónico. La conducta del *ayni* y la *minka* permite facilitar el trabajo social, compartir las comodidades del taller y recibir el apoyo de los *kamachikoq*. Los principios de reciprocidad y solidaridad andinos fueron también una suerte de guía espiritual en la organización y ejecución del trabajo corporativo. Por ello, aun en las comunidades andinas contemporáneas, las prácticas del *ayni* y la *minka* no se miden por el dictum de "tanto me das, tanto te doy". Por otro lado, las crónicas coloniales son pródigas en señalar que el mismo Inca presidía las reuniones sociales y fiestas para organizar y calendarizar el trabajo estatal. Esta práctica acaso formaba parte del *ayni* gubernamental para comprometer a los súbditos.

Obviamente es indiscutible que el arte textil actual no es ni puede ser considerado igual al incaico, a pesar de que los andinos se esfuerzan por continuar la tradición en la misma línea y recreando nuevas expresiones vinculadas con su pasado. Sin embargo, tenemos que señalar enfáticamente que la continuidad cultural es consistente, bien enraizada entre la sociedad andina, y podemos encontrar su expresión en cualquier parte de la sierra peruana y boliviana. Regatear el valor de la información que los tejedores modernos ofrecen, sería una miopía etnocéntrica. Creo que es oportuno reconocer el privilegio que disfrutamos en los Andes, de convivir actualmente con los herederos de la cultura prehispánica. Aunque se magnifique la diferencia existente entre el andino de hoy y sus ancestros prehispánicos, nadie puede poner en duda la notable continuidad en el uso del telar de cintura que, como se sabe, no fue un invento exclusivo de los Andes sino algo casi universal, pero las características asociadas al tejedor y al tejido andinos son propias de esta cultura.

La información etnográfica nos ayudó a concluir que el recinto que estamos describiendo fue el *awana wasi* del estado inca, instalado en Tarmatambo y que servía para producir tejidos de diversas calidades. Dentro de la sala fue interesante escuchar a nuestros informantes hablar de la taxonomía de las herramientas, el significado cosmológico de las mismas, el sentido y significado de los colores, la forma, tamaño y función de los tejidos, y por último, la espiritualidad que rodea a esta actividad.

Finalmente, el *awana wasi* incaico no debe ser entendido como un mero taller de producción de tejidos, a la manera occidental de una fábrica de telas. El concepto andino de producción de bienes durante la administración del estado inca, como los tejidos y la cerámica por ejemplo, no debe ser inferido o interpretado dentro de modelos ajenos a la realidad andina. La filosofía andina de las relaciones sociales y las normas de la economía política redistributiva del estado incaico estuvieron basadas en mecanismos y patrones culturales enraizados en una larga tradición indígena. Creemos, por ello, que en la organización del trabajo y el funcionamiento de talleres se conjugaron una serie de factores materiales e inmateriales, desde la experiencia, la tecnología, la cosmología y el sentimiento colectivo, hasta el uso del material, las herramientas, la espiritualidad y las emociones. Vistos desde esta perspectiva, los talleres deben haber sido mucho más que meros centros de producción, acaso también instituciones de enseñanza, de creación artística, de espiritualidad, etc., en los cuales la producción de tejidos comprendía también la materialización del arte y metáforas, de la religión y el simbolismo, de mensajes y comunicación. Se ha hablado poco de esta múltiple función de los talleres como el *awana wasi*. Todavía es un campo poco explorado.

Bibliografía

Fuentes impresas

Cieza de León 1984b [1553].
Cobo 1956a [1653].
Guamán Poma de Ayala 1980a [1615].
Pizarro 1986 [1570].
Raimondi 1876.
Sancho de la Hoz 1917 [1535].
Vázquez de Espinoza 1948 [1628].
Wiener 1993 [1880].
Zárate 1944 [1555].

Fuentes secundarias

Anthony y Galloway en prensa.
Arellano Hoffmann 1984, 1988.
Arellano Hoffmann y Matos Mendieta en prensa.
Brown 1988, en preparación.
Cereceda 1987.

Childe 1956.
Espinoza Soriano 1973a.
Flores Ochoa 1997.
Hastings 1985.
LeVine, ed., 1985.
Matos Mendieta 1994.
Matos Mendieta et al. 1998.
Morris 1967.
Murra 1956, 1972, 1978, 1991.
Murra y Morris 1976.
Parsons y Hastings 1977.
Parsons, Hastings y Matos 2000.
Pease G.Y. 1992a.
Rostworowski 1983.
Rowe 1946, 1979.
Silverman 1994.
Wells 1940.

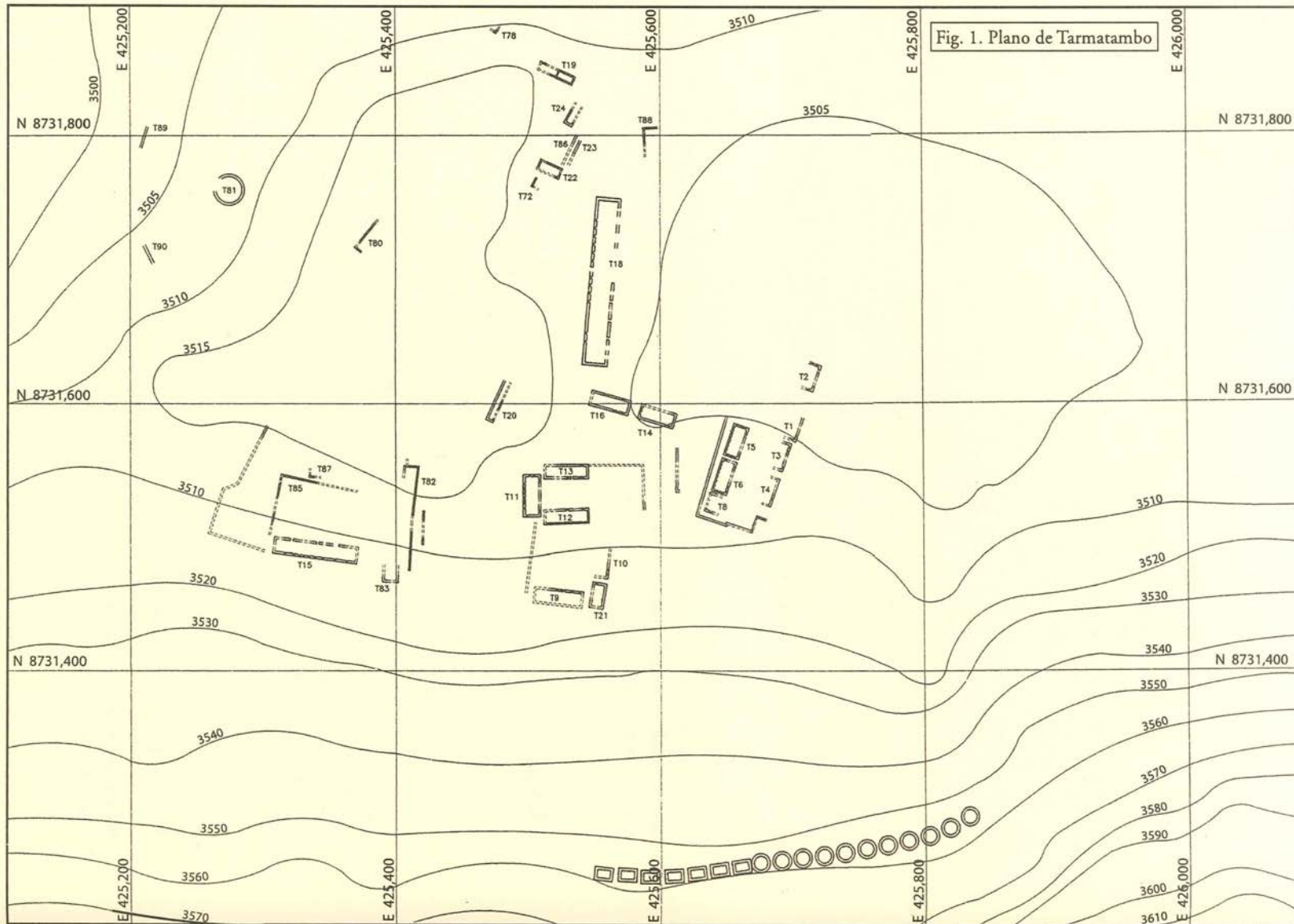
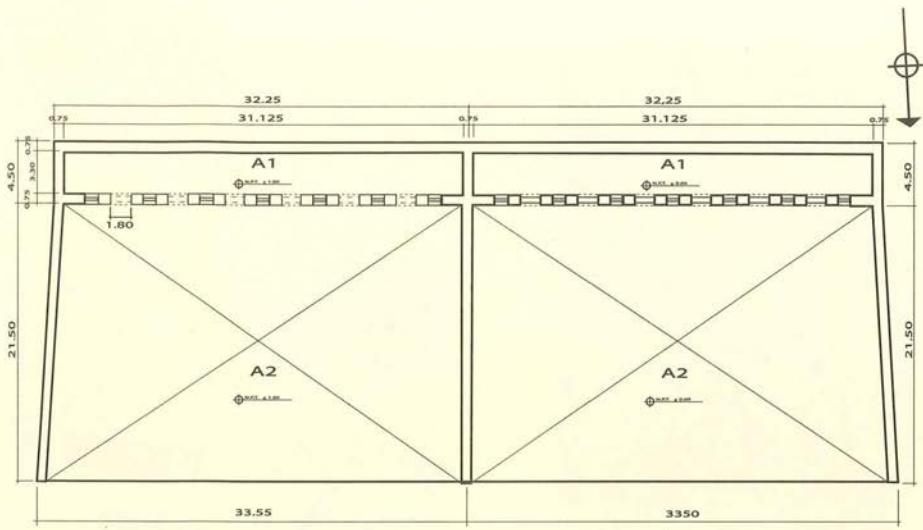


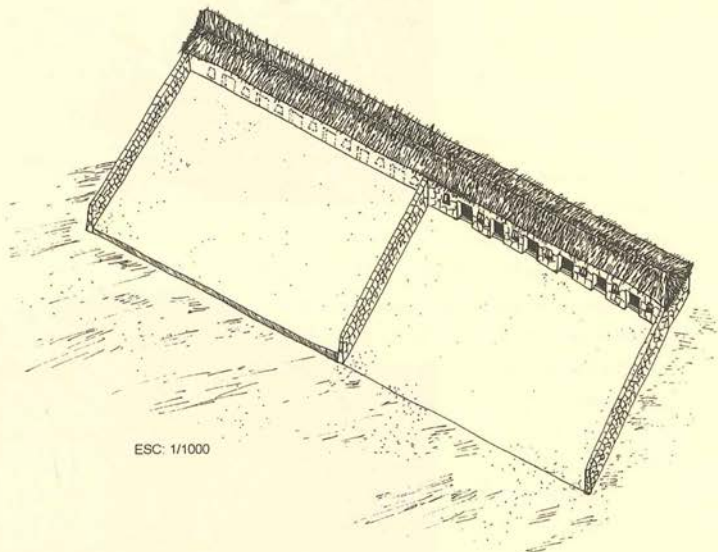
Fig. 1. Plano de Tarmatambo



A-1 = 154.80 m²
 A-2 = 720.25 m²
 A-1 + A2 = 875.05 m²
 A Total = 1750.10 m²

ESC: 1/400

Fig. 2. Plano del awana wasi.



ESC: 1/1000

Fig. 3. Proyección isométrica del awana wasi.



1

Figura 4

Foto 1: anillos de piedra en la pared meridional de la sala occidental

Foto 2: trinchera excavada en el patio oriental.

2

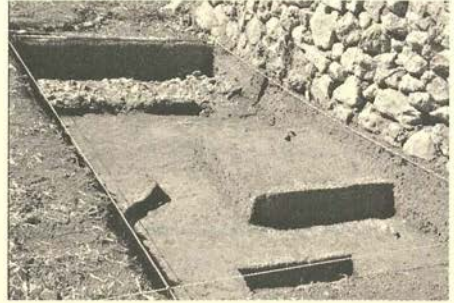


Figura 5

Foto 1: simulacro con tejedores modernos en el *awana wasi*.

Foto 2: recinto de dos pisos en el barrio de Cuchucancha.



1



2

De la danza de los pumas a la perforación de las orejas en el *huarachicuy* incaico

Introducción

El rito de la pubertad es un rito de pasaje, es decir, un rito vinculado con un tránsito importante dentro de la vida de una persona; el paso de la niñez a la adultez a través de la adolescencia. Para una mejor comprensión de las ceremonias del *huarachicuy* que trataremos en esta oportunidad, tenemos que consultar no sólo las fuentes quinientistas y las obras de historiadores contemporáneos que de alguna manera han tratado el rito en cuestión, sino también otras relacionados con la antropología e historia comparada de las religiones, cuyos autores han realizado importantes aportes relacionados con el rito de la pubertad. Pero antes de desarrollar las ceremonias mencionadas en el título es necesario precisar lo siguiente :

1. La mayor parte de la información sobre el *huarachicuy* (rito de la pubertad) proveniente de los cronistas se refiere al rito celebrado por la nobleza, tal vez por la fuente de esas informaciones, o también por el interés marcadamente político de resaltar las instituciones incaicas y opacar las de los pueblos sometidos por ellos.

2. El rito de la pubertad dado a conocer por la mayoría de los cronistas se llevaba a cabo en el Cuzco y en su celebración no podían intervenir los "forasteros". Ellos tenían que dejar la ciudad y permanecer fuera de ella mientras duraba la fiesta.

3. No obstante lo anterior, podemos recuperar algunos rasgos distintivos del rito asociado con las masas populares y su celebración en otros lugares fuera del Cuzco. Tenemos como ejemplo al corte del pelo y la forma del peinado, los nombres adoptados, especialmente el nombre definitivo, y la perforación del lóbulo de la oreja. Estos distintivos son parte integrante del rito de la pubertad, que tiene connotación universal y en cuya conmemoración intervenían tanto las personas pertenecientes a la nobleza como quienes no lo eran. Por supuesto que por razones obvias, la nobleza incaica las conmemoró con gran esplendor. Esta última celebración es la que nos ha llegado gracias a las crónicas.

Aunque es difícil establecer una secuencia en el desarrollo de las ceremonias, con la ayuda de Betanzos, Molina el cuzqueño, Gutiérrez de Santa Clara y otros

autores podemos intentar establecer un orden en la celebración del rito de la pubertad entre los nobles:

Los preparativos en el *uma raymi* y *ayamarca*, el ayuno ritual y la confección por los propios iniciados de su vestimenta, calzado y *huaraca*.

El peregrinaje al Coricancha; el permiso solicitado al Inca para ir a Huanacauri; el *raymi napa*, es decir, el ganado seleccionado para el rito; el lavado purificador en la fuente cercana a Huanacauri y el corte del pelo, la forma del peinado y los adornos de la cabeza.

La consagración de la huaraca en Huanacauri; la colocación preliminar del calzado; la carrera de Anahuarque a Raurana y la imposición del nombre definitivo.

La entrega de la *huara* en Yavira y la colocación definitiva del calzado como distintivos étnicos que se imponían a los iniciados.

La danza de los pumas

Después de hacer la reverencia a los *mallquis* de los antiguos gobernantes en Huacay Pata y los respectivos brindis con ellos, invocando además su protección para ser “venturosos y valientes como ellos habían sido”, todos los asistentes se sentaban en la plaza principal conservando el orden de sus parcialidades, es decir, por un lado los *hanan* cuzcos y por el otro los *hurin* cuzcos. Se disponían a participar en la danza de los pumas. Betanzos (1987: 68) sostiene que los jóvenes iniciados encontraban en la plaza

“... a todos los señores del Cuzco vestidos de unas camisetas largas e coloradas que les de hasta en pies las cuales tengan sobre sus espaldas unos cueros de *leones* adobados e las destos leones tengan sobre sus mismas cabezas e los rostros destos leones tengan en derecho de los suyos las cuales cabezas de leones tengan ansi mesmo unas orejeras de oro...”.

Otra fuente quinientista (Molina el cuzqueño 1943: 58) argumenta que para esta oportunidad se tenían “aparejados unos *leones* desollados y las cabezas vacías”. Los disfraces del felino tenían las orejas adornadas con aretes de oro, la cabeza con unas “patenas” del mismo metal y la boca con dientes del metal precioso; finalmente, en las patas unas *chipanas* de oro. A esta piel de *puma* así adornada le dieron el nombre de *huillacunga*.

La piel de puma se la ponían “en las cabezas de suerte que todo el pescuezo y cabeza sobrepujaba sobre el que se vestía y el cuerpo del *león* le quedaba en las espaldas” (Betanzos 1987: 68; Molina el cuzqueño 1943: 58).

El uso de los pellejos de animales totémicos como disfraces en sus danzas es característica común a las culturas antiguas, incluso las de organización más compleja y evolucionada, como la incaica y la azteca. Pero queremos insistir en su carácter mágico-religioso. Ya Ricardo Latcham (1929: 589) había resaltado el significado del *puma* en las ceremonias religiosas del incario:

“... otra observancia de tiempos más primitivos era el empleo de los cueros de león o puma en el taqui o baile Cayo-Raimi. Debemos recordar que el Cuzco se llama la ciudad del león y que uno de sus barrios se decía Pumachupan, cola de León. En la escal-

nata del templo del Sol habían dos pumas de piedra y Cieza de León nos informa que el mismo animal decoraba otros edificios y palacios”.¹

En efecto, el puma tenía bastante importancia en el incario. En Susurpuquio, por ejemplo, el Inca Pachacútec tuvo una visión. A esa figura, dice Molina el cuzqueño (1943: 20), “salíale la cabeza de un león por entre las piernas y en las espaldas otro león, los brazos del cual parecían abrazar el un hombro y el otro”.

No cabe la menor duda de que el *huarachicuy* era una festividad en la cual también se conmemoraban los orígenes míticos, el inicio del Tahuantinsuyo y a los grandes gobernantes. Bien pudiera pensarse que en esta oportunidad se quería conmemorar la aparición del puma al Inca Pachacútec en Susurpuquio, pero el disfraz del felino antes del *taqui* denominado *cayo* tiene un carácter mágico. Podemos hacer, por ejemplo, una comparación entre las ceremonias del *huarachicuy* con las de iniciación del chamán, curandero u hombre médico. Un chamán cree que por medio de la magia puede convertirse en determinado animal, principalmente a través de su disfraz. Por eso, incorporar un animal en determinada ceremonia significa “una transformación mágica del chamán en ese animal” (Eliade 1960: 89). Esa transformación se puede conseguir mediante caretas o disfraces como el del puma.

Ya hemos manifestado que en el rito de la pubertad, además de la madurez sexual se celebraba también la iniciación guerrera con características nobiliarias para los cuzqueños. En el disfraz del felino se estaría, pues, celebrando un rito mágico, el de la transformación del oficiante de la ceremonia en puma. Por otro lado, cuando nos encontramos frente a estos casos, casi siempre están relacionados con experiencias mágico-religiosas que rebasan la esfera del chamanismo. Si tenemos en cuenta que más tarde tendría que realizarse el *huaracuchicuy* (iniciación guerrera y entrega del arma), en esta oportunidad posiblemente se invocaba por medio de la magia que el puma transmitiese su fuerza, su astucia y agilidad a los futuros guerreros. E incluso también por la necesidad de defenderse de las fuerzas destructivas de la naturaleza y de la sociedad.²

Aparte de tener la importancia mágica que hemos mencionado anteriormente, no podemos minimizar o soslayar la relación del puma con los chancas. Fue el totem de este importante grupo étnico y da la impresión que su disfraz y danza también se difundió entre los incas con la finalidad de perennizar la victoria de los quechuas dirigidos por Cusi Yupanqui (el futuro Pachacútec) sobre ellos. Al hablar sobre los habitantes de Andahuaylas, Garcilaso de la Vega (1959a, II: 39 [Lib. IV, Cap. XV]) dice que

“Esta nación se llama Chanca; jáctanse descender de *un león* y así lo tenían y adoraban por Dios y en sus grandes fiestas antes y después de ser conquistados por los Reyes In-

- 1 Federico Kauffmann Doig (1985: 30-32) sugiere que Sacsayhuamán tiene un carácter ornitomorfo, tal vez para evocar la cabeza de un ave de rapiña. Sobre los orígenes europeos de la imagen del puma, véase el Apéndice 1.
- 2 Al referirse a la danza de los pumas y al disfraz de dicho felino en el rito de la pubertad, R. Tom Zuidema (1989b: 383; subrayado mío) sostiene que la necesidad de defensa hizo “...que los hombres *adoptasen el símbolo del puma* que se identifica con esas fuerzas”.

cas, sacaban dos docenas de indios de la misma manera que pintan a Hércules, cubierto con el pellejo del león y la cabeza del indio metida en la cabeza del león”.³

Las otras personas que intervenían cantando y danzando vestían unas camisetas largas de color rojo denominadas *puca caycho unco*. Según algunos autores del siglo XVI, quien inventó el *taqui* fue nada menos que el Inca Pachacútec. Los familiares cuidaban de que en la plaza principal estuviesen cuatro tambores —dos de *hanan* Cuzco y dos de *hurin* Cuzco— con adornos de metal precioso. Zuidema (1989b: 325; Guamán Poma 1936: 326-27) plantea que los tambores tienen relación con las fronteras políticas, es decir, la defensa de la frontera contra los enemigos. En la guerra contra los chancas, por ejemplo, el futuro Pachacútec mandó tocarlos en diez lugares diferentes en las afueras de la ciudad. Y cuando Túpac Inca Yupanqui fue a someter a los collas, este grupo étnico, “para dar espanto a la gente del Inca comienzan a cantar colgando ocho tambores en cuatro maderas, todos vestidos de oro con plumería y plata” (Zuidema 1989b: 325). Por otro lado, la mención de cuatro tambores tiene que estar relacionada con la organización dual que otros investigadores están comprobando. ¿Uno de ellos sería el principal y el otro el segundo de cada parcialidad?

Mientras tanto, los jóvenes iniciados se ponían en tal posición que el rostro lo dirigían hacia el este, la dirección por donde sale el sol. Clavaban las lanzas que llevaban en el suelo delante de sí y los familiares comenzaban a cantar, a bailar y a tocar los cuatro tambores mencionados. Después se sentaban en fila y bebían dos vasos de chicha y otros dos vasos los ofrecían al Sol, derramándolos delante de las lanzas que se encontraban hundidas en el suelo. Poco a poco se levantaban y volvían a cantar y danzar, solicitándole al sol que otorgase su protección a los jóvenes iniciados. El *taqui* lo hacían dos veces al día y durante varios días.

Terminada la danza volvían a hacer libaciones y sacrificios de camélidos en honor a las divinidades, y en especial para que los jóvenes iniciados tuvieran prosperidad, sus ganados crecieran y para que el Sol les “libra[se] de cualquier mal que les venga” (Betanzos 1924: 168). Después, los jóvenes iniciados tomaban la lanza y con los brazos extendidos, los parientes los azotaban con una *huaraca* para que jamás olvidasen esta ceremonia (Betanzos 1924: 169; 1987: 69).

Un acto jocoso en la plaza

Guamán Poma nos informa que un acto jocoso tenía lugar en la plaza en las grandes festividades. Del lugar especial donde vivían se sacaba a los jorobados, a los de nariz hundida, a los enanos, etc., y se les llevaba a la plaza principal. Se les entregaba unos cestos grandes de coca con varias llamas que debían ser sacadas de ese lugar. Al intentar hacerlo unos caían, otros chocaban entre sí y no faltaban los que eran derribados por los camélidos, causando la hilaridad de todos los presentes. El cronista antes mencionado (1936: 337) dice:

3 Garcilaso incluso manifiesta que tales danzas continuaron después de Cajamarca y ya bajo la dominación española. Y para que no quede la menor duda añade: “yo las vi así en las fiestas del Santísimo Sacramento en el Cuzco”.

“...en tiempo de gran fiesta y pascua le rrepartia en la plasa publica unos sestos grandicimos de coca llamado *cuancari* y unos carneros grandisimos de la plasa se los lleuauan unos cayya con el hato otros le derriuaua los carneros esta fiesta el ynga y los demas sres. se rriyan y se entretenian en esta fiesta...”.

Teniendo en cuenta que en el Cuzco, el Cápac Raymi era una fiesta propia de la nobleza, es posible que este acto se haya llevado a cabo para distraer a esta concurrencia.

El juego de los *ayllos*

Con motivo del rito de la pubertad de uno de los hijos de Túpac Inca Yupanqui, una fuente del siglo XVII menciona un juego —el de los *ayllos*— introducido en el Cuzco por el *Sapa Inka* antes mencionado, que posiblemente era originario del Collao. Sin embargo, la fuente del cronista Bernabé Cobo debe ser más temprana (Zuidema 1989a: 257). Efectivamente, ese juego está relacionado con otro que menciona Cristóbal de Albornoz y que tiene como nombre *ayllar*, parecido a *ayllo* e incluso asociado también a la danza del *amaro* o *moro urco*, que más adelante mencionaremos.

A partir de los relatos de Cristóbal de Albornoz y de Bernabé Cobo podemos hacer las siguientes apreciaciones:

1. La relación entre las dos versiones se encuentra en la intervención del Inca, la señora guayro y el hijo de ambos.

2. Otro elemento común es el juego. En el primer relato es el *ayllar* o *ayllo* y en el segundo es el *pichca*.⁴

3. Según Cobo, el juego del *ayllo* es originario del Collao y fue introducido en el Cuzco por Túpac Inca Yupanqui. Si tenemos en cuenta el relato de Albornoz, no cabe la menor duda de que se trata de la boleadora de tres bolas que es originaria del Collao, lo que confirma la opinión de Bernabé Cobo.

4. La pérdida de territorios por parte del Inca en el juego mencionado y que pertenecen al Collao, puede interpretarse como una manifestación del pacto entre

4 Además del juego de los *ayllos*, hubo otros que se practicaban en diferentes oportunidades. Guamán Poma (1936: 243) dice que con motivo del camay inca raymi (el mes de abril), “...todo el mes juegan los aros principales al juego deriui-choca, al uayro de ynaca, pichica de hilancula”. R.T. Zuidema (1989a: 267) relaciona a “deriui choca” con *ebbar dados*; “Iñaca” con la *mujer secundaria del Inca*, y el término “hilanculo”, mencionado en relación al juego de la pichca, seguramente se deriva de *hilanco*, que según Bertonio significa *principal del ayllu* en aimara, la lengua hablada en el Collasuyo.

El mismo Bernabé Cobo nos informa sobre otros juegos. El *piscoynu*, que corresponde al trompo; el llamado *pichca*, que era como jugar dados pero con uno solo de cinco puntos; el *chuncara*, juego de cinco hoyos pequeños hechos en alguna piedra llana o en una tabla. Para este juego se usaban fréjoles de varios colores y se tiraban como el dado; como caía la suerte iban ocupando los hoyos hasta llegar al final. La primera casa, dice el cronista, valía diez, y las otras iban creciendo un denario hasta la quinta, que valía cincuenta. Otra clase de juego era el *tacanaco*, en el que se empleaba un dado y fréjoles de varios colores, como en el juego de la piedra o tabla con hoyos. Bernabé Cobo (1964, II: 270) también menciona el *apaytalla*, el *puma* (tal vez se refiera a la danza de los pumas) y otros más.

las provincias y la capital; de noblezas locales (el hijo del Inca con una mujer foránea, posiblemente hija de la autoridad local), con el Inca, el Sol y el estado.

5. Zuidema (1989a: 263) menciona un documento de la época de Francisco de Toledo (Yucay, 2 de junio de 1571), donde Antón Siguan sostuvo que su “padre mandaua e gobernaua en el Collao los pueblos de Asángaro, Oruro e Asillo por mandado de Tupa Inca Yupanqui”. Esto confirmaría a) la designación de algún pariente del Inca, vinculado por línea materna con el Collao, como autoridad de esa región; y b) la relación de amistad, dependencia y obediencia de ese lugar con la capital del Tahuantinsuyo que tenía que confirmarse en el Cápac Raymi.

El baño en Calispuquio

A los veintinueve días de haber empezado las ceremonias del *huarachicuy*, los jóvenes iniciados tenían que bañarse en la laguna que quedaba a la espalda de la fortaleza de Sacsayhuamán. Según Betanzos (1987: 69) y Molina el cuzqueño (1943: 59), la laguna se llamaba Calispuquio. Recordemos que en el puquial los iniciados debían lavarse todo el cuerpo o bañarse. Para esto tenían que desnudarse, es decir estar “calatos”. Entonces, ¿no sería *calaspuquio*, el puquial de los desnudos, donde los iniciados se lavaban o bañaban ritualmente antes de una ceremonia importante, como la entrega oficial del arma?

Es posible también que el puquial o fuente esté cerca de una casa de Túpac Inca Yupanqui. Polo de Ondegardo (1917a: 7; subrayado mío) dice que en el tercer ceque del camino del Chinchaisuyo,

“La octava Guaca era una fuente que se decía Calispuquio, que estaba abajo de la dicha casa de Tupa Inca y se iban a lavar en ella *todos los que se hacían orejones en la fiesta del Raymi*. Traíase desta fuente el agua para el Inca con muchos cántaros, hechos para solo esto y eran doncellas las que la traían”.

Volviendo a lo del baño en el rito de la pubertad, o *huarachicuy*, éste tiene un significado especial en las culturas antiguas que es necesario tener en cuenta para comprender mejor sus patrones culturales. Así por ejemplo, por un ritual mágico, el baño bautismal cura las enfermedades o las ahuyenta y purifica a las personas. Por un ritual de iniciación (rito de la pubertad) aumenta el potencial de vida y de creación. En esta oportunidad, después de haber recibido la *huara*, la vestimenta adulta masculina, y teniendo en cuenta que la siguiente ceremonia es la de la iniciación guerrera, el baño en Calispuquio no sólo tiene la virtud de abolir toda historia pasada, sino también de ser una regeneración y un renacimiento. Es una nueva vida la que se inicia plétórica de potencial y de creación en relación directa con la madurez fisiológica, la obtención de distintivos militares y la marca étnica con características nobiliarias, como la perforación de las orejas.

¿En qué momento debían ir los iniciados al puquial o fuente? Betanzos (1987: 69) dice: “...a la cual fuente han de ir ya que quiera anochecer...”. No se podía ir en cualquier momento. Siendo un rito mágico, el baño en el puquial o laguna mencionada debía cumplirse siempre cuando la actividad profana ya había cesado, como al alba, el crepúsculo o la medianoche. El crepúsculo es un momento ideal pues es la claridad solar, difusa entre la puesta del sol y las primeras sombras de la noche.

Después de bañarse, los iniciandos se quitaban las vestimentas que llevaban y se ponían las “que se llaman *huanaclla*, de color negro y amarillo y en medio una cruz colorada” (Molina el cuzqueño 1943: 59). Los cambios de vestimenta también tienen un significado especial. La indumentaria casi siempre constituye por sí misma una hierofanía y una cosmografía religiosa, pues revela un microcosmos espiritual cualitativamente distinto del espacio profano circundante (Eliade 1960: 126-27). Y tal vez constituye “una introducción concreta en ese nuevo mundo que se inicia a partir de entonces”. Recuérdese que el cambio de indumentaria se realiza en la víspera de otro gran acontecimiento: la entrega del arma o iniciación guerrera, que precede a su vez a la perforación de las orejas.

Juan de Betanzos (1987: 69) sostiene que cuando los jóvenes iniciados estaban “... así vestidos, sus parientes los apedreen [sic] con unas tunas”. Debe tener algún significado relacionado con el acto que se va a realizar. Después los parientes obsesaban a los jóvenes “ciertas joyas e piezas de ropa”. En seguida la concurrencia tenía que regresar a la plaza principal. Aquí debían homenajear a las huacas según sus parcialidades y ayllus, en el más estricto orden: se iba a llevar a cabo la entrega del arma.

La iniciación guerrera y la entrega del arma

Había llegado el momento en que el joven iniciado tenía que demostrar que no sólo sabía confeccionar sus *huallcanacuna* o *pullcanacuna* (armas ofensivas), sino que también sabía manejarlas con destreza, tanto para atacar a sus enemigos como para conseguir su alimento cotidiano. De esta manera demostraban el manejo del *picta* y *guachi* (arco y flecha), el *chuqui* (lanza), las *cunca-cuchuna* (hachas), el *champi* (porra), los *ayllus* o *liui* (boleadoras), la *huaraca* (honda), la *macana* (arma contundente), la *pucona* (cerbatana), la *huaman champi* (porra de madera con piedra o metal), el *angu* (látigo de cuero), el tumi (cuchillo) y el *huchuy-chuqui* (dardo). Además de estas armas ofensivas, también debían confeccionar otras defensivas como el *huallcanga* (escudo de cuero con plumas de colores), el *uma chuco* (casco de cuero), el *pura pura* (pectoral de metal) y las *auca unanchay* (insignias o banderas para la guerra) (Guillén 1961-62: 46-47).

Para la iniciación guerrera o entrega del arma principal se llevaba a cabo una serie de pruebas. Para los grupos étnicos de las provincias, ellas tenían el significado de la sapiencia básica necesaria para la supervivencia, pero para los orejones del Cuzco tenían las características de una institución nobiliaria complementada con la perforación de las orejas.

Por la antropología cultural sabemos que las ceremonias relacionadas con el rito de la pubertad son comunes a los pueblos antiguos. No están relacionadas con determinada clase social. Incluso la iniciación guerrera, que en el incario se conoció con el nombre de *huaracuchicuy*. Esta institución es común a todos los hombres adultos, exista o no un ejército estable y con un regimiento formado por la nobleza, como el de los orejones en el estado incaico. El hombre común y corriente necesita conseguir sus alimentos para poder sobrevivir. También necesita defenderse de sus enemigos cuando está en guerra. En su rito de pubertad, el joven iniciado tiene que demostrar a su pueblo que sabe manejar las armas para uno u otro efecto.

La iniciación guerrera no fue, pues, exclusiva de la nobleza, como aparece en algunos documentos del siglo XVI. Lo que sí es necesario subrayar es que la mayor información proveniente de las fuentes quinientistas está vinculada con el sector cuzqueño atribuyéndole, como ya hemos señalado anteriormente, características nobiliarias.

Para hacerse acreedores a la *huaraca* y las demás armas regionales, los jóvenes iniciados tenían que cumplir una serie de pruebas:

a) Pruebas atléticas. Garcilaso de la Vega (1959a, II: 208) nos informa (aunque relacionándolas con la nobleza cuzqueña) de las pruebas que tenían que cumplir, por ejemplo, el lanzamiento de piedras, lanzas y flechas y de cualquier otra arma arrojada, “para ver la destreza que tenían en la puntería y uso destas armas”. Asimismo tenían que cumplir la “tira más tira”, una prueba de la fortaleza de los brazos que consistía en que un grupo de iniciados jalaba la punta de una *huasca*, intentando vencer al otro grupo que tiraba del lado opuesto.

b) Pruebas de resistencia física. También tenían que cumplir una serie de pruebas de resistencia. Así, por ejemplo, les hacían pasar en vela varias noches “puestos como centinelas; para experimentar si eran hombres que resistían la fuerza del sueño”. Algunas veces los instructores llamaban a los iniciados a diferentes horas, y al que sorprendían durmiendo lo reprendían públicamente. También los golpeaban “ásperamente con varas de mimbre” en brazos y piernas. Si hacían “sentimiento de dolor con el rostro”, o si encogían las piernas o los brazos cuando eran golpeados, “lo[s] reprendían diciendo que quien no era para sufrir golpes tan tiernos, menos sufriría los golpes y heridas de las armas duras de los enemigos”. El cronista mestizo comenta lacónicamente: “Habían de estar como insensibles”.

c) Prueba de nervios. Para cumplir con esta prueba los jóvenes eran colocados en dos filas, la una frente a la otra. Un guerrero bastante diestro en el manejo de las armas ingresaba a cualquiera de ellas arma en mano, ya fuera una porra, una macana o una *chuqui*. Con alguna de ellas “jugaba diestrisísimamente entre los noveles y les pasaba los votes por delante de los ojos, como que se los quisiese sacar o por las piernas como para las quebrar” (Garcilaso 1959a, II: 208). Si por desgracia hacían algún movimiento intuitivo de temor eran reprendidos delante de todos. Si esto sucedía entre los nobles, “los echaban de la aprobación. Esto significaba para ellos —sentencia el cronista mestizo— el más grande castigo”. Las pruebas deberían terminar con un combate ritual de carácter colectivo, que se llevaba a cabo al finalizar el rito de la pubertad.

Cuando el *auqui* designado para el correinado cumplía su *huarachicuy*, también tenía que realizar todas las pruebas señaladas, incluso la de confeccionarse sus armas, dormir a la intemperie, comer poco y andar descalzo. En ninguna de estas pruebas era favorecido; “antes, sí podía ser, lo llevaban por más rigor que a los demás” (Garcilaso 1959a, II: 211).

Cuando llegaba el momento de entregarles las armas, los parientes se ponían de pie y el tío de más ascendencia (Molina el cuzqueño 1943: 59; Cobo 1964, II: 211), le entregaba “una rodela, una honda y una porra”. Se trataba de la *hualcanga*, la *huaraca* y la *champi*. En seguida los demás parientes les hacían obsequios en ropa, ganado, objetos de metal precioso y otras cosas domésticas de las que sólo podía disponer el iniciado, y “siempre venía a quedar remediado y rico”. Cada fa-

miliar que le había obsequiado algo le daba un azote y le invocaba a que siempre fuese valiente y leal al Sol y al Inca, y “también tuviese en cuenta con los cultos de las huacas conforme sus antepasados lo habían hecho” (Molina el cuzqueño 1943: 59).

En esta oportunidad se le entregaba al correinante la *champi real*, con un asta de más de una braza de largo. Al colocársela en la mano, el pariente más anciano le decía “¡Auca cunapac!”. Con ello quería decirle, comenta Garcilaso (1959a, II: 214) que le daba aquella arma para que castigase a los tiranos, a los traidores, a los crueles, a los alevosos y fementidos. También celebraban en su honor un sacrificio. Con manojos de leña hacían dos muñecos y los vestían con ropas de hombre y de mujer; después de ofrecerlos a Huiracocha, al Sol y al *Sapa Inka*, los quemaban junto con un guanaco. No cabe la menor duda de que se conmemoraban los orígenes míticos de los Incas.

También se realizaban sacrificios en honor de los demás miembros de la nobleza, que celebraban igualmente su iniciación guerrera. Para ello quemaban “unos pájaros llamados pilco pichio y camantera pichio, el cual sacrificio se hacía por los que se habían armado caballeros, rogando al Hacedor y al Sol siempre fuesen aquellos venturosos en las cosas de la guerra” (Molina el cuzqueño 1943: 59-60).

El *moro urco* o la danza del *amaru*

Otra ceremonia de gran trascendencia era la relacionada con el “moro urco”, oportunidad en que se bailaba la danza del *amaru* (para Albornoz es la *machahuay*).⁵ En efecto, en las fiestas importantes como los *raymis* y otras extraordinarias (y al parecer desde el ascenso al poder por parte de Pachacútec), se acostumbraba sacar del Coricancha una soga de lana de varios colores (negro, blanco, bermejo o aleonado, y pardo), bañada en oro y con dos borlas de lana colorada, una en cada extremo. Una borla daba la impresión de ser la cabeza de la serpiente o culebra, y la otra la cola. Se la sacaba en el Cápac Raymi, en el Aymoray, en el Inti Raymi y en la Citua.⁶

5 Por la información de Sarmiento de Gamboa (1943: 95-96) y de Molina el cuzqueño (1943: 62-63), sabemos que la soga de lana de varios colores tenía forma de culebra. Esta información se encuentra confirmada por Cristóbal de Albornoz, quien asocia el juego del *ayllar* (¿ayllu?) con la “figura de culebra... hecha de lana”. Los otros cronistas que hablan de la maroma o cadena de oro, también se están refiriendo indirectamente a la forma de serpiente.

6 Molina el cusqueño sostiene que en el mes de diciembre, al cual llama *camay quilla* (en realidad se está refiriendo al mes de enero) se llevaba a cabo la ceremonia del *moro urco*. Consideramos que el cronista citado ha confundido el momento de la ceremonia, tal vez por su manía de adelantar un mes del que le corresponde. Planteamos que una de las oportunidades en que se realizaba el *moro urco* correspondía al *capac raymi*. Nos apoyamos:

a) en Sarmiento de Gamboa (1943: 95-96), quien sostiene que la soga llamada *moro urco* era sacada del Coricancha en cuatro grandes festividades: en el *Capac Raymi*, fiesta asociada con el *huarachicuy*, en el Aymoray, en el Inti Raymi y en la Citua.

b) en el rito de la pubertad de Túpac Inca Yupanqui. Cuando se llevó a cabo, Sarmiento (1943: 117) manifiesta que “Pachacuti Inga ... fue a la casa del Sol, de donde sacaron a Topa Inga con grande solemnidad y aparato, porque sacaron juntamente todos los ídolos del Sol, Viracocha y los demás guacas y figuras de los ingas pasados y la gran maroma “moro urco”.

Tratándose del rito de la pubertad —que se celebraba en el cápac raymi—, los nobles se asían a ella y avanzaban desde el templo solar cantando y bailando hacia la plaza principal, los hombres por un lado y las mujeres por el otro, pero cogidos de la mano. La sogá tenía “ciento y cincuenta brazas” de largo, extensión que le permitía rodear la Huacay Pata, y un diámetro de unos cuatro dedos. Molina el cuzqueño agrega (1943: 62-63) que el *taqui* se llamaba *yauayra* y que cuando llegaban a la plaza,

“... los delanteros asidos a la misma guasca (soga, cordel) [sic] llegaban a hacer reverencia a las huacas y luego al Inca. Y así iban haciendo lo propio, como iban entrando e iban dando vuelta a la plaza en rededor; y desde que se habían juntado los cabos, el primero con el postrero iban haciendo su *taqui* por su orden, que cuando lo acababan, quedaba hecho un caracol; y soltando la guasca en el suelo, dejándola enroscada como culebra, porque era hecha de manera de culebra”.

Los que habían participado en la danza ocupaban sus lugares respectivos, quedando la sogá “enroscada como culebra” sobre unos horcones de plata hasta que se terminaban de imponer las insignias étnicas, en particular la perforación de las orejas. Según Sarmiento de Gamboa (1943: 117-18), la ceremonia del *moro urco* se llevó a cabo en el *huarachicu* de Túpac Inca Yupanqui, y que su padre Pachacútec

“...mandó aderezar lo necesario para dar a su hijo la orden de caballería. Y puesto a punto todo Pachacuti Inga con los demás principales deudos y criados fue a la casa del Sol, de donde sacaron a Topa Inga con grande solemnidad y aparato porque sacaron juntamente todos los ídolos del Sol, Viracocha y las demás guacas y figuras de los Ingas pasados y la gran maroma moro urco”.

Como ya dijimos anteriormente, la sogá de lana *moro urco* permanecía en la plaza principal durante varios días, y el *raymi* continuaba con otra ceremonia de gran trascendencia.

La perforación de las orejas

La *hucchini rinri* es otra de las insignias étnicas impuestas a los púberes, que aparece en los documentos de los siglos XVI y XVII como exclusiva de la nobleza tahuantinsuyana. Así, por ejemplo, José de Acosta (1962: 268) sostiene que:

c) en Gutiérrez de Santa Clara (1963-65, III: 254), quién sostiene que antes de la perforación de las orejas “cercaban toda la plaza con una cadena de oro fino que según las gentes dixeron era muy larga y de gordor de cuatro dedos”. No cabe la menor duda que el cronista se está refiriendo a la sogá de lana *moro urco*.

d) en Cieza de León (1967: 22), quién dice lo siguiente con respecto a hechos un tanto distintos, pero que en el fondo están relacionados con el rito de la pubertad: “ponéanse unas cabezas de leones finos y vuelven con gran estruendo a la plaza del Cuzco, en donde estaba una gran maroma de oro que la cercaba toda...”. Aunque la información no guarda un orden cronológico, no cabe la menor duda de que se está refiriendo al rito de la pubertad, a la danza de los pumas y al *moro urco*.

Por todos estos motivos consideramos que Molina confundió el momento. No era el mes de enero sino el de diciembre, cápac raymi entre los Incas, cuando se realizaba la ceremonia en la cual se sacaba del Coricancha a la sogá llamada *urco*, antes de la perforación de las orejas.

“En estas fiestas se dedicaban los mochachos ingas y les ponían las guaras o pañetes y les *horadaban las orejas* y les azotaban con hondas los viejos y untaban con sangre el rostro todo en señal que habian de ser caballeros leales del Inga”.

El distintivo étnico incluso aparece mencionado con una serie de restricciones y permisos, según la voluntad del soberano. Al respecto, Román y Zamora (1897, II: 209; subrayado nuestro) nos informa que

“... ninguno podía usar de esta insignia de tener las orejas agujereadas, sino los que eran del *linaje real* ni sin su autoridad y licencia, ni sin hacer las ceremonias dichas.

“Hacia empero el rey merced aunque raras veces a algunos señores grandes que pudiesen hacer estas ceremonias y traer las *orejas grandes* como los orejones”.

La afirmación de las fuentes quinientistas que hemos citado merecen un comentario:

a) La ceremonia no fue exclusiva de los Incas, pues en otras regiones también acostumbraban perforarse las orejas antes de ser incorporadas al Tahuantinsuyo. Por Cieza (1945: 251) nos enteramos de que “antes que fuesen señoreados por los Ingas, [los caviñas] tenían abiertas las orejas y puesto en el redondo dellas aquel ornamento suyo y eran orejones”. Otro cronista (Guamán Poma 1936: 85) dice que los “yauyos de junto lima también tienen orexas de gueso... y los puquina-collas... tienen orexas de lana blanca... los guancabilcas también traen zarcillos de oro y le cuelga de las narises y de las barbas”. De igual manera podemos mencionar a los poques, muinas, urcos y tampus, quiénes ya acostumbraban a perforarse el lóbulo de las orejas antes de ser sometidos por los incas. Incluso el mismo Guamán Poma (1936: 337) nos proporciona más información sobre los pueblos alrededor del Cuzco que también tenían esta costumbre:

“Como tenían sus uicios y horadamientos y costumbres antiguos de los yngas capacapo ynga y de los otros yngas auquiconas y comunes yngas hanancuzco lurincuzco anta ynga tanbo ynga, queuar ynga uarac quilliscachi ynga, uaracondo ynga, lariynga, masca ynga, acos ynga, chillque ynga, cauina ynga, quichua ynga yanahuara ynga chullpaca ynga urocollo puquiscolla millmarinri cada uno conforme a su calidad se horadauan las orexas en su ley y serimonia q. usaron en tiempo del ynga los yndios y los que se horadan lo usan en su vida con su serimonia”.

Es verdad que Garcilaso de la Vega (1959a, I: 118), nos dice que el mítico Manco Cápac inventó y otorgó a sus súbditos las insignias nobiliarias de trasquilarse el pelo, ponerse el *llautu* y perforarse las orejas, pero sabemos que el cronista mestizo presenta un Tahuantinsuyu pleno de apogeo y de gloria, sin distinguir la etapa inicial de la propiamente imperial. De acuerdo con esta actitud, fue proyectando sobre los orígenes míticos una serie de patrones culturales que ya existían en otras regiones antes de los incas, y que continuarían funcionando durante su dominio. Tal vez el autor de los *Comentarios reales* se refiere al carácter nobiliario que los gobernantes del Tahuantinsuyo le dieron a la perforación de las orejas.

b) De las citas anteriores se desprende que tampoco fue un distintivo “concedido” por los incas a las regiones distintas al Cuzco. Lo cierto es que la perforación de las orejas también era un distintivo étnico en los demás territorios que integraron el Tahuantinsuyo. Existe más bien la posibilidad de que varias costumbres complementarias a estos distintivos hayan sido incorporadas a la sociedad incaica.

Un caso concreto es el de los aros de oro de regular tamaño y las orejeras utilizadas por la nobleza, lo que hizo que los españoles les llamaran orejones. Esta posibilidad se desprende de la afirmación de Gutiérrez de Santa Clara (1963-65, III: 213), según la cual fue Túpac Inca Yupanqui el que “mandó a los soldados que todos anduviesen tresquillados y se agujereasen las puntas baxeras de las orejas”.

No vamos a sostener que fueron los incas los que tomaron esta costumbre de los demás pueblos, porque sería extraño que fuesen los únicos que no la conocieron, siendo ella practicada en los alrededores del Cuzco. Los pobladores de esta zona también se perforaban las orejas, pero trataron de diferenciarse de los demás colocando aretes de oro allí donde los demás pueblos se colocaban zarcillos, trozos de hueso, madera o hilos de algodón.

El uso de aretes de oro de regular tamaño y de orejeras se afianzó en el Cuzco durante el gobierno de Túpac Inca Yupanqui aprovechando la costumbre de la costa norte, y más específicamente del Chimor. Recuérdese que este gobernante fue quién sometió militarmente a Chanchán y anexó la región al Tahuantinsuyo. Sobran las evidencias arqueológicas para demostrar que las minorías privilegiadas de aquel lugar se adornaban las orejas no sólo con aretes, colgantes o de presión, sino también con orejeras de diverso diámetro.

Sabemos que la perforación de las orejas se hacía en el rito de la pubertad. Sin embargo, Cabello Valboa (1951: 10, 268; subrayado nuestro), nos informa “...que al nuevo infante Sinchiruca lo armaron caullero y en él se comenzó a los tres de su edad la fiesta Tocoichicui que es cuando le horadaron las orejas...”. Inicialmente pensé que Cabello estaba confundiendo la perforación de las orejas a temprana edad con el primer corte de pelo, pero él distingue claramente el *tocoichicui* —la perforación de las orejas a los tres años de edad— del “Rutuchicui que es la primera vez que se le cortó el cabello” y del *huarachicuy*, que es cuando “le pusieron las primeras bragas y se inventó infinito número de cerimonias...” (Cabello Valboa 1951: 10, 268). De ser cierto esto, el *tocoichicui* podría ser la horadación inicial a los pocos años de edad. En el rito de la pubertad se haría la confirmación de la anterior. Sin embargo, ningún otro autor se refiere al *tocoichicui*. Además, la ceremonia respectiva que ha llegado hasta nuestros días está relacionada únicamente con la mujer. Albornoz (1984: 202-203) menciona otro nombre, pero parece estarse refiriendo al rito de la pubertad (“También se a de advertir a el uso malo que tienen de horradarse las orejas que llaman *rinri utcu*”).

Pero es a la perforación de las orejas en el rito de la pubertad, a la que se refieren las mejores fuentes de los siglos XVI y XVII. Cuando llegaba el momento de realizarla los jóvenes iniciados que habían intervenido en las ceremonias anteriores ingerían gran cantidad de chicha. Se procedía a perforárseles las orejas cuando se encontraban en estado inconsciente por efecto de la embriaguez. Juan de Betanzos (1987: 69; subrayado mío) describió la forma como se realizaba la ceremonia:

“... cada uno destes noveles ha de volver a su casa, la cual casa ha de hallar muy limpia e muy buena lumbre hecha en ella y todos sus parientes e parientas en ella y entonces han de sacar los cuatro cántaros de chicha que hicieron en el principio de la fiesta de los cuales cántaros han de beber todos y *al tal novel han de embriagar con la tal chicha de tal manera que de sí no tenga sentido* e desque ya esté ansi hanle de sacar del aposento y donde a ellos mejor les pareciese allí *le oraden las orejas*”.

Si es verdad que en el Tahuantinsuyo la perforación de las orejas era práctica general, los adornos con diversas clases de metales estaría reflejando la estructura social del incario: los aros de oro para el Inca, la nobleza consanguínea y algún reyezuelo importante, como en los casos de Chimor o Chíncha; los aros de plata para los otros grados de nobleza, entre los cuales podía estar —así lo indica Gutiérrez de Santa Clara— algún *curaca* a quién se quería favorecer; y los aros de cobre para la gente del pueblo. Tal vez por eso Garcilaso de la Vega (1959a, II: 213) sostiene que entre las insignias que se colocaban a los nobles en el rito de la pubertad, la principal era la de “horadar las orejas, porque era insignia real”.

Cuando se trataba de la ceremonia relacionada con los nobles, ésta debía comenzar con una plática en la cual se recomendaba a los jóvenes que no se limitaran a recibir tales insignias, sino que con sus actos posteriores demostrasen ser acreedores de tan alta distinción. En el Cuzco, el que horadaba las orejas tenía que ser el propio Inca y en su ausencia, el familiar más cercano del joven noble. Entre los quechuas, la institución era considerada de tan alto honor que si acaso a alguno se le rompía la oreja al horadarse (Molina, el cuzqueño 1943: 60), le tenían por desdichado.

Apéndice

Barnes y Slive (1993: 79-87), plantean que la forma de puma de la ciudad del Cuzco no es original, sino que proviene de una noción europea:

1) Los primeros cronistas que vieron la ciudad nada dicen sobre su forma. Sin embargo, los autores citados no han reparado en que las mejores informaciones sobre el Cuzco incaico y la historia inca (a partir del Inca Pachacútec) no son las versiones dadas por los cronistas tempranos, sino más bien aquellas posteriores a 1550, como por ejemplo Cieza de León, Betanzos, Polo de Ondegardo, Molina el cuzqueño y otros.

2) En base a R.T. Zuidema, Barnes y Slive sostienen que el león no es sino una metáfora. Esta afirmación no es válida. La figura del puma tiene una base histórica en las relaciones entre quechuas y chancas. Estos últimos tenían como tótem al puma y los primeros intentaron perennizar su victoria sobre aquellos dándole tal forma a la ciudad arquetípica. Tampoco es cierto que no haya otra ciudad andina con forma de animal, pues la reedificación incaica de Vilcashuamán tuvo la forma de un halcón.

3) Barnes y Slive sostienen que la idea de la forma del puma fue tomada por Betanzos y Sarmiento de una idea difundida en Europa. Por ejemplo, de *Europa Regina*, un mapa esquemático de ese continente dispuesto en la forma de una reina, ideado por Joannes Bucius en 1537. Tenemos que aclarar que para ese entonces Betanzos ya se encontraba en América —no en el Perú sino en Cuba— y desconocía las ideas de Bucius. Y cuando ellas fueron copiadas en 1548 por un grabador, Betanzos ya se encontraba en el sur del Perú acompañando a Gonzalo Pizarro, especialmente a Francisco de Carvajal, el famoso Demonio de los Andes. Obviamente no pudo tener conocimiento de esta copia.

4) Sostienen Barnes y Slive que esa copia fue incluida en la obra *Cosmography*, de Munster, en 1580. Pues bien, hacía cuatro años que Betanzos había fallecido,

por lo tanto no tuvo conocimiento del mapa esquemático de Europa dispuesto como una reina.

5) El barón austríaco Michael von Eytzinger publicó *De Leone Belgico* en 1583, asociando la figura del león con los Países Bajos, que eran vistos como *un bravo león* que se enfrentaba a España. Es posible que el uso del simbolismo del león, sostienen los autores citados, haya sido familiar a Garcilaso de la Vega, pero la mejor información de la forma de la ciudad proviene de Betanzos y de Sarmiento.

Sarmiento de Gamboa recibió una excelente información sobre la forma de la ciudad del Cuzco, no de mapas esquemáticos de Europa ni de leones asociados a los Países Bajos, sino de los descendientes de las panacas que aún vivían en 1571-72, cuando escribió su crónica. Además, hacia 1555 ya se encontraba en México, en 1557 en Guatemala, y fue después de esta fecha que pasó al Perú. En 1590 regresó a España y si bien cabe la posibilidad de que hubiese conocido la *Europa Regina* y el *De Leone Belgico*, hacía ya dieciocho años que había terminado la *Historia Indica*; más aún, el manuscrito no estaba en su poder cuando regresó a España para poder tomar la figura del puma de mapas y obras europeas.

Por lo tanto, no tiene mayor asidero la hipótesis de Barnes y Slive de que la idea de la forma de puma de la ciudad del Cuzco proviene de populares metáforas europeas, presentes en la *Europa Regina* y *Leo Belgicus*.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Acosta 1962 [1590].
 Albornoz 1984.
 Atienza 1931 [ca. 1576].
 Betanzos 1924 [1551], 1987 [1551].
 Cabello Valboa 1951 [1586].
 Cieza de León 1945, 1967.
 Cobo 1964, II [1653].
 Garcilaso de la Vega 1959a [1609].
 Guamán Poma 1936.
 Gutiérrez de Santa Clara 1963-65, III.
 Molina el cuzqueño 1943 [ca. 1574].
 Polo de Ondegardo 1917a [1571].

- Román y Zamora 1897 [1575].
 Sarmiento de Gamboa 1943 [1572].

Fuentes secundarias

- Barnes y Slive 1993.
 Duviols 1984.
 Eliade 1954, 1960.
 Espinoza Soriano 1987.
 Guillén 1961-62.
 Kauffmann Doig 1985.
 Latcham 1929.
 Zuidema 1989a, 1989b.

Punchao en España

AUNQUE VARIOS AUTORES han escrito sobre la imagen llamada Punchao (Rowe 1946: 294; Duviols 1976; Zuidema 1974-76; Ziólkowski 1997), no han podido informarnos que pasó con esta imagen luego de su captura en Vilcabamba en 1572, al mismo tiempo que fue tomado preso Túpac Amaru. Ahora podemos contar esta historia. La imagen fue llevada a España por el virrey Francisco de Toledo cuando éste regresó del Perú en 1581. Toledo falleció en Escalona en mayo de 1582, y su hacienda fue embargada poco después por el Consejo de Indias. Algunos objetos —específicamente unos lienzos pintados y un ídolo de oro— fueron llevados a Madrid, y al parecer jamás fueron devueltos. Los lienzos de Toledo y un ídolo de oro aparecen en el registro realizado cuando las colecciones reales fueron inventariadas después del fallecimiento de Felipe II, en 1598. El ídolo parece ser Punchao y de ser este el caso, estuvo en Madrid en la Casa del Tesoro, cerca del Alcázar, hasta por lo menos principios del siglo XVII.¹

Punchao llegó a España, como constataremos luego, ¿pero era esta imagen el objeto principal del culto solar? Varios autores de los siglos XVI y XVII mencionan una que representaba al sol en el Cuzco de los incas, pero no utilizan el nombre Punchao para referirse a ella. Este nombre solamente lo usan los autores que escribieron luego de la toma de Vilcabamba. Sin embargo, podemos vincular a Punchao con una imagen que representaba una aparición del sol en figura humana, que el joven Inca Pachacútec vio en Susurpuquio en vísperas del ataque chanca. Luego, cuando re-edificó al Coricancha, Pachacútec mandó hacer una imagen que representaba a este personaje. Ella era la imagen principal del sol y vivía en este templo. No sabemos si estaba en el Cuzco cuando los españoles llegaron en 1533. Pizarro la buscó sin éxito (Toledo en Levillier, 1924, Vol. IV: 344-45). Según Bartolomé de Segovia, quien escribiera en 1553, “[e]ste Sol escondieron los indios de tal manera que hasta hoy no ha podido ser descubierto: dicen que el Inca alzado lo

1 El inventario se llevó a cabo entre octubre de 1598 y diciembre de 1610 (Sánchez Cantón, 1956-59, I: XVI-XVIII).

tiene consigo” (Molina 1943: 37).² Segovia tenía razón, ya que el ídolo fue hallado durante la toma de Vilcabamba.

Nuestra identificación de Punchao y de su llegada a España depende de las descripciones hechas de esta imagen. Existen cinco de ellas: una de Juan de Betanzos en su *Suma y narración de los Incas* (1987: 51-52 [1551-57: primera parte, Cap. XXXI]); otra del virrey Toledo, que figura en una carta al rey, Felipe II (Levillier 1924: 344-45 [1572]); una tercera, de Cristóbal de Molina, en su *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (1989: 60-61 [1576]); una cuarta, presentada por Antonio de Vega en su historia del colegio jesuita del Cuzco (1948: 4-5 [c. 1600]); y la quinta y última, por el escribano que hizo el inventario de las colecciones de Felipe II luego de su muerte (Sánchez Cantón 1956-59, II: 347 [1598-1600]). Tanto Betanzos como Molina vinculan la imagen con una aparición que el Inca Pachacútec vio en vísperas del ataque de los chancas sobre el Cuzco. Las descripciones de Toledo y Vega se basan en observaciones de la estatua hechas luego de su captura en Vilcabamba, entre 1572 y 1581. La última descripción fue hecha en Madrid, cuando se inventariaron las colecciones reales. Nuestro objetivo central aquí es establecer, en la medida de lo posible, si las descripciones se refieren a un mismo objeto, al que se llamó Punchao. Presentamos primero las descripciones y luego las comparamos.

La imagen en la época prehispánica

Escribiendo entre 1551 y 1557, Betanzos es el primer autor que describe esta imagen. La menciona en el contexto de la reedificación de las casas principales del sol, luego de la toma del poder de Pachacútec. Betanzos establece un vínculo entre la figura de la imagen y la aparición que Pachacútec vio en vísperas del ataque chanca:

“Mando Ynga Yupangue [Pachacútec] y los demas señores que biniesen alli los plateros que en la çiudad auia y los mejores oficiales y dandoles todo aparejo alli dentro en las casas del sol les mando que hiziesen vn niño de oro maçizo e baziadizo e que fuese el tamaño del niño del altor e proporçion de vn niño de vn año y desnudo porque dizen que aquel que le hablara quando el se puso en oraçion estando en el sueño que viniera a el en aquella figura de vn niño muy resplandeçiente y que el que vino a el despues estando despierto la noche antes que diese la batalla a Uscovilca como ya os emos contado que fue tanto el rresplandor que bio que del rresultaua que no le deço uer que figura tenia y ansi mando hazer este ydolo al tamaño e figura de vn niño de hedad de vn año el qual bulto se tardo de hazer vn mes en el qual mes tuuieron grandes sacrificios e ayunos y este bulto acauado mando Ynga Yupangue que aquel señor que auia señalado por mayordomo del sol que tomase el ydolo el qual le tomo con mucha rreuerençia e bistiole vna camiseta muy rricamente tejida de oro y lana e de diuersas labores e pusole en la cabeça çierta atadura segun su vso y costumbre dellos e pusole luego una borla segun la del del [sic] estado de los señores y ençima della le

2 Se ha atribuido esta relación a un tal Cristóbal de Molina (llamado “el Chileno”) que acompañó a Diego de Almagro a Chile, pero es más probable que ella haya sido escrita por Bartolomé de Segovia (Pease 1995a: 30, 430).

puso vna patena de oro y en los pies le calço vnos zapatos oxotas que los llamen ansi mismo de oro y estando ansi el bulto llevo Ynga Yupangue a do el bulto estaua el cual yba descalço y como llegase a el hizole sus mochas y gran rreuerençia mostrandole gran rrespecto e ansi tomo el bulto del ydolo en sus manos e lleuole a do hera la casa e lugar a do el auia de estar..." (Betanzos 1987: 51-52 [Ms.: Cap. XI, fol. 21]).

Betanzos da a entender que esta imagen era el objeto principal del culto incaico al sol.

Cristóbal de Molina también relaciona la imagen principal del sol con la aparición de Susurpuquio:

"Dizen que antes que fuese señor yendo a uissitar a su padre Viracocha Ynca questaua en *Çaquiajaguana* [testado] Sacsahuana cinco leguas al Cuzco al tiempo que [Pachacútec] llegó a vna fuente llamada Susurpuquio vido caer vna tabla de cristal en la misma fuente dentro en la qual vido vna figura de yndio en la forma siguiente: en la caueça del colodrillo della a lo alto le salian tres rrayos muy rresplandçientes a manera de rrayos del sol los vnos y los otros y en los enquentros de los braços vnas culebras enrroscadas en la caueça vn llayto como ynca y las orejas horadadas y en ellas puestas vnas orej[er]as como ynca y los trajes y vestidos como ynca; salfale *de* [entre renglones y testado] la caueça de vn leon por entre las piernas y en las espaldas otro leon los braços del qual parecian abraçar el vn hombro y el otro y vna manera de culebra que le tomaua de lo alto de las espaldas abajo y que asi uisto el dicho bulto y figura hecho a huir Ynca Yupanqui y el bulto de la estatua le llamo por su nombre de dentro de la fuente diciendole: veni aca hijo no tengais temor que yo soy el sol vuestro padre y se que auéis de sugetar muchas naçiones tened muy gran cuenta conmigo de me rreuerençar y acordaros en vuestros sacrificios de mi. Y así desapareçio el bulto y quedo el espejo de cristal en la fuente y el ynca le tomo y guardo en el qual diçen despues vio todas las cosas que queria. Y rrespecto *desto* [entre renglones] mando hacer en siendo señor y teniendo posible vna estatua figura del sol ni mas ni menos de la que en el espejo auia visto" (Molina 1989: 60-61 [Ms.: fol. 6v]).

La descripción de Molina presenta ciertas dificultades, pues él escribió después de que Punchao llegase al Cuzco desde Vilcabamba, y es casi seguro que estuvo presente. Es posible que le haya atribuido ciertos rasgos a la aparición que eran propios de la imagen. Jamás ha sido necesario que ambas se parezcan en todo. Ello no obstante, Molina establece la misma relación entre la imagen y la aparición que Betanzos, y también que ambas tenían figura humana.³

Punchao después de Vilcabamba

El Virrey Toledo fue el primero en describir la imagen luego de su captura en Vilcabamba:

"El ydolo punchau que quiere dezir dia y es el de el sol que dio las leyes de culto desde la cibdad del cuzco a todo el Reino es la pieça que digo a su magestad que llevaron quando se gano esta tierra a vilcabamba con que se conseruo aquella provincia y los comarcanos ... es de oro vaziado con un corazon de masa en una caxica de oro dentro

3 Cobo (1890-93, III: 157 [Lib. XII, Cap. XIII]) describe a Punchao, pero es evidente que su descripción fue tomada de Molina.

del cuerpo del ydolo y la masa en polvos de los corazones de los yngas pasados con la significacion de las figuras que tiene que como estava todo en acto executandose ase hallado mas cierta y verdadera razon de todo esto que lo que agora avia de quando se gano esta tierra de agora cuarenta años / tenia una manera de patenas de oro a la redonda para que dandoles el sol relumbrasen de manera que nunca pudiesen ver el ydolo sino el resplandor éstas cortaron los soldados para hazer sus partes porque su magestad me manda que si viere algunas cosas de estas se las embie y porque no se ofrece agora persona particular mediante díos lo que oviere de estas cosas llevaré yo con la buena licencia de su majestad” (Levillier 1924, IV: 344-45).

Por primera vez se menciona que los restos de los corazones de los Incas muertos se guardaban dentro de la estatua. Este detalle se repite en las descripciones posteriores de Punchao. Además, Toledo menciona las patenas de oro que servían para reflejar el sol y dificultar la mirada, que fueron repartidas entre los soldados que participaban en la campaña de Vilcabamba. Al final, el virrey se ofreció a llevar la imagen a España personalmente.

Punchao fue descrito con mayor detenimiento por Antonio de la Vega, un jesuita que a juzgar por los detalles que brinda, parece haber visto a Punchao cuando la imagen estuvo en el Cuzco:

“...el gran Punchau ... era de oro finísimo fabricado en figura humana en forma de Inca, estaba asentado en una silla, o sitial, que los indios llaman hana, toda de oro sólido y finísimo, horadadas las orejas y en ellas los orejones, o zarcillos que hasta hoy día vemos que traen los indios principales y descendientes de Incas; tenía su corona y borla al modo que usaban los reyes de acá y al que ahora usan los indios, los que llaman llautus, quitada la borla colorada, porque esa es insignia real; por las espaldas y hombros le salían unos Rayos de oro macizo, y lo que más admira, en la composición o fábrica de este Idolo, era que en medio de la silla o hana estaba como una piña, o pan de azúcar, cuya punta se encajaba por las partes inferiores en las entrañas o intestinos del ídolo, y esta bola, al modo de piña o pan de azúcar, estaba compuesta de los hígados y corazones quemados y convertidos en polvos y cenizas de los Reyes Incas que habían muerto, e iban muriendo, cubiertas y guardadas por encima con una capa de oro fino. Para dar a entender, que el gran Punchau, hacedor y fabricante del sol y de todas las criaturas, tenía en el cielo, a los emperadores Incas, en lo íntimo de su alma y corazón... Tenía el Idolo a los dos costados, como en guarda y defensa, dos Sierpes de oro (que son las insignias y armas, fuera de la borla, que tomaron los Reyes Incas) y dos leones bien formados, también de oro y de todo este tan notable aparato, duran hasta hoy día algunas reliquias, y lo máduvis [sic: ¿debe leer *demás*?] soterraron los indios en sus huacas o adoratorios, y los españoles en la conquista cogieron todo lo que pudieron, y buena parte se ha enviado a España y se ha tragado la mar” (Vega 1948 [1600]: 4-5).

Vega se refiere a que la estatua estaba vestida como un Inca, que le salían unos rayos de oro y además, que estaba sentada en una silla. Menciona, al igual que Toledo, que dentro de la estatua había una masa compuesta por, en este caso, “los hígados y corazones” de los Incas muertos. Veremos que estos detalles ayudan a identificar la imagen en las colecciones reales.

Punchao en España

¿Llegó Punchao a España con el virrey Toledo? Parece que sí, aunque no es fácil constatarlo. No aparece ningún “idolo de oro” en el inventario de bienes pertenecientes al virrey, realizado a su muerte en 1582. Llegamos a saber que Toledo tuvo un objeto que podría haber sido Punchao sólo gracias a que un sobrino suyo reclamó la devolución de unos lienzos y de un “idolo” que fueron llevados a Madrid, cuando los bienes de su tío fueron embargados por el Consejo de Indias (AGI, Lima 1, n. 41, fol. 3; Julien 1999: 72). Los lienzos fueron inventariados con los bienes de Toledo cuando se hizo el embargo y son los mismos que aparecen luego en las colecciones reales (Julien 1999: 72). Como estas pinturas estuvieron en la Casa del Tesoro, es lógico entonces pensar que la imagen también llegó allí. El inventario de esta colección revela el siguiente artículo:

“2.633. Un hídolo de oro bajo, que tiene un rostro de hombre del pecho arriba con brazos y manos; que asienta sobre una peana del mismo oro, de tres figuras de gatos con algunas culebras, sembradas por el cuerpo; en las orejas tiene dos piedras coloradas, agujeradas con un penacho de tres ganchos de dicho oro, que suben quatro dedos de la cabeza, y la dicha figura y asiento; asienta sobre una chapa del mismo oro redonda, de que sale un medio huebo de dicho oro, que está embutido de cierto betún, que dicen ser pitimas de los yngas; pesa, como está dicho, seis marcos y seis onzas. No. 38 en dicho cofre no. 5. Tasado a quinze reales y medio el veynte y dos, que monta ciento y setenta y siete mill ochocientos y ochenta y ocho maravedís” (Sánchez Cantón 1956-59 [1598-1610], II: 347).

Como veremos luego, esta descripción coincide bien con las otras antes citadas. Sin embargo, lo que asegura la identificación de Punchao es la mención de las “pitimas” de los Incas, aun cuando parece haber algún malentendido. “Pitimas” son cataplasmas que se aplicaban encima del corazón, no cenizas de los mismos. Por su aspecto, la sustancia dentro de la estatua fue descrita como un “betún”. Pareciera que el recuerdo de lo que este betún era fue algo deforme. Aun así, este y otros detalles de la descripción nos ayudan a confirmar que la imagen sí era Punchao.

Es útil correlacionar las diversas descripciones de la imagen llamada Punchao y la aparición de Susurpuquio (Cuadro 1). Betanzos es el único autor que describe la imagen sin haberla visto, y quizás por eso brinda muy escasos detalles. Entre los autores que la describieron luego de su salida de Vilcabamba, se nota que ninguno se refiere a su ropa: camiseta, llauto u ojotas. Sólo en el caso de las orejeras parece que la imagen todavía las llevaba puestas; la de las colecciones reales tenía piedras coloradas en ellas. Al parecer, la ropa fue retirada de la imagen en algún momento.

Palabras finales

Ahora bien, ¿con las descripciones disponibles podemos identificar al ídolo inventariado en la Casa del Tesoro con el Punchao capturado en Vilcabamba? Me parece que sí, a pesar del malentendido sobre qué llevaba en su interior. ¿Podemos identificar el Punchao traído de Vilcabamba con una imagen fabricada por Pachacútec, que representaba la aparición que éste vio en Susurpuquio? Esta identifica-

ción es más difícil, sobre todo porque Molina es el autor que nos brinda los detalles que más ayudan a confirmarla. Con toda probabilidad, él vio a Punchao cuando éste fue retirado de Vilcabamba. Molina describió la aparición de Susurpuquio poco después, de modo que lo que vio pudo haber afectado lo que escribió. Contra esto podemos argumentar que la aparición no se parecía en todo a la imagen. Ni Molina ni Betanzos nos permiten pensar que la aparición estuvo sentada. Además, Molina menciona que ella tenía un puma sobre su espalda y la cabeza de otro entre las piernas. La imagen de Punchao tenía pumas a los costados o como parte de la silla, pero no de la forma y manera que describiera Molina. Entonces, por lo menos en el caso de estos detalles, Molina no usó lo que conocía de la imagen para describir la aparición.

En estos casos siempre habrá lugar para la duda. Podría ser que Punchao aún exista y su hallazgo sería sumamente importante. Sin embargo, es más probable que la imagen haya sido fundida en algún momento después de haber sido inventariada en la Casa del Tesoro. De ser este el caso, el único medio con el que contamos para saber algo más es buscando en los archivos españoles. Quizás en sus fondos documentales se conserve alguna referencia de cuál fue el destino de Punchao.

Fuentes

- “Suma y narracion de los yngas que los yndios nombraron capac cuna que fueron señores en la çiudad del Cuzco y de todo lo a ella subjeta” [1551-1557], de Juan de Betanzos. Fundación Bartolomé March, Palma de Mallorca.
- “Relación de las fabvlas i ritos de los ingas” [1576], de Cristóbal de Molina. Biblioteca Nacional, Madrid. Ms. 3169, fols. 2-36.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Betanzos 1987 [1551-1557].
 Cobo 1890-93.
 Levillier 1924, IV.
 Molina el almagrista 1943 [1553].
 Molina el cuzqueño 1989 [1576].
 Sánchez Cantón 1956-59.
 Segovia [véase Molina el almagrista].
 Vega 1948 [1600].

Fuentes secundarias

- Duviols 1976.
 Julien 1999.
 Pease G.Y. 1995a.
 Rowe 1946.
 Ziolkowski 1997.
 Zuidema 1974-76.

Cuadro 1
Concordancia entre las descripciones de Punchao

| Betanzos | Molina | Toledo | Vega | Inventario |
|--|--|---|---|--|
| niño de un año | yndio | | un Inca | hombre |
| | | oro vaciado | oro sólido | oro bajo |
| | | | asentado en una silla | asentado en una silla |
| una atadura en la cabeza | tres rayos resplandecientes salen de la cabeza | | por las espaldas y hombros, unos rayos de oro macizo | un penacho de tres ganchos de oro en la cabeza |
| | en las orejas, orejeras como Ynca | | en las orejas, orejones como traen los Incas | en las orejas, dos piedras coloradas |
| una borla según la del estado de los señores | un llauto como Ynca | | corona y borla al modo de los reyes de acá | |
| encima una patena de oro | | tenía patenas de oro a la redonda | | |
| vestido con una camiseta de oro y lana | trajes y vestidos como Ynca | | | |
| zapatos ojotas de oro | | | | |
| | en los brazos unas culebras enroscadas | | a los costados dos sierpes de oro y dos leones | algunas culebras sembradas por el cuerpo |
| | entre las piernas, una cabeza de león | | | tres figuras de gatos en la silla |
| | en las espaldas, otro león | | | |
| | | dentro del ídolo, un corazón de masa, de polvos de los corazones de los Yngas pasados | dentro de la silla, una bola, de polvos de los hígados y corazones de los reyes Incas | la silla se sienta sobre un medio huevo, relleno de un betún hecho de pitimas de los Yngas |
| | | en una caxica [¿cajita?] de oro | con una capa fina de oro | el medio huevo, de oro |

VII

La sociedad andina
en el virreinato

A lomo de indios: los cargadores indígenas y el abastecimiento de productos importados (Cuzco, 1538)¹

LA VIDA COTIDIANA de las ciudades durante la etapa temprana de la colonización española es un tema escasamente explorado.² La finalidad de este artículo es abordar algunos aspectos que han despertado el interés durante esa época inicial, como el abastecimiento de productos importados, sus precios y las rutas y los medios que se emplearon para trasladarlos al interior del país. Asimismo, se observará la manera de administrar justicia y la fluidez de las relaciones entre las instancias del poder establecidas en el Cuzco con las de Lima, sede de la gobernación de la Nueva Castilla, y Madrid, sede de la corte metropolitana y del Real Consejo de las Indias. Las fuentes principales que se utilizarán son un interesante expediente existente en el Archivo General de Indias y algunas crónicas tempranas de la conquista.³

En el transporte terrestre, en Europa y Asia, eran los bueyes, caballos y mulas los que llevaban la carga, ya sea sobre sus lomos o jalando carros que dependían de la rueda, elemento inexistente en América. En Mesoamérica, en contraste, donde no existió un animal de carga, la totalidad del transporte dependía del ser humano. En el antiguo Perú, por último, se hacía por dos medios: los hombres y los camélidos; la presencia de estos últimos se ha documentado no solamente en el altiplano y en la sierra, sino también a lo largo de toda la costa (Rostworowski 1988: 254-57).

A través de los siglos ha causado gran admiración la movilización de las grandes piedras que se utilizaron en la época incaica para las construcciones megalíticas,

1 Deseo agradecer la colaboración de Laura Gutiérrez Arbulú por la transcripción que realizó del documento, así como la de José Carlos de la Puente por el fichado de las crónicas que aquí se citan.

2 Una excepción es el trabajo de James Lockhart (1968), que estudia la vida peruana durante las tres primeras décadas de la colonización española.

3 Las referencias al expediente las haré como "El fiscal con Juan de Valdivieso".

pero por entonces también se trasladaban provisiones, alimentos y hasta personajes de alto rango que eran llevados en literas o hamacas. El trabajo para realizar estas labores era suministrado por la población de acuerdo a una compleja organización que abarcaba desde la esfera comunal hasta la estatal. Esta organización tenía como fundamento que todas las personas aptas contribuían con su fuerza laboral de manera rotativa, por mitas, de acuerdo a sus posibilidades, y los señores étnicos supervisaban las tareas de sus súbditos.⁴ Una de las modalidades del trabajo que se aportaba era la de servir como cargadores, que parecen haber sido divididos en dos categorías: de largo y de corto recorrido (véase Murra 1978: 135-75, 1975: 36-37; Rostworowski 1988: 237-38). Sin embargo, las grandes obras emprendidas por el estado requirieron no solamente de muchos trabajadores sino, sobre todo, de una administración eficiente de la fuerza laboral.

Las mujeres serranas cargaban igual que los hombres, en la paz y en la guerra, al decir del cronista Pedro Pizarro. Si les llegaba el momento de parir, resolvían el asunto al lado del camino “y tomaban la criatura y echábanla encima de la carga que lleuaban, y tornaban a caminar” (Pizarro 1986: 239). En cuanto a las indias casadas que iban a la guerra, “lleuaban a questas la comida de sus maridos, las ollas, y aun algunas la chicha... Llegaban estas yndias cargadas tan presto como sus maridos, y entendían luego en guisalles de comer” (Pizarro 1986: 239).

Diversos cronistas afirman que los requerimientos del estado incaico contrastaban con las exigencias personales extremas que luego impondrían los conquistadores. Es en ese tono comparativo que según un testimonio que recogió el soldado e historiador Pedro de Cieza de León, cuando se dirigió Túpac Inca Yupanqui a la conquista de Quito, “[l]os naturales llevaban las cargas y hacían otros servicios personales... y como lo hacían con voluntad y les guardaban tanta verdad y justicia no sentían el trabajo” (Cieza 1985a: 161). Por su parte, Pedro Pizarro cuenta que conoció a un indígena que hacía el viaje de Cajamarca al Cuzco llevando “dos cargas de maíz en dos bezes, que es media hanega cada carga”.⁵ La carga que se enviaba se pesaba y debía llegar completa a su destino; si faltaba, le costaba la vida al porteador, pero la comida que consumía en el camino no la llevaba sobre sus espaldas sino que se la daban “en los pueblos por donde pasaban” (Pizarro 1986: 97-98).

La carga tenía una expresión simbólica de sujeción a la autoridad en la sociedad andina. Es por ello que quienes se presentaban ante el Inca acudían descalzos y con un pequeño peso sobre los hombros, “en lo qual no se tenía cuenta que fuese grande ni pequeña porque no era por más porque supiesen el reconocimiento que avían de tener a los señores suyos (Cieza 1985a: 35-36). Pedro Pizarro dice que cuando Atahualpa llamaba a alguno de los caciques de su entorno “abía de entrar descalço y cargado con una carga”. Eso mismo sucedió cuando su capitán Challi-cuchima (Calcuchímac) llegó con Hernando Pizarro y lo fue a ver, ocasión en la

4 Cabe destacar que el principal tributo que pagaban los indígenas durante la época incaica era por medio del aporte de su propia fuerza de trabajo y no de productos.

5 Una hanega (o fanega) de peso “es la cuarta parte de lo que en Castilla llaman una carga de trigo, porque cabiendo en ella cerca de quatro arrobas de trigo, puede llevar un macho quatro fanegas” (Real Academia Española 1732: 719).

que “entró descalço con una carga y se echó a sus pies, y llorando se los besó” (Pizarro 1986: 66).⁶

A la llegada de la expedición de conquista al Perú, los invasores debieron enfrentar un problema que ya habían tenido desde el inicio de la aventura americana: la dificultad para el traslado del equipo bélico, hierro y provisiones. Ante la insuficiencia de los animales de carga —por el poco peso que podían llevar las llamas y la escasez y alto precio de mulas y caballos—, los españoles utilizaron masivamente a los indígenas peruanos, tanto al inicio de la invasión como más adelante, cuando la construcción de las primeras ciudades impulsó un intenso tráfico que las abastecería de productos de la tierra e importados.

Los españoles pronto adoptaron el uso de trasladarse en hamacas, sostenidas sobre los hombros de los indígenas. Un ejemplo muy temprano es el de los conquistadores enviados por Pizarro de Cajamarca al Cuzco, con la finalidad de acelerar el acopio de metales preciosos para el rescate de Atahualpa. El contador real Agustín de Zárate menciona en su relato que el Inca dispuso que Hernando de Soto y Pedro del Barco, dos de los tres expedicionarios que hicieron el recorrido, fuesen en hamaca, lo que se realizó a gran velocidad y con un grupo de cincuenta o sesenta cargadores para cada hamaca, de manera que se relevaban con frecuencia (Zárate 1995: 78). A pesar de las prohibiciones expresas de la corona, este medio de locomoción se siguió empleando hasta ya entrado el virreinato.

Las actividades que más daño físico causaron a los indígenas durante esos primeros años fueron las expediciones de conquista y las guerras civiles entre españoles, hechos que marcaron la vida peruana hasta la década de 1560. Fue en ese contexto que los indígenas, ya afectados por las epidemias, sufrieron las consecuencias de los desplazamientos de los ejércitos, que sin reparo alguno saqueaban poblados y depósitos, tomaban por la fuerza a hombres y mujeres y, en definitiva, afectaron a los nativos con elevados índices de mortandad. Uno de los factores que desgastó a los indígenas fue el abuso al que se les sometió como cargadores.

Es frecuente encontrar descripciones en las crónicas del maltrato al que eran sometidos los indígenas que actuaban como cargadores de los expedicionarios. Así, durante el traslado del oro y equipaje que llevó Almagro en su viaje de la sierra a la costa, hicieron un alto en el valle de La Nasca, donde,

“los soldados proveyeron vien las cosas de los yungas; e de los [indígenas] que avían venido de la syerra, así con el oro del Rey como con el demás vagaje, quedaron por los

6 El mismo cronista afirma que también el poderoso señor de Chíncha se presentaba ante Atahualpa con una carga y descalzo (Pizarro 1986: 37). Agustín de Zárate, por su parte, asegura que este protocolo se guardaba aún si el convocado acudía numerosas veces ante el soberano (Zárate 1995: 58-59), mientras que Cieza afirma, por el contrario, que “si queda en la Corte por algunos días y es persona que quenta, no entrava más con la carga” (Cieza 1985a: 35-36). Sarmiento de Gamboa dice que

“[t]omó tanta hinchazón Atahualpa por sus victorias y púsose en tanta majestad, que no se dejaba hablar de los negociantes, ni nadie alzaba los ojos a mirarle. Y para los que algún negocio tenían con él, había hecho un su teniente, que llamaban ‘inca apu’, que quiere decir ‘el señor del inca’, el cual estaba apartado del inca, sentado. Con el cual negociaban los que algo tenían que negociar, y entraban con una carga a cuestras y mirando al suelo y hablaban sus negocios con aquel ‘apu’...” (Sarmiento de Gamboa 1988: 155).

caminos algunos muertos, y otros tan lastimados de los pies, que para mientras vibieron quedaron syn aprovecharse dellos" (Cieza 1991: 114).

También Francisco Pizarro, en su camino al Cuzco, hizo largas jornadas por la costa que ocasionaron la muerte de muchos cargadores yungas. Los llevaban con pesos excesivos por los arenales pero, además, encadenados. Cieza afirma que "[t]anto los maltrataban que cayen en el suelo muchos dellos, e viéndolos caydos, por no pararse a sacar de la cadena a los que en ella entravan para hecharles fuera, algunos les cortavan las cabeças con poco temor de Dios. Desta suerte fueron muertos muchos yndios..." (Cieza 1991: 52-53).

La cantidad de indígenas que acompañaba a las expediciones españolas era multitudinaria. Una descripción asegura que, luego de haber sido reconocido gobernador, Gonzalo Pizarro entró a Lima "con más de seys mil indios que trayan en ombros los cañones (como está dicho) y las municiones dellos, y yualos disparando por las calles" (Zárate 1995: 226). Era, sin duda, una época de gran temor, abuso y pocas posibilidades de sustraerse de la dureza que imponían los hechos.

Cieza, que como siempre buscaba entender la situación, dice que los indígenas eran necesarios para el transporte debido a la ausencia de bestias y, por ese motivo, a los conquistadores "podremos en alguna manera relevarlos de culpa". Sin embargo, el cronista era enfático al asegurar que los "malos tratamientos" que se hacían a los indígenas eran excesivos (Cieza 1994: 176).

La legislación

Juan de Solórzano y Pereyra citaba una provisión de Carlos V, despachada en Toledo el 4 de diciembre de 1528, que mandaba que en adelante "ningún español de ninguna calidad y condición que sea, no sea osado de cargar ni cargue indio alguno". Sin embargo, por una provisión general del mismo emperador, dada en Monzón el 13 de septiembre de 1533, "expresamente se permite que queriéndose cargar los indios tamemes de la Nueva España de su voluntad, lo puedan hacer; con tanto que lo que llevaren no exceda de dos arrobas de peso y entre ellas su comida" (Solórzano Pereyra 1736-39, I: 118-19). Más adelante, la Leyes Nuevas de 1542 prohibirían expresamente cargar a los indios, proscripción que se recogería, años después, en la *Recopilación de leyes de Indias* (1973, II: 242).⁷

La acusación contra Juan de Valdivieso por haber cargado indios: Cuzco, 1538

Un expediente hallado en el Archivo General de Indias da cuenta de ciertas mercaderías que eran llevadas de Lima al Cuzco por algunos españoles que conducían a cargadores indígenas. Las autoridades ordenaron que los bultos fuesen retenidos y los españoles interrogados debido a que la legislación prohibía o limitaba la posibilidad de cargar a los indígenas. La documentación incluida en el expediente

7 Agradezco a Pedro Guibovich por las referencias de este párrafo.

diente permite que en esta oportunidad se conozca el contenido de los bultos, el peso de cada carga, su valor y otros aspectos de interés.⁸

Cabe destacar, por otra parte, que el documento representa un modelo de procedimiento administrativo, debido a que permite ver en la práctica el funcionamiento del gobierno español temprano. Como era habitual, todo el curso del proceso fue registrado diligentemente por los escribanos, con la debida participación de los testigos, por lo que se puede apreciar a las instancias del gobierno local del Cuzco (el alguacil y el teniente de gobernador), a las de la gobernación de la Nueva Castilla en Lima (el gobernador Francisco Pizarro y el obispo fray Vicente de Valverde) y, finalmente, a la instancia metropolitana por medio del Consejo de las Indias en Madrid.

Resulta relevante recordar que el proceso se llevó a cabo en un momento en que el Perú no había sido aún sometido al poder invasor, pero en el que las autoridades españolas ejercían su dominio en ciertos espacios que controlaban. Así, es interesante contrastar el caso de uno de los denunciados, el influyente Juan de Valdivieso, que optó por llevar su petición en última instancia al Consejo de las Indias, mientras que los otros demandados prefirieron seguir el camino más seguro y buscar la solución en la jurisdicción local.

El sosiego que trasuntan los documentos revisados oculta la fragilidad militar y política del momento. Es sabido que, en el Perú, todo el año de 1537 se había pasado entre escaramuzas y verdaderas batallas libradas entre los españoles y la resistencia indígena, y también entre las facciones que sangraban intestinamente a los conquistadores. Así, en abril, Almagro había arrebatado la ciudad del Cuzco a Hernando Pizarro y, en julio, Rodrigo Orgóñez venció a Alonso de Alvarado en la batalla de Abancay, mientras que Almagro coronaba Inca a Paullu en la antigua capital imperial. Un año después, en abril de 1538, Hernando Pizarro derrotó a Almagro en la batalla de Las Salinas y al poco tiempo lo ejecutó, mientras que en diciembre de ese año Gonzalo Pizarro fue sitiado en Cochabamba por fuerzas indígenas de las que salvó por un verdadero milagro, según asegura alguna versión de la época.

Eran tiempos de guerra, de manera que el Cuzco estaba separado de la sede de la gobernación por mucho más que una larga y fragosa ruta, en la que abundaban las incursiones indígenas. El abastecimiento de los productos de la tierra era irregular y las mercaderías foráneas, a las que estaban habituados los españoles, se recibían de manera esporádica luego de una travesía riesgosa y de costo elevado.

El caso que ahora se presenta se originó el 18 de octubre de 1538, en el Cuzco, con la denuncia que formuló Gonzalo Hernández, alguacil de la ciudad, al licenciado Antonio de la Gama, teniente general de gobernador, ante el escribano Alonso de Luque. De la Gama era un antiguo conocido de los Pizarro, de la época en que la expedición que se dirigiría al descubrimiento del Perú pasó por Panamá, en 1531, y él ocupaba entonces el cargo de juez de residencia y gobernador. Las serias acusaciones que hizo sobre irregularidades en las actividades de los expedicionarios lo enfrentaron con Hernando Pizarro, pero en 1534 ambos personajes de-

8 "El fiscal con Juan de Valdivieso".

bieron de haber conciliado sus diferencias ya que se habían convertido en buenos amigos (Varón 1996: 71-73). La cercanía de De la Gama con los Pizarro llegó al punto de que el licenciado se dirigió al Perú para convertirse en hombre de confianza del gobernador.

La mencionada denuncia del alguacil del Cuzco se refería a la noticia que había recibido de que algunos españoles se aproximaban a la ciudad, “los cuales trayan muchos yndios en cadenas e atados e cargados de mercaderías todo contra lo que está ordenado e mandado por su Magestad e por los señores Governador e Obispo desta provincia”.⁹ La reacción del licenciado De la Gama consistió en ordenar de inmediato que fuese un alguacil al camino y trajese a los indígenas cargados como venían. Esto aparentemente no se pudo cumplir y sería por ese motivo que las primeras averiguaciones se realizaron en las posadas de los recién llegados.

El primero en ser citado a declarar fue Andrés de Burgos, uno de los viajeros. Aseguró que tres españoles y un negro “horro” (libre) partieron de la ciudad de Los Reyes y que en la Nasca se les unieron otros cinco y un “mocito”. Los viajeros que llevaban indios cargados fueron identificados como Diego Sánchez de Morales, Cristóbal Martín y Bartolomé de Medina, además del mencionado Andrés de Burgos. Luego de pasar por los Lucanas y Guamani entraron al Cuzco.

Acto seguido, el licenciado De la Gama se dirigió a la casa de Juan de Valdivieso en busca de Diego Sánchez de Morales, a quien encontró junto a los bultos que había traído de Lima. Sánchez de Morales transportaba mercadería para Juan de Valdivieso. Éste era un personaje conocido en el país ya que había integrado el primer contingente de conquistadores del Perú y participó en la captura del Inca en Cajamarca a los 23 o 24 años. Era un hidalgo de linaje reconocido y sabía leer y escribir, lo que le facilitó su ascenso social en el Perú. Valdivieso había formado una compañía con el licenciado Gaspar de Espinosa, en Panamá, y se supone que representó los intereses del banco de los Espinosa en el Perú, llegando a convertirse en ejecutor testamentario del licenciado. Era considerado “criado” de Francisco Pizarro y el gobernador le otorgó una encomienda en el Cuzco, y lo designó regidor del cabildo de la ciudad en la que ahora era vecino y de la que pronto, en 1539, sería uno de sus alcaldes (Lockhart 1972: 246-48; Varón 1996: 51-52). Además debió de tener influencias en la corte, según se desprende de dos documentos promulgados por el rey: el primero lo autorizaba a retornar a España cuando quisiese, y el segundo comprendía una recomendación dirigida al gobernador Pizarro.¹⁰

Sánchez de Morales había traído a unos treinta cargadores indígenas, a juzgar por la declaración de Andrés de Burgos. En el momento del interrogatorio los cargadores se encontraban en el patio de la casa de Valdivieso y las cargas, que en diversidad de bultos se describieron en el listado elaborado por las autoridades, sumaron diecisiete petacas, siete barriles, siete líos y dos cañones de fragua de hierro y fuelles. El peso varió en cada bulto, desde un mínimo de una arroba, doce libras (17 Kg.) hasta un máximo de dos arrobas menos una libra (22.5 Kg.; ver Apéndice

9 Esta cita y las siguientes proceden de “El fiscal con Juan de Valdivieso”, mientras no se indique lo contrario.

10 Ambas fechadas en Madrid el 24 de diciembre de 1534 (Porras 1944-48, II: 67-68).

1).¹¹ Evidentemente se había incumplido la ordenanza de no cargar con más de una arroba de peso a cada porteador indígena.

El contenido de los bultos es interesante ya que incluye los productos que los españoles no podían conseguir en el entorno de la ciudad y, en consecuencia, traían de Lima, sin duda todos ellos importados. Entre estos productos destacaban las resmas de papel (que costaron 4 pesos cada una), siete arrobas, 17 libras de jabón (a 3½ pesos la arroba), camisas de ruán (a 2 pesos) y cuatro pares de calzas (a 6½ pesos). También calzas con terciopelo, camisas de holanda, manteles reales, terciopelo de diversos tipos y raso. Asimismo se encontraron tijeras, cuchillos, puñales y peines, al igual que diversas especies como pimienta, clavo, canela y azafrán. Se encontró un libro “de epístolas y evangelios”, sombreros “turcos de pasamanos” y de otros tipos, cera, “alpargates [sic] para los negros”. Había, igualmente, diamantes —presumiblemente para cortar vidrio— que se dice fueron entregados a los indígenas como pago por llevar las cargas. Por último se encontró hilo, agujas de coser, guantes, peines, barajas de naipes, azúcar, ajo, mostaza, orégano, una cadena de doce colleras y cinco brazas, con candado y llave, y cincha y espuelas para caballo. Todo fue tasado en 1,785 pesos, 3 tomines (ver Apéndice 2).

Luego de realizado el inventario de los bultos de Sánchez de Morales siguió la visita de las autoridades a la posada de Andrés de Burgos y, finalmente, a la de Cristóbal Martín. Las cargas de estos últimos eran bastante menores que las del primero. Sin embargo, resulta interesante destacar que, en sus declaraciones, Martín trazó la ruta que había seguido de Lima al Cuzco e indicó que el cacique de Sangalla le había dado cargadores que llevó en dirección al Cuzco, hasta que en el camino los cambió por otros que venían en sentido contrario. El mismo Martín dijo que

“quando salió de la çibdad de los Reys avía ya ynbiado veynte cargas con los yndios de Palomino a Sangalla ques desta parte de Chíncha e que desde allí el caçique del dicho Sangalla le dio yndios para traer las dichas veynte cargas e los traxo cargados hasta que topó a Boscán e otros españoles que yban desta çibdad del Cuzco a Lima que fue junto a los pueblos de los Lucanas [sic] que allí trocó los dichos yndios que llevaba con otros yndios que Baçán e Gonzalo Gutiérrez por ellos le dieron e traxo sus cargas en ellos hasta esta çibdad del Cuzco”.

A juzgar por su testimonio, debieron de haber tenido una travesía bastante accidentada ya que manifestó que de los veinte bultos que traía, “los yndios le tomaron en los Lucanas syete petacas de ropa e dos botijas de azeyte e una de vino e un quintal de çera”. A pesar de ser una versión verosímil, evidentemente no se descarta la posibilidad de que los viajeros declarasen una menor cantidad de bultos para evitar el pago de derechos, y por eso se los daba por perdidos. Es importante destacar que el móvil de la acción de los oficiales de la justicia real del Cuzco fue el tratamiento que se dio a los indígenas cargadores y no la evasión de impuestos sobre la mercadería que se transportaba.

Cristóbal Martín fue preguntado si traía a los indígenas en cadenas. Su respuesta, coincidente con las de los otros interrogados, fue que los trajo encadenados “hasta los Lucanas porque le dixeron que se le yrán los traya en cadena e que desde

11 Una arroba es igual a 25 libras y equivale a 11.502 Kg.

los Lucanes [sic] a esta çibdad los traxo atados con un hico".¹² A Bartolomé de Medina, a su vez, se le inquirió "si sacó de la Nasca cargas en indios", a lo que no tuvo empacho en informar que había pagado por el servicio de los cargadores a su *curaca*, con baratijas.

Juan González llegó con el grupo pero aparentemente no transportaba carga. El licenciado De la Gama le preguntó si había estado con Medina, a lo que respondió que

"en un pueblo de yndios del licenciado Pardo estuvo este declarante e el dicho Medina a syete o ocho días e que desde allí vinieron juntos e queste que declara vino ayer a esta çibdad aunque ha dos o tres días que llegó a casa desta çibdad pero que no a salido fuera hasta ayer e quel dicho Medina se quedó en unos bohíos de unos indios".

Por otra parte informó que Medina, "dende los yndios de Alonso Díaz trae çiertas cargas de mays." Finalmente dijo, en relación al trato dispensado por aquellos que traían cargadores, que "a ratos los trae en cadena e otras bezes en cuerda e algunas vezes sueltos e que sienpre de noche los echava en cadena".

Blas de Bastos reiteró el testimonio de Medina, según el cual había recibido cargadores del cacique de la Nasca a cambio de baratijas y luego habían enviado a los siete indígenas de regreso con unos españoles que hacían el viaje en sentido contrario. Aquí se indicaba claramente que cada uno de los barriles y una petaca eran cargados por un indígena y que otros dos barriles los traía en una llama, pero fueron tomados por los indios de guerra. El testigo declaró que "Medina traya los çinco barriles en çinco yndios e la petaquilla en otro yndio e que sabe e vido questos dos barriles quel dicho Medina traya los traya en un carnero e los yndios de guerra se los llevaron".

A medida que avanza el proceso, las partes invocan legislación de diversa procedencia. La primera es una real cédula que fue vista en la sesión del acuerdo de gobierno en Lima en la que participaron, como era habitual, el obispo fray Vicente de Valverde y el gobernador Francisco Pizarro, con la presencia de su secretario Antonio Picado. La real cédula, que seguía la tónica del emperador Carlos V, había sido emitida por la reina en Valladolid el 7 de julio de 1536, y prohibía que se cargasen los indios del Perú porque "si a esto se diese lugar sería en gran daño de los dichos yndios espeçialmente aviendo como ay en esa tierra ovejas e carneros de carga donde podían llevar las dichas cosas".¹³

En respuesta, Valverde y Pizarro escribieron a la reina pidiendo "moderar" la cédula anterior para lo cual adjuntaron las ordenanzas que ellos habían promulgado.¹⁴ Esto motivó que la autoridad regia suscribiese una nueva cédula en Valladolid, el 3 de noviembre de 1536, en la que hacía notar que se podían tomar indios para carga debido a la falta de bestias, por lo cual se permitía que los españoles de a caballo pudiesen llevar hasta cuatro indígenas para carga y, los de a pie, dos, siem-

12 La voz "hico" no se encuentra en los diccionarios más antiguos, pero sí aparece en el de la Academia de 1927: "Cuba. Cada uno de los cordeles que sostiene la hamaca en el aire" (Real Academia Española 1927: 1049). Es clara la analogía.

13 Publicada por Porras (1944-48, II: 171). Véase también Zavala (1978, I: 4-7).

14 Las ordenanzas han sido publicadas por Lohmann (1986: 155-56).

pre que no se les cargase más de *una arroba y media* de peso y no se los llevase a más de una jornada de distancia o, si fuese despoblado, hasta el primer pueblo que tocasen.¹⁵ La sesión del acuerdo prosiguió y se hizo un recuento detallado de la ordenanza de Valverde y Pizarro sobre el mismo tema, en la que se decía que no se debía cargar a los indígenas con más de *una arroba* de peso más la comida que ellos consumirían y agregaba que no se les debía atar ni encadenar, ni de día ni de noche, y que las cargas no debían ser de mercancías sino de “lo que oviere menester para su persona”. Enseguida se hacía constar que estas ordenanzas habían sido pregonadas en el Cuzco el 22 de octubre de 1538.

Un mes después los mercaderes, que a pedido de Valdivieso llevaban la carga que motivó la demanda, se dirigieron a la sesión del acuerdo, integrado como era habitual por el obispo Valverde y el gobernador Pizarro, para solicitar se hiciese “moderación” de la pena (es decir, reducción de la condena a la que se sometería a los acusados de cargar en exceso a los indígenas, debido a ciertas condiciones atenuantes). Ellos aducían, fundamentalmente, que la carga era de Valdivieso, quien no era mercader. En el acuerdo se aceptaron los argumentos y se decidió que se debía reducir la pena, por lo cual se ordenó a De la Gama “que modere la pena como a él le pareciere por manera que se use de toda equidad con los dichos mercaderes...”.

De la Gama, sin embargo, no quedó satisfecho con el mandamiento precedente, por lo cual respondió que “él no es parte para hazer moderación alguna salvo executar las penas” y que debieran ser el obispo y el gobernador quienes las moderasen, si lo consideraban conveniente. Así lo hicieron, en efecto, y ordenaron a De la Gama que se aminorase la pena y se pusiesen tasadores de parte del acusador y de los acusados para calcular el valor de las mercaderías. Mientras tanto, se exigía que estos últimos exhibiesen a fiadores para asegurar que se cumpliría con lo que dispondría la justicia.

Productos, pesos y precios

La diligencia ordenada por el teniente de gobernador De la Gama fue motivada, como se indicó anteriormente, porque las ordenanzas en vigencia prohibían traer indígenas cargados. Por ello, lo primero que hicieron las autoridades fue elaborar para cada uno de los viajeros un inventario de los bultos y su peso, así como un listado del contenido y su costo unitario. Al revisar los documentos, todo parece indicar que cada cargador llevaba un solo bulto, que en los listados se detallan

15 La cédula está publicada en Porras (1944-48, II: 264-65). Cuatro años después, el 19 de junio de 1540, una real cédula reiteraba los términos de la anterior. Sin embargo, no debieron de tener mayor efecto ya que en las ordenanzas sobre tambos, suscritas por Cristóbal Vaca de Castro en Cuzco el 31 de mayo de 1543, se decía que la causa principal por la cual los indios sufrían “daño, muertes y disminución” al cargarlos era porque los tambos antiguos no tenían alimentos y ahora los indígenas debían llevarlos además de sus cargas (Zavala 1978, I: 7). Medio siglo después el problema seguía vigente, como se desprende de la instrucción al virrey don Luis de Velasco, fechada en San Lorenzo el 22 de julio de 1595, que consignaba, en la glosa de Silvio Zavala, “que los indios han recibido perjuicios por las inmoderadas cargas; se ha mandado que haya caminos y puentes para que pasen las recuas; algo se ha hecho, pero no todo lo que se desea y conviene; acábense esas obras y el virrey quite entonces las cargas” (Zavala 1978, I: 200).

como lfos, barriles o petacas.¹⁶ Sin embargo, en ningún caso se hizo un listado del número exacto de cargadores que llevaba cada español. Aún así, es de interés mencionar la información contenida en la documentación ya que son extremadamente escasas las oportunidades en que se pueden encontrar los productos que los primeros vecinos españoles consideraban necesarios para el desempeño de sus actividades cotidianas, así como sus precios. La mercadería de los viajeros se detalla a continuación.

Andrés de Burgos

Andrés de Burgos dijo que no trajo “más de dos cargas de yndios”, que pesadas resultaron cada una en una arroba, tres libras. Cuando le preguntaron en qué trajo los cuatro lfos “dixo que en una azémila e que desde Guamani los traxo en quatro yndios por los malos pasos”. Los bultos pesaron entre un máximo de 16 libras, una arroba y un mínimo de 24 libras (ver Apéndice 3). El contenido de los bultos comprendía ropa, papel y algunos puñales (Ver Apéndice 4). De los bultos se separó lo que correspondía a la “ropa de vestir” del propietario, de la que se hizo una relación que no se valorizó (ver Apéndice 5).

Cristóbal Martín

Cristóbal Martín aseguró que envió veinte cargas de Lima a Cuzco, y

“que metió en ella doze cargas que fueron diez cargas de ropa e dos cargas otras de su cama e toldo... dixo que los yndios le tomaron en los Lucanas syete petacas de ropa e dos botijas de azeyte e una de vino e un quintal de çera”.

Los bultos y barriles que llevó Cristóbal Martín pesaron entre un mínimo de una arroba, 4 libras hasta un máximo de una arroba, 12 libras (ver Apéndice 6). El contenido era de ropa, especies, cuero, papel y tijeras, lo que fue tasado en 455 pesos de oro (ver Apéndice 7). Se separó de esta relación su ropa de vestir (ver Apéndice 8).

Bartolomé de Medina

Este viajero trajo seis cargas: cinco barriles con azúcar y una petaca con su ropa. Cuando le preguntaron para qué traía tanta azúcar respondió “que para hazer fruta de confites”. La petaca pesó una arroba, 10 libras. Los barriles pesaron entre un mínimo de 20 libras y un máximo de una arroba, siete libras (ver Apéndice 9). Todo ello, excepto su ropa de vestir, fue tasado en 65 pesos (ver Apéndice 10). Otro testigo, el viajero Blas de Bastos, declaró

“quel dicho Medina traya los çinco barriles en çinco yndios e la petaquilla en otro yndio e que sabe e vido questos dos barriles quel dicho Medina traya los traya en un carnero e los yndios de guerra se los llevaron.

16 En un caso se indicó explícitamente que el cargador llevaba sólo un bulto.

“Preguntado que si sacó de la Nasca cargas en yndios dixo que sacó todas las dichas cargas en carneros con otros dos barriles que le tomaron los yndios todo lo qual traxo hasta la Nasca y en la Nasca le dio el caçique syete yndios e le dio por ellos una baraja de naypes e unas tijeras e una sarta de margaritas e un par de çapatos de terçiopelo e que llegados a los Lucanas topó con Felipe Boscán que yba desta çibdad e el dicho Boscán le dio yndios que llebaba de acá e este que declara le dio los yndios de la Nasca e allí trocaron.

“Preguntado que diga qué tantas cargas traça este declarante en yndios atados dixo que traxo seys cargas que son çinco barriles e una petaca de su ropa e que dos solos yndios que tomó en los Lucanas los traxo en cadena e a los demás de noche los echava en cadena.

“Preguntado que diga qué traça en los dichos barriles dixo que açúcar.

“Preguntado para qué trae tanto açúcar dixo que para hazer fruta de confites”.

Sin duda en respuesta a una solicitud de Valdivieso, en el Cuzco, el 20 de diciembre de 1538, Pizarro promulgó un mandamiento, que dirigió a De la Gama, en el que se le ordenaba que la causa de Valdivieso fuese remitida al Consejo de Indias. Una vez tasados los bienes y con las debidas fianzas, el teniente de gobernador De la Gama mandó alzar el embargo, al igual que en los casos de los otros viajeros. Acto seguido, Valdivieso pidió una copia del expediente para enviarlo a España.

Éste fue entregado el 5 de febrero de 1540, cerrado y sellado, al Consejo de las Indias, en Madrid, por Sebastián Rodríguez, prestigioso solicitador acreditado ante la audiencia y Consejo de las Indias, quien a lo largo de su carrera asumiría las causas de numerosos conquistadores de América. El expediente se iniciaba con el poder que otorgó Juan de Valdivieso, vecino y entonces alcalde ordinario del Cuzco, al licenciado Hernando Caldera, vecino de Sevilla, fechado en el Cuzco el 7 de marzo de 1539; Caldera sustituyó el poder a favor de Sebastián Rodríguez. El legajo incluía, además, una información de los méritos de Valdivieso, quien en el Cuzco había invitado a testigos que declarasen a su favor sobre la destacada actuación que había cumplido durante la conquista.

La primera sentencia que falló el Consejo de Indias fue pronunciada el 10 de marzo de 1540 y condenó a Valdivieso al pago de 300 pesos de oro de minas de a 450 maravedís. De inmediato ambas partes, es decir, el fiscal Villalobos y el solicitador Rodríguez, apelaron la sentencia. Sin embargo, poco después debieron de ponerse de acuerdo ya que el 21 de abril presentaron una petición conjunta para que se confirmase la sentencia, lo que finalmente hicieron los señores consejeros el día 26. Así se cerró el caso y concluyó el expediente.

Es probable que el caso relatado en este artículo represente la primera aplicación de la legislación a favor de los indígenas en el Perú, en particular en lo referente a evitar los severos daños ocasionados debido a su empleo como cargadores.¹⁷ Sin embargo, la riqueza del expediente permite indagar en una variedad de temas, como el exceso de carga al que fueron forzados los porteadores o la ruta seguida de Lima al Cuzco por la vía de Huamanga, atravesando el hostil territorio de los lucanas. Además, encontramos una cantidad apreciable de productos importados, entre los que destacan las prendas de vestir y las herramientas, con los precios decla-

17 Agradezco este comentario a Héctor López Martínez.

rados por sus propietarios y tasados por expertos, que podrán servir de referencia para trabajos futuros sobre una diversidad de aspectos referentes a la vida temprana del Cuzco y de la gobernación de la Nueva Castilla.

Apéndices

Apéndice 1

[Peso de los bultos de Diego Sánchez de Morales]

- Una petaca pesó dos arrobas menos una libra.

Lo que pesaron las cargas que traxo Morales

Otra petaca pesó dos arrobas

Otra petaca pesó dos arrobas e nueve libras

Otra petaca pesó dos arrobas e catorze libras

Otra petaca pesó una arroba e veynte e una libras

Otra petaca pesó una arroba e diez e syete libras

Otra petaca pesó una arroba e diez e siete libras

Otra petaca pesó dos arrobas e çinco libras

Otra petaca pesó dos arrobas e nueve libras

Otra petaca pesó una arroba e veynte libras

Otra petaca pesó dos arrobas y seys libras

Otra petaca pesó dos arrobas e doze libras

Otra petaca pesó dos arrobas e catorze libras

Otra petaca pesó dos arrobas e quinze libras

Otra petaca pesó dos arrobas e quinze libras

Otra petaca pesó dos arrobas e onze libras

Otra petaca pesó dos arrobas e nueve libras

Quatro barriles pesó lo syguiente

Un barril pesó dos arrobas e çinco libras

Otro barril pesó dos arrobas e diez e nueve libras

Otro barril pesó dos arrobas e nueve libras

Otro barril pesó dos arrobas e nueve libras

Pesáronse dos barriles pequeños dos arrobas e catorze libras

Un barril pequeño e la carga de xabón pequeña pesó una arroba e veynte e dos libras

Otro lfo de xabón pesó una arroba e veynte e dos libras

Uno de los dichos lfos de hierro pesó una arroba e veynte e una libra

Otro lfo pesó una arroba e doze libras

Otro lfo de tenazas e herramientas de hierro pesó dos arrobas e tres libras

Otro lfo que tenia una bigornia pesó una arroba e veynte e quatro libras

Un lfo de hierro pesó dos arrobas e tres libras

Otro lfo de hierro pesó dos arrobas e siete libras

Dos cañones de fragua de hierro una arroba e diez e ocho libras

Los fuelles pesaron dos arrobas e diez e nueve libras

Apéndice 2

[Tasación de la mercadería que llevó Diego Sánchez de Morales para Juan de Valdivieso]

[*Al margen*: de Valdevieso]. Lo que yo Diego Sanches de Morales llevo para dar en la çibdad del [*testado*: los Reys] Cuzco a Juan de Baldevieso quel mandó por su carta se le traxese e me entregase a mí Pedro Bezerra estante en Lima es lo syguiente:

Primeramente en una petaca que yo el dicho Diego Sanches reçibí e llevo a cargo lo syguiente:

| | |
|--|-------------------|
| Seys resmas de papel quel dicho Pedro Bezerra tenía en su poder del dicho Juan de Valdivieso que costaron a quatro pesos la resma montan veynte e quatro pesos | xxiiij ps |
| Yten llevo más siete arrobas e diez e siete libras de xabón que tenía el dicho Pedro Bezerra del dicho Juan de Valdevieso e costaron a tres pesos y medio la arroba que montan veynte e seys pesos | xxvj ps |
| Lo que va en otra petaca e yo reçibí es lo siguiente: | |
| Ocho camisas de ruán que costaron a dos pesos montan diez e seys pesos | xvj ps |
| Yten más quatro pares de calças que costaron a seys pesos y medio que montan veynte e seys pesos | xxvj ps |
| Yten un par de calças aforradas en terçiopelo morado que costaron treze pesos | xiiij ps |
| Yten quatro pares de calças de muslos de terçiopelo que costaron a treze pesos montan çinquenta e dos pesos | Lij ps |
| Yten más una mochilla de [<i>ilegible</i>] que costó seys pesos | vj ps |
| Yten diez camisas de olanda que costaron a quatro pesos montan quarenta pesos | xL ps |
| Yten doze varas de manteles reales que costaron a dos pesos e tomín la vara montan veynte e çinco pesos e quatro tomínes | xxv ps iiij ts |
| Todo esto dexó el dicho Juan de Valdevieso apartado por ropa de su persona en poder del dicho Pedro Bezerra | |
| Lo que va en otra petaca e yo reçibí e llevo a cargo es lo siguiente: | |
| Treynta e una camisas de olanda que dexó el dicho Valdevieso [<i>sic</i>] en poder del dicho Bezerra costaron a quatro pesos montan çiento e veynte e quatro pesos | cxxiiij ps |
| Yten más vara e media de terçiopelo negro al sesgo que costó a ocho pesos la vara monta doze pesos | xij ps |
| Yten más seys varas e media de terçiopelo verde que costó a çinco pesos e medio la vara que monta treynta e seys pesos | xxxvj ps |
| Yten más doze varas e terçia de terçiopelo leonado costó a quatro pesos e medio la vara monta | Lv ps |
| Yten más otras seys varas de terçiopelo leonado que costó a quatro pesos e medio monta | Xxvij ps |

| | |
|--|---------------------|
| Yten más otra pieça de terçiopelo de grana de diez varas menos quarta que costó a çinco pesos y medio que monta çinquenta e tres pesos quatro tomines | Liiij ps iiij ts |
| Yten otro pedaço de terçiopelo verde que tuvo tres baras e una terçia que costó a çinco pesos e medio monta diez e ocho pesos | Xviiij ps |
| Yten llevo otro pedaço de terçiopelo encarnado que tuvo tres varas que costó a çinco pesos la vara monta quinze pesos | Xv ps |
| Yten otro pedaço de terçiopelo negro al sesgo de seys varas costó a ocho pesos monta | Xlviiij ps |
| Yten más otro pedaço de raso negro que tuvo onze varas costó a tres pesos monta | xxxiiij ps |
| - Yten llevo más otro pedaço de raso negro que tuvo dos varas menos ochava costó al mesmo preçio que monta çinco pesos e çinco tomines | V ps v ts |
| Yten llevo más otro pedaço de brocado que tuvo vara y media costó a syete pesos la vara | x ps iiij ts |
| | |
| Lo que va en otra petaca e yo reçibí e llevo a cargo es lo syguiente: Veynte e nueve pares de çapatos e pantuflos de terçiopelo que costaron a dos pesos que montan çinquenta e [testado: quatro] [entre renglones: ocho] pesos | Lviiij ps |
| Yten dos pares de pantufos de cuero que estavan con ellos costaron a peso | ij ps |
| Yten más una caja pequeña de palo en que van dos copas de vidro la una con sobrecopa costaron a tres pesos vinieron quebradas | |
| Llevaron más dos pares de borzegués que costaron a quatro pesos montan ocho pesos | viiij ps |
| | |
| [Al margen: Bezerra lxxx ps] - Yten más veynte camisas de olanda que costaron a quatro pesos son de Bezerra | |
| Lo que va en otra petaca e yo recibí es | |
| Una dozena de cuchillos de quatro en caja que costaron cada una a peso montan | xij ps |
| Yten otras dos dozenas de caxas de dos en vayna costaron a medio peso montan | xij ps |
| Yten más dos dozenas de tiseras comunes de çinco tomines montan quinze pesos | xv ps |
| Llevo más una caja de peynes con su llave que hera del dicho Valdevieso e le costó ocho pesos | |
| Llevo más dos espuertas de pimienta e otra de clavos e canela e una olla de açafrán que en todo falta que comyó Juan de Valdevieso estando aquí en Lima | |
| - Llevo más diez e nueve pares de borzegués de lazo que costó cada par a tres pesos y medio que montan sesenta e seys pesos e medio | Lxvj ps iiij ts |
| Yten llevo más dos caxas grandes de cuchillos de aparador que costaron a tres pesos y medio montan | vij ps |
| Lo que va en otra petaca e yo recibí es | |

| | | |
|---|-------------|---------|
| Dos pedaços de ruán de sesenta e quatro varas es la mitad de Bezerra costaron a medio peso monta la parte de Baldevieso diez e seys pesos | xvj ps | |
| Yten más en tres enbultorios diez bonetes los çinco dobles e çinco çenzillos costaron a peso montan diez pesos | x ps | |
| Yten dos puñales dorados con sus borlas costaron a quatro pesos montan ocho pesos | viiij ps | |
| Yten llevo más media dozena de çapatos de cuero costaron a medio peso montan tres pesos | iiij ps | |
| Yten un libro de epístolas y evangelíos que hera del dicho Baldevieso | | |
| Lo que va en otra petaca e yo reçibí es | | |
| [<i>Al margen</i> : Morales vij ps] - Dos pares de borzeguies de lazo son de Morales | vij ps | |
| [<i>Al margen</i> : Morales xxxiiij ps] - Yten çinco pares de calças llanas son de Morales | xxxiiij ps | |
| Yten llevo quatro sonbreros turcos de pasamanos costaron a çinco pesos montan veynte pesos | xx ps | |
| Yten otros dos sonbreros sin franjas que costaron al mesmo preçio montan diez pesos | x ps | |
| Yten más otros quatro sonbreros de color dos de grana e dos pardillos costaron al dicho preçio montan veynte pesos | xx ps | |
| - Otro sonbrero de muger raydo que lo traya Juanico costó quando nuevo çinco pesos | v ps | |
| Yten más onze gorras de terçiopele que costaron a tres pesos y medio la una monta | xxxviiij ps | |
| [<i>Al margen</i> : Bezerra xxj ps] - Yten otras seys gorras de las mesmas costaron al mesmo preçio son de Bezerra | xxj ps | |
| Yten van treynta e quatro varas de franjas de sargón costó cada vara a tres tomines son de Bezerra | xij ps | vj ts |
| Yten más onze camisas de ruán que son de Diego Sanches Morales | xxij ps | |
| Llevo más fuera de petaca es lo syguiente: | | |
| Tres barriles de conseva de dos arrobas costó cada arroba a syete pesos monta quarenta e dos pesos | xlij ps | |
| Llevo más otros çinço barriles de conserva de arroba costaron al mesmo preçio montan treynta e çinco pesos | xxxv ps | |
| Lo que va en otra petaca e reçibí yo es | | |
| Una arroba de diamantes e más veynte libras que compró el dicho Baldevieso a Antonio Alvarez a peso y medio la libra montan sesenta e siete pesos y medio son blancos e negros | lxvij ps | iiij ts |
| Lo que va en otra petaca que yo reçibí es | | |
| Otra arroba e veynte libras de diamantes que se conpraron ansimesmo del dicho Antonio Alvarez blancos e negros costaron al mesmo preçio las libras que destos faltaron se dieron a los yndios porque llevasen las cargas montan sesenta e siete pesos y medio | lxvij ps | iiij ts |

| | | |
|---|-------------|---------|
| Yten llevó Morales para el camino unos cochillos e un par de librillos de çera tres pares de alpargates para los negros | | |
| - Yten más treynta pares de xervillas de muger costaron a tres tomimes montan | xj ps | ij ts |
| Yten más veynte e quatro pares de çapatos de niños costó cada par dos tomimes monta | vj ps | |
| Yten más veynte e seys pares de çapatos y pantuflos de terçiopelo costó cada par dos pesos | Lij ps | |
| Lo que va en otra petaca e yo reçibí es | | |
| Diez e seys pares de calças llanas con bivos de raso costaron a seys pesos y medio el par montan | ciiij ps | |
| Lo que va en otra petaca e yo reçibí es | | |
| [<i>Al margen:</i> Bezerra xxviiij ps] - Dos pares de calças de muslos de terçiopelo costaron a catorze pesos son de Bezerra | xxviiij ps | |
| [<i>Al margen:</i> Bezerra lx ps] - Yten más treynta camisas de ruán que costaron a dos pesos son de Bezerra | lx ps | |
| Lo que va en otra petaca que yo reçibí es | | |
| Una pieça de olanda de treynta e seys varas por la señal costó la vara a tres tomimes montan | jx ps | |
| Yten más seys almohadas de ruán que costaron a syete tomimes montan | v ps | ij ts |
| Yten más un paño de manos de ruán costó medio peso | ps | iiij ts |
| Yten más veynte e tres paños de cabeça costó cada uno dos tomimes montan | v ps | vj ts |
| Yten más nueve paños de nariz costaron tres al peso montan | iiij ps | |
| Lo que va en otra petaca e yo reçibí es | | |
| Doze pares de calças aforradas en raso e tafetán algunas costaron cada par diez pesos | cxx ps | |
| Yten una pieça de colonia que va en la petaca de arriba de çinquenta e cinco varas costó a tres tomimes cada vara monta | xx ps | |
| - Yten más veynte e quatro pares de medias calças de lienço costaron tres tomimes montan | vj ps | |
| Yten más sesenta e çinco dozenas de çintas de colonia costaron a tres tomimes montan | xxiiij ps | |
| Yten veynte talabartes de terçiopelo y tegillo costaron a dos pesos y medio | L ps | |
| Llevo más dos pedaços de colonia de çinquenta e tantas varas e no pareçió anse perdido | | |
| Lo que va en otra petaca que yo reçibí es | | |
| Veynte e una camisas de olanda costaron a quatro pesos montan | lxxxiiij ps | |
| Yten veynte e quatro escobillas costaron a çinco tomimes montan | xv ps | |
| Yten çinco pares de calças de muslos de terçiopelo las quatro costaron a treze pesos e unas onze que montan | lxiiij ps | |
| Yten más quatro libras de hilo blanco e negro costó la libra a tres pesos y medio montan catorze pesos | xiiij ps | |
| Yten dozientas agujas de coser a peso el çiento | ij ps | |

| | | |
|--|-----------|---------|
| Lo que va en otra petaca e yo reçibí es | | |
| Veynte e seys pares de borzegués del Cuzco costaron a tres pesos y medio montan | lxxxj ps | |
| [<i>Al margen</i> : Bezerra xLij p] - Yten otra dozena de los mesmos borzegués costaron al mesmo preço son de Bezerra | xlij ps | |
| Yten más catorze pares de guantes costaron a tres tomines montan | v ps | ij ts |
| Yten una dozena de caxas de peynes y costó cada caxa medio peso montan seys pesos | vj ps | |
| | | |
| Lo que va en otra petaca e yo reçibí es | | |
| Quarenta e seys barajas de naypes costaron a tres tomines montan | xvij ps | ij ts |
| Dos dozenas de peynes finos costaron a dos pesos la dozena montan | iiij ps | |
| [<i>Al margen</i> : Bezerra vj ps] - Llevo otras tres dozenas de los mesmos peynes costaron al mesmo [<i>entre renglones</i> : preço] e son de Bezerra | vj ps | |
| Yten más dos arrobas de açúcar e dos libras costaron veynte pesos | xx ps | |
| | | |
| Lo que va en otra petaca e yo reçibí es | | |
| Tres ristras de ajos costaron quatro pesos | iiij ps | |
| Yten dos almudez de mostaza costaron tres pesos | iiij ps | |
| Una talega de orégano que está en poder del dicho Pedro Bezerra un peso | j ps | |
| [<i>Al margen</i> : Morales] - Yten quatro pares de pantufos e çapatos de terçiopelo e unos çapatos de niño son de Morales | viiij ps | |
| [<i>Al margen</i> : Morales] - Yten dos bonetes de grana uno doblado e otro senzillo son de Morales | iiij ps | |
| [<i>Al margen</i> : Morales] - Yten más una dozena de peynes son de Morales | vj ps | |
| [<i>Al margen</i> : Morales] - Yten dos gorras de terçiopelo son de Morales | vj ps | |
| [<i>Al margen</i> : Morales] - Yten tres camisas de olanda e una de ruán son de Morales | xiiij ps | |
| - Yten costaron las petacas en que viene todo esto diez e ocho pesos | xviiij ps | |
| | | |
| [<i>Al margen</i> : Bezerra] - Yten más una cadena de doze colleras e çinco braças e su candado e llave es de Bezerra | xxv ps | |
| Yten más me dio a mí el dicho Bezerra seys pesos para una çincha e unas espuelas para mi cavallo e otras cosas para el camino | | |
| Costó el barril para el açúcar quatro tomines | ps | iiij ts |
| Llevo más otros dos pares de pantufos de terçiopelo e unas xerevillas de muger | | |

Yten más çinco dozenas de peynes que costaron a peso y medio cada dozena diéronse a los yndios que truxeron las cargas

Montan estas tres hojas e media e toda la ropa de Baldevieso que en ellas se contiene como pareçe por la suma de cada plana mil e seteçientos e ochenta e çinco pesos e tres tomines

jU dcclxxxv ps iij ts

Apéndice 3

[Peso de la carga de Andrés de Burgos]

Pesó una carga una arroba e tres libras

Otra carga que pesó otra arroba e tres libras

Fue preguntado que quatro líos que traxo que en que los traxo dixo que en una azémila e que desde Guamani los traxo en quatro yndios por los malos pasos e pesaron lo syguiente.

Pesó un lío una arroba e quinze libras

Otro lío una arroba e seys libras

Otro lío que pesó veynte e quatro libras

Otro lío que pesó una arroba e dies e seys libras

Apéndice 4

[Tasación de la ropa de Andrés de Burgos]

| | |
|---|-----------|
| Dos gorras de terçiopelo en çinco pesos | v ps |
| Tres pares de guantes en tres pesos | iiij ps |
| Tres camisas a quatro pesos | xij ps |
| Tres bonetes de grana en çinco pesos | v ps |
| Dos pares de calças de terçiopelo en quinze pesos | xv ps |
| Tres manos de papel seys pesos | vj ps |
| Seys pañezuelos de narizes en tres pesos | iiij ps |
| Quatro paños de manos caylerados | j ps |
| Siete paños de cabeça en tres pesos | iiij ps |
| Una gorra de terçiopelo tres pesos | iiij ps |
| Dos puñales en ocho pesos | viiij ps |
| Dos pares de calças de muslos de terçiopelo en veynte pesos | xx ps |
| Media libra de seda quatro pesos | iiiiij ps |
| Siete varas de grana menos media quarta | lx ps |
| Un par de borzeguies quatro pesos | iiiiij ps |
| Dos sábanas en ocho pesos | viiij ps |
| Otras quatro manos de papel en ocho pesos | viiij ps |
| Dos pares de chinelas en tres pesos | iiij ps |
| Quatro pares de çapatos de terçiopelo en seys pesos | vj ps |
| Çinco dozenas de çintas de colonia dos pesos | ij ps |
| Media libra de ylo negro dos pesos | ij ps |
| - Veynte e dos varas de manteles en quarenta pesos | xl ps |
| - Quatro bonetes negros en seys pesos | vj ps |

| | |
|--|-----------|
| - Otra gorra de terçiopelo en dos pesos | ij ps |
| - Otras calças negras en seys pesos | vj ps |
| - Otra escobilla en un peso | j ps |
| Dos manos de papel en quatro pesos | iiij ps |
| Dos pares de chinelas en quatro pesos | iiij ps |
| Seys dozenas de çintas en tres pesos | iiij ps |
| Un jubón de coleta en dos pesos | ij ps |
| Un corpezuelo e dos pares de medias calças e un bonete de grana en çinco pesos | v ps |
| Una capa e una chamarra de paño negro en veynte e çinco pesos | xxv ps |
| Doze varas e media de terçiopelo a quatro pesos la vara | xlvj ps |
| Diez varas de raso a tres pesos son treynta pesos | xxx ps |
| Treynta e nueve varas de ruán en | xl ps |
| Seys varas de treynten a diez pesos | lx ps |
| | ccccLv ps |

Apéndice 5

[Relación de la ropa de vestir de Andrés de Burgos]

E asy declarado lo susodicho sacaron por ropa de su bestir quatro camisas e una gorra de terçiopelo un bonete e un par de calças con muslos de terçiopelo e una escubilla quatro pañezuelos de narizes una capa guarneçida de raso e una chamarra negra e otra chamarra de perpetuum e un par de borzegués e dos pares de chinelas e un par de çapatos de terçiopelo dos dozenas de çintas de Colonia e media libra de hilo negro e una cuera de raso e una almilla de grana e unos çapatos e unas chinelas traydos una gorra de paño otras calças raydas con muslos de terçiopelo una chamarra de damasco e una capa rayda una sábana de ruán e una camisa rayda unos manteles traydos unos cynogiles e una gorra rayda de terçiopelo todo lo qual los dichos terçios dexaron syn apreçiar para el susodicho por ropas de su bestir conforme a la dicha sentencia. Juan Rodrigues. Domingo de Olagorta.

Apéndice 6

[Cargas de Cristóbal Martín]

Tres barriles que pesaron entre 1 arroba y siete libras y una arroba y nueve libras cada uno.
Cuatro líos que pesaron entre 30 libras y una arroba y 8 libras. Cuatro petacas que pesaron entre una arroba siete libras y una arroba doce libras cada una.
lo que pesaron es lo syguiente.
Un barril que dixo el dicho Cristóval Martín que hera de conserva que pesó una arroba e siete libras _____ 1 @ vij ls
Otro barril que dixo ser de conserva que pesó una arroba e nueve libras __ 1 @ jx ls
Otro barril pesó una arroba e nueve libras
Un lío de espadas que pesó treynta libras
Un lío de ropa que dixo ser paño en pieça que pesó una arroba siete libras
Un lío que dixo ser también de paño en pieça que pesó una arroba e ocho libras
Una petaca liada que pesó una arroba e siete libras
Otra petaca liada que pesó una arroba e nueve libras
[entre renglones: Otra petaca que pesó una arroba e siete libras]
Otra petaca que dixo ser de toçinos que pesó una arroba e siete libras

Otra petaca que pesó una arroba e doze libras
 Un lfo que dixo ser de xabón que pesó una arroba e quatro libras

Apéndice 7

[Tasación de las cargas de Cristóbal Martín]

| | | |
|---|------------|---------|
| Primeramente treynta e una camisas digo veynte e çinco porque las seys quedaron para su vestir a dos pesos y medio montan sesenta e dos pesos y medio | lxij ps | iiij ts |
| Más seys bonetes de grana a peso y medio montan nueve pesos | jx ps | |
| Más diez e siete pares de rolletes de çera en ocho pesos | viiij ps | |
| Más veynte pares de medias calças de lienço en diez pesos | x ps | |
| E más çinco sombreros a dos pesos cada sombrero | x ps | |
| Quatro pares de alcorques de terçiopelo a peso y medio | vj ps | iiij ts |
| Más de un par de borzegués en quatro pesos | iiij ps | |
| Más dos peynes en un peso | j ps | |
| Más seys pares de tijeras a medio peso cada par | iiij ps | |
| Más media libra de espeçias en tres pesos | iiij ps | |
| Más nueve dozenas de çintas en quatro pesos e medio | iiij ps | iiij ts |
| Más seys talabartes de cuero en tres pesos | iiij ps | |
| Más onze varas e quarta de veynte e ses en çien pesos | C ps | |
| Más un pedaço de paño de veynte e quatro que tuvo doze varas e media en ochenta e siete pesos e medio | Lxxxvij ps | iiij ts |
| Más tres barriles de conserva en quarenta e çinco pesos | xlj ps | |
| - E más nueve espadas en quarenta e çinco pesos | xlj ps | |
| - Más diez e nueve libras de xabón en quinze pesos | xv ps | |
| - Más una resma de papel en quarenta pesos | xl ps | |

Por manera que monta la ropa de suso declarada quatroçientos e çinquenta e çinco pesos de oro segund lo declararon e juraron los dichos terçios ccccLv ps
 Juan Rodrigues. Martín Sanches.

Apéndice 8

[Ropa de vestir de Cristóbal Martín]

Más se sacó por los dichos terçios por ropa de su bestir del dicho Cristóbal Martín lo syguiente

Seys camisas

Un bonete de grana

Más unas xervillas

Un machete, seys pares de medias calças de lienço

Dos capas viejas e otra nueva

Unas calças acuchilladas

Dos gorras de terçiopelo

Un sombrero

Un par de alcorques de terçiopelo
 Un par de borzegués
 Un peyne
 Un par de tijeras
 Una libra de espeçias
 Un poco de orégano
 Tres dozenas de çintas
 Dos jubones de coleta
 Una espada
 Seys libras de xabón
 Un bonete de grana
 Unos çapatos
 Una almilla de grana

Todo lo qual de suso declarado los dichos terçios dixeron que se sacaba del dicho ynventario e ropas de su bestir e cosas neçesarias para su persona del dicho Cristóval Martín porque juró ser neçesario. Juan Rodrigues. Martín Sanches.

Apéndice 9

[Peso de las cargas de Bartolomé de Medina]

Yten pesó la petaca una arroba e diez libras e ovo en ella lo syguiente:

Diez barajas de naypes
 Ocho camisas de olanda
 Unas naguas
 Un ynboltorio de alunbre e de otras cosas
 Unas balasycas [¿?] syn mástel
 Un barril que pesó una arroba e siete libras
 Otro barril que pesó una arroba e dos libras
 Otro barril que pesó una arroba menos una libra
 Otro barril que pesó veynte libras
 Otro barril que pesó veynte e dos libras

Apéndice 10

[Tasación de las cargas de Bartolomé de Medina]

| | |
|---|--------|
| Tasaron çinco barriles de açúcar que pareçe que ovo quatro arrobas e çiertas libras en çuarenta pesos | xl ps |
| Más tasaron diez barajas de naypes en | x ps |
| Más quatro camisas de olanda en quinze pesos | xv ps |
| Que monta la dicha ropa sesenta e çinco pesos | lxv ps |

Que presentósele por ropas de su bestir quatro camisas de olanda e un poco de alunbre lo qual se le dexó porque estava enfermo e firmáronlo de sus nonbres. El bachiller Marín. Juan Rodrigues.

Fuentes consultadas

Manuscritos

“El fiscal con Juan de Valdivieso”. Archivo General de Indias, Sevilla. Justicia 1065, núm. 4, ramo 2. “Consexo: Año de 1540. El Fiscal de su Magestad con Juan de Baldibieso, vecino de la ciudad del Cuzco, sobre cierta denuncia que contra el se hizo por haber cargado unos yndios.” El documento original y su transcripción pueden consultarse en internet en <http://documentos.historicos.perucultural.org.pe>.

Bibliografía

Fuentes impresas

Cieza de León 1985a, 1991, 1994.
Real Academia Española 1732, 1927.
Lohmann Villena 1986.
Pizarro 1986.
Porrás Barrenechea, ed., 1944-48.
Recopilación 1973.
Sarmiento de Gamboa 1988.
Solórzano y Pereyra 1736-39.
Zárate 1995.

Fuentes secundarias

Lockhart 1968, 1972.
Murra 1975, 1978.
Rostworowski de Diez Canseco 1988.
Varón Gabai 1996.
Zavala 1978.

La política del virrey Toledo sobre el tributo indio: el caso de Chucuito

EL VIRREY FRANCISCO de Toledo modeló el sistema que regiría el virreinato del Perú durante más de dos siglos en la década de 1570, luego de un turbulento periodo de cuarenta años signado por el movimiento general de resistencia de Manco Inca al dominio europeo; por las llamadas (según Cieza) “guerras civiles peruanas”; y por las posteriores contradicciones entre los proyectos divergentes de la corona, los encomenderos y las órdenes religiosas-jefaturas étnicas.

Con ciertos márgenes de autonomía —dados por su reconocimiento directo del territorio y de los hombres del virreinato, pero asimismo por su alta condición personal—, la gestión de Toledo tuvo una índole esencialmente *ejecutiva*, esto es consistió sobre todo en la aplicación de un conjunto de medidas y recomendaciones acordadas por la llamada Junta Magna de 1568. Como dice la crónica de Tristán Sánchez, lo único público de las resoluciones de la Junta “fue haber Su Majestad proveído un tribunal de inquisición para estos reinos [del Perú], y otro de alcaldes de corte... *todo lo demás fue secreto...*”. Por cierto que este gran sigilo que rodeó a las deliberaciones y decisiones de dicha Junta ha motivado confusas interpretaciones historiográficas, las cuales apenas empiezan a ser disipadas.¹

Francisco de Toledo debía someter duramente a los encomenderos y los religiosos a la autoridad real. Pero ante la agravada situación militar que enfrentaba la política imperial española en Europa y la consecuente profundización de la crisis de la real hacienda, el objetivo prioritario que le fijó la Junta Magna fue acrecentar lo más posible los envíos de plata del Perú a España. Se le encargó así incrementar las percepciones fiscales del almojarifazgo, pero las más ambiciosas recomendaciones económicas se concentraron en el sector minero: hacer despegar realmente la producción de azogue de Huancavelica bajo control estatal y, sobre todo, lograr la restauración de Potosí probando —entre otros medios— la adopción del método de amalgama por azogue desarrollado en la Nueva España.

En términos estrictamente cuantitativo-monetarios, ponderando los envíos de plata a la real hacienda realizados durante su gobierno y la magnitud de los flujos

1 El trabajo liminar es Ramos (1986).

posteriores con base en las estructuras que él promovió, Toledo cumplió con notable aptitud la misión ordenada por Felipe II. Pero como esos impresionantes beneficios fueron obtenidos mediante la más afligida servidumbre de la población andina, personas de aquella época pudieron creer que la eficacia de Toledo tuvo también costos altísimos, entre ellos ese tan capital de gravar la conciencia del rey.

En un trabajo anterior expuse las circunstancias europeas que llevaron a Toledo a imponer la mita a Potosí (Assadourian 1989). Ahora, para reflejar en forma más total los alcances de su dura política anti-india, consideraré la mita minera junto con los demás cambios (de composición, pero sobre todo de "cantidad") que ordenó en las tasas tributarias durante su "visita general". La elección del caso a estudiar está motivada por el profundo interés que Franklin Pease siempre manifestó por el señorío de Chucuito.²

Una asamblea en las alturas

Para disponer el tributo de Chucuito, el virrey Toledo designó como visitadores a fray Pedro Gutiérrez Flores, caballero de la orden de Alcántara y hombre de su mayor confianza, y a Juan Ramírez Segarra, la autoridad española de dicha "provincia" en esos momentos.³ Conocemos ya algunos documentos substanciales de las indagaciones hechas por estos visitadores, como la "pesquisa secreta" sobre los presuntos abusos cometidos por los dominicos encargados de la doctrina (Pease 1970b: 5-36), y la confección del llamado "padrón de los mil indios ricos" (Espinoza Soriano 1964). Asimismo su parecer sobre la nueva tasa a recaer sobre Chucuito: en resumen, imponer la suma de 92,000 pesos ensayados (Pease 1970b: 40-48) frente a los 22,000 señalados desde la visita de 1567 realizada por Garci Diez de San Miguel.

Aunque con cierto ajuste —la tasa definitiva se fijó en 80,000 pesos ensayados—, Toledo aceptó de inmediato la opinión de sus visitadores de elevar el tributo de Chucuito en cerca de 400%;⁴ tomada esta decisión, algunos meses después mandó⁵ convocar a todos los indios del señorío para tratar las formas de pago y distribución de la nueva tasa.⁶

2 La más temprana información cuantitativa —1539/1540— que podríamos hallar en los archivos sobre el tributo colonial de Chucuito fue publicada por Pease (1990b). Mi estudio resulta exageradamente monográfico por la extensión a la que debe circunscribirse, incluso sin la debida comparación entre los datos de la visita toledana a Chucuito y la de 1567, efectuada por Diez de San Miguel. En consecuencia, véanse los análisis sobre el reino lupaca con base en estas dos visitas, realizados por Murra (1975a y 1975c), y Pease (1973c).

3 Los datos biográficos de ambos visitadores en Pease (1970a).

4 Véase la carta de Toledo a Felipe II, Potosí, 2-4-1573, en Pease (1970a: 48).

5 Provisión de Toledo, La Plata, 5-1-1574. En AGI, Contaduría 1787. Salvo indicación en contrario, todos los datos que presento a continuación sobre Chucuito proceden de este legajo.

6 En tanto Toledo ya había decidido antes la tasa a imponer, esta convocatoria no resulta asimilable a la tradición jurídica europea que —citando a Casiodoro— recoge Solórzano y Pereyra: los reyes deben mostrar templanza al establecer los tributos pues sólo son estables y provechosos aquellos "que pueden pagar y pagan alegres los tributarios"; "de aquí nace", en las Indias, "ser necesaria citación de todos los interesados para hacer estas tasas, poderse apelar de ellas, o mandarse reverer antes de executarse..." Solórzano y Pereyra (1972, I: 340).

La reunión, programada originalmente para principios de febrero de 1574 en el pueblo de Zepita, fue pospuesta y trasladada al pueblo de Juli, “donde es el medio de la provincia, y parte cómoda” para juntar y contar todo el ganado de comunidad, en tanto el virrey decidía bajo qué nuevo orden quedaría por “ser muy conveniente sacarlo del poder de los dichos caciques y pastores que al presente lo tenían a su cargo por lo mucho que hurtaban y gastaban”, sin que el común tuviese manera de verificar las cuentas.

La reunión empezó el 29 de marzo, con alguna demora debido al periodo de lluvias y al barbecho de las chácaras. Asistió toda la jefatura étnica, incluidos los principales de los enclaves de la costa y —algo muy llamativo— una multitud de “diez mil” indios del común, entre ellos muchos uros. Los visitantes plantearon a la asamblea varias propuestas sobre la forma de distribuir y pagar la nueva tasa, sin informar que el virrey tenía ya decidido aumentar el tributo en casi 400%:

1) si sería mejor prorratear el tributo considerando las haciendas y tratos posibles de cada uno, o sin distinguir entre ricos y pobres;

2) si debían contribuir los viejos o menores de 18 años —hombres y mujeres— ricos en ganado y que podían vender 2 o 3 cabezas o lana sin daño, no teniendo los viejos “hijez que en virtud de sus padres y con su ayuda paguen por ellos su tasa”, y reservando a las mujeres del servicio personal;

3) si de acuerdo al criterio seguido hasta ese entonces la tasa se debía repartir proporcionalmente entre los siete pueblos, “conforme al número de indios que tenían en tiempo del Ynga”, o si convenía aplicar, para este efecto, la nueva referencia demográfica dada por el reciente padrón levantado por los visitantes;

4) si en vez de aplicar el criterio demográfico de distribución no sería mejor emplear otro con base en la mayor o menor abundancia de ganado —así de comunidad como de particulares— que poseía cada uno de los siete pueblos pues la diferencia de riqueza era muy notoria, lo que no ocurría en las chacras, ya que “tienen todas las que han menester por habérseles repartido el Ynga por iguales partes y hay poca diferencia de las unas a las otras por ser todo un temple y que cuando se hielan es así en general”;

5) si a los pobladores de Sama, Moquegua, Larecaja, Porco, Capinota, Chicano-ma, y a los indios que estaban derramados en Charcas, Chuquiabo, Cuzco y otras

Recuérdese que esta regla ya aparece claramente enunciada en el capítulo 8 “de la instrucción original para las personas que van a visitar indios”: “Os informaréis como se hizo esta tasa si se llamaron los pueblos para la hacer y que consideración tuvieron para la tasa y si los pueblos dieron su consentimiento de la tasa y cómo juntaban los pueblos y qué orden tuvieron en pedir el consentimiento y si fue forzoso o de libre voluntad o contra ella...”. Durante su visita a Huánuco en 1562, al averiguar lo que ordenaba este capítulo, Ortiz de Zúñiga recibió de los jefes indios las previsibles contestaciones: “los visitaron y contaron y tasaron sin decirles ninguna cosa ni pedirles su parecer ni consentimiento en que cosas recibirían menos trabajo ni se hicieron con ellos las cosas que en este capítulo se dice”; “para hacer la tasa de ellos no los llamaron ni dijeron que los querían tasar ni supieron de ella hasta que se la notificaron y por ella pagaron de allí adelante los tributos ni hicieron con ellos diligencia alguna de las que por este capítulo se dice y que luego que se les notificó se juntaron todos y dijeron que era mucha tasa y no lo podían pagar y por temor de ello se les huyeron muchos indios...” (Ortiz de Zúñiga 1967, I: 18, 43 y 53).

7 Véase en Murra (1970), la percepción de la “riqueza” de Chucuito dada por el ganado en las visitas de 1567 y 1572-74.

partes pero acuden al pago de su tasa, se les debía repartir la misma contribución que a los de la provincia u otra distinta, acorde a sus posibilidades. En este punto los visitadores plantearon, además, la conveniencia de que todo o parte del tributo correspondiente a los valles fuera en maíz y que llevado a la provincia en el ganado de la comunidad, se le utilizara para el sustento de los indios pobres y los hospitales;

6) si convenía que el ganado de comunidad, por proceder del Inca, del Sol y de las huacas, fuera de usufructo general,⁸ repartiéndose su lana entre los siete pueblos de acuerdo a la tasa en ropa que le correspondería a cada uno según la gente que tuviera, debiendo éstos suministrar pastores en la misma proporción. O mantener la posesión actual de cada pueblo, pero según la cantidad de ganado-lana que tenían de provecho, así fuera la parte de la tasa en ropa a pagar por cada uno de ellos.

Los visitadores apenas registraron un escueto apunte del debate que estas cuestiones provocaron en la asamblea. En la discusión del primer punto el *mallku hanan* don Martín Cari, el *curaca hanan* de Hilavi, los dos *curacas* de Yunguyo y el *curaca hurin* de Juli, sostuvieron la opinión de repartir el tributo diferencialmente según la posesión personal de ganado (“que es la hacienda que esta provincia tienen”), pues había muchos indios ricos que vendiendo algunas cabezas pagarían su tasa con facilidad y otros muy pobres que con dificultad podrían hacerlo, contribuyendo “lo que cada uno pudiese se podría mejor cobrar la tasa sin que hubiese falta en ella”. Según anota el documento, “algunos de los principales e indios que estaban presentes fueron de este parecer, y que los indios uros pagasen menos que los aimaraes por ser más pobres”.

En cambio, el *mallku hurin* don Martín Cusi y don Pedro Cutinbo, “con todos los demás caciques y principales”, defendieron la distribución igualitaria, sin distinguir entre pobres y ricos, “atento a que si al indio rico le echaban más tasa que al pobre lo dejará de ser y comerá y disipará su jornal por no lo pagar, y el pobre por no pagar más crecida tasa se dejará estar así sin adquirir hacienda”; por otra parte, el ganado no era una riqueza estable pues sufría gran mortandad. Argumentaron, además, con respecto a la tasa en plata, que los pobres podían pagarla alquilándose a los ricos o trabajando en otras cosas, y para la tasa en ropa que al ser trabajo personal, “no puede trabajar más el rico que el pobre”. Según el documento, la mayoría de los indios “dijeron se hiciese así”, y entre ellos algunos “dijeron que no querían sino pagar igualmente porque los ricos no les diesen baldón que pagaban por ellos la tasa y con este achaque y color se sirvieran de ellos como lo han hecho diciendo que pagaban por ellos la tasa de que han recibido agravio”. Los uros específicamente “dijeron que ellos querían pagar por sí su tasa y les estaba mejor pagar la

8 Los visitadores reforzaron esta posición en la asamblea argumentando que en el tiempo antiguo, aunque ese ganado “estaba dividido por pueblos para su guarda nadie tenía del propiedad sino muerto el dicho Ynga cada uno se quedó con lo que tenía a cargo”, derivando de ello la desigualdad actual “por haber sido [la guarda de ganado] más en unos pueblos que en otros, y del que encubrieron al factor Guillén Suárez de Carabajal cuando se les mandó juntar para que fuese de Su Majestad por haber sido del Ynga...”. En el parecer enviado antes a Toledo, aparte de reiterar su pertenencia al Ynga, los visitadores sugirieron otra explicación de la desigualdad: “al tiempo que los españoles entraron en este reino, en las guerras y conquistas que hubo de esta provincia, se destruyó y tomó gran suma del dicho ganado y esto en unos pueblos más que otros, especialmente en Chucuito, Hilave, Pomata, Cepita y Yunguyo...” (Pease 1970b: 46).

que sus mercedes les echasen que no que sirvan a los caciques y principales [aimaras] como hasta aquí lo han hecho en guardarles su ganado, hacer sus chácaras y en otras cosas de hacer esteras y darles pescado y en lo que les mandan...”.

Hubo unanimidad en la asamblea ante la segunda cuestión. Si bien algunos “pocos indios dijeron les estaba bien se hiciese conforme al dicho capítulo de que los susodichos pagasen tasa”, los dos *mallkus* “y casi la mayor parte de todos los caciques principales e indios que estaban presentes” apoyaron (“por ser costumbre entre ellos”) la continuidad de la clasificación censal-tributaria inca, la cual eximía a los viejos y a los jóvenes solteros. Pero notemos otro detalle conexo: la asamblea también manifestó que bajo el dominio europeo ya les era habitual transgredir relativamente esa regla, pues cuando por muertes o fugas sucedía “alguna merma o falta en la tasa”, para suplir el déficit se repartía “alguna cosa” entre los viejos y jóvenes solteros, “como entre ellos hacen algunas veces”.

La tercera cuestión propuesta por los visitantes a la asamblea tenía un carácter muy singular: sin suprimir el modo andino de repartir internamente el tributo entre los siete pueblos y sus parcialidades, ella planteaba la disyuntiva de una mayor continuidad del quipu censal inca (pues éste aún regía) o su reemplazo por el reciente padrón colonial, que expresaba la actual y muy distinta consistencia demográfica del señorío. El *mallku hanan* don Martín Cari sostuvo que el “repartimiento de la tasa fuese conforme a los indios que había en tiempo del Ynga en cada cabecera”. Pero este pronunciamiento por la continuidad del antiguo referente demográfico, aunque procediera de la máxima autoridad del señorío, no obtuvo respaldo alguno en la asamblea puesto que “don Martín Cusi y los demás caciques y principales e indios que estaban presentes dijeron que se hiciese por los indios que ahora se habían hallado en esta visita”.

Nuestro documento anota las razones que sustentaban ambas posturas. Para don Martín Cari, todos los pueblos de la provincia debían tener un mismo comportamiento demográfico a lo largo del tiempo, “pues era notorio que no morían más en los unos que en los otros, ni habían tenido más guerra ni trabajo” que pudieran haberlos afectados de manera distinta. Por ello, si en el reciente padrón colonial aparecían modificadas las proporciones de población que los siete pueblos de la provincia antes guardaban entre sí, ello era por haberse “encubierto cantidad de indios”, como sospechaba —sin poder probarlo de manera fehaciente— había sucedido en Acora, Ilave, Juli, Pomata y Zepita. Por lo tanto, para no premiar esta acción indebida, “haciéndose el repartimiento conforme a los [indios] del tiempo del Inga como lo han hecho hasta ahora, se haría sin que recibiesen unos pueblos más agravio que otros”.

Don Martín Cusi y los demás *curacas* contradijeron estos argumentos. La baja general y diferencial de la población (entre los siete pueblos) venía ocurriendo desde el “tiempo del Inga por las guerras pasadas”, y ambas tendencias habían seguido manifestándose bajo el dominio europeo por “ser unos pueblos más enfermos que otros y haberseles huido muchos indios a partes que no tienen noticia de ellos”. En la asamblea, la baja diferencial fue particularmente enfatizada por los *curacas* de Pomata, al recordar que en “su pueblo les había quemado en un galpón Hernando Pizarro y otros capitanes seiscientos y tantos indios...”. Aunque portavoz de una posición que sin duda reflejaba mejor la complejidad del proceso de despoblación

ocurrido en Chucuito y en todo el Tahuantinsuyo,⁹ adviértase empero cómo don Martín Cusi manifestó sus reservas acerca de la confiabilidad del reciente padrón colonial: él “entendía que se había encubierto indios en los dichos pueblos como el dicho don Martín Cari dice...”.

La cuarta proposición de los visitadores provocó la misma división que la primera, en tanto ambas tenían consecuencias similares. Don Martín Cari y los cuatro *curacas* ya mencionados reiteraron su opinión de repartir el tributo según la hacienda personal de los miembros de cada pueblo, “de manera que [a] los pueblos más ricos [en ganado] se les impusiese más tasa que a los pobres”. Para don Martín Cusi “y la mayor parte de los caciques e indios que estaban presentes”, el tributo debía seguirse dividiendo según su tradicional criterio demográfico “por los indios que cada pueblo tuviese”, y sin distinguir entre pobres y ricos, “como dicho tiene su voto y parecer en el primer capítulo”.

Mientras la quinta cuestión obtuvo una aprobación unánime, la sexta nuevamente dividió a la asamblea. Esta vez los dos *mallkus* y don Pedro Cutinbo, más los curacas de Pomata y Yunguyo, aprobaron la idea de los visitadores para que el ganado de comunidad y su provecho en lana “fuese común de todos sin embargo de que hay al presente algunos pueblos que tienen más cantidad que otros”. Pero los curacas de Acora, Ilave y Juli defendieron en forma airada su mayor abundancia de ganado, “pues los pueblos que no tenían tanto... era por culpa de sus caciques y mayores de no haberlo guardado y conservado sino consumido el que tenían”. Era entonces justo que ellos, “por el trabajo que habían tenido en guardar, curar y conservar” los hatos, mantuvieran su riqueza sin que esto fuera razón para “echarles más tasa”. Como anotan los visitadores, la asamblea se escindió: “a lo que pareció fue que los indios de los pueblos que tienen poco ganado fueron del primer parecer, y de pueblos que tienen mucho del segundo”.

Los visitadores luego interrogaron a la asamblea sobre otras cuestiones. La primera: si cada efectivo de los turnos anuales enviados a Potosí debía seguir contribuyendo a la tasa global del señorío con los cuarenta pesos corrientes estipulados hasta ese entonces. Según la asamblea “era mucha paga”; podían cumplir los que llevaban ganado para vender o para trajinar “carbón, madera y leña y comida de que ganaban plata en breve para los pagar”, pero quienes

“no lo tenían, que eran muchos, no lo podían ganar sino alquilándose para trabajar en los ingenios y labor de las minas de que reciben poco provecho, y como ya... no podían guayar ni sacar plata y se comían mucha parte de lo que ganaban, con dificultad algunos podían ganar los dichos cuarenta pesos en el dicho año y les era forzoso estarse más tiempo para ganar lo que les faltase...”.

En conformidad con este clamor unánime hubo voces para reducir la contribución a 25 o 30 pesos corrientes.

Los visitadores asimismo se informaron sobre las contribuciones de los residentes en la “provincia” durante los años en que no les tocaba ir a Potosí. La obligación general que regía era dar un peso corriente por cabeza, pero “como la gruesa del tri-

9 Véanse las observaciones sobre la despoblación diferencial entre los señoríos y entre las parcialidades de un mismo señorío en Polo de Ondegardo (1940: 156; 1872: 113 y 151).

buto se repartía conforme al número de indios que los dichos pueblos parcialidades y ayllus tenían en el tiempo del Ynga”, y la correlación demográfica actual de esos segmentos no correspondía al antiguo patrón, “así pagaban más unos que otros”, desde menos de un peso hasta tres, como sucedía en ciertos *ayllus* de Zepita.

Al pasar luego a indagar sobre la ropa que mandaban hacer los *curacas* fuera de lo correspondiente al tributo, los visitadores incitaron a los indios del común a decir “lo que en esto había y pasaba sin respecto” a la presencia de sus señores. El resumen de las declaraciones demuestra que en Chucuito seguía imperando la misma situación hallada en la visita de 1567: en virtud a conciertos practicados con los españoles, sus jefes les ordenaban hacer ropa “y le[s] daban lana para ello y la hacían y que no les pagaban nada por la hechura porque los dichos curacas decían que la plata de aquella ropa era para ayudar a pagar la tasa”. La queja de los indios del común sirvió a los visitadores para acusar públicamente a toda la jefatura de quedarse con el dinero cobrado, en vez de destinarlo al pago de la tasa. Sin embargo, son más creíbles las explicaciones que los *curacas* dieron en la asamblea: ellos empleaban dicho dinero para cubrir el tributo de los cerca de 4,000 indios huidos “que estaban hechos cimarrones en Chuquiabo, Charcas, Cuzco, Potosí y otras partes que no pagaban tasa y de otros indios que se morían y no dejaban hacienda de que la pagar”, e igualmente por los mitimaes de Sama, “que no pagaban por orden ni por concierto”, y la mucha gente “que en esta provincia... no pagaban la tasa por ser indios principales y deudos y allegados suyos”. También dijeron, lo cual era cierto, “que habían gastado mucha plata en hacer las iglesias y repararlas y en comprar ornamentos”, y en cumplir con “otras cosas necesarias a esta provincia”.

La reunión concluyó dejando a los indios en la incertidumbre de cuánto más serían gravados. Los visitadores, encubriendo la magnitud ya decidida, solo apercibieron a la asamblea del propósito de echarles “alguna más cantidad de tasa”, la cual deberían tener “por merced y beneficio” pues por una parte “todavía había de ser menos de lo que buenamente pudiesen pagar” y, por la otra, debido a que los “otros indios sus vecinos y comarcanos”, “que no son tan ricos ni tienen más habilidad y suficiencia que ellos, pagan mucha más cantidad de tasa...”.

La nueva tasa tributaria de 1574

Tres semanas después de la asamblea (21 y 22 de abril), los visitadores comunicaron a la jefatura lupaca la magnitud, composición y orden de la distribución interna de la tasa que debían pagar en adelante. Presentaré los datos más esenciales de esta larguísima provisión.¹⁰

La población tributaria

Durante los últimos meses de 1572, los visitadores Gutiérrez Flores y Ramírez Segarra levantaron el padrón de la “provincia”. Según el resumen hecho por ellos

10 En el expediente de AGI, Contaduría 1787, ocupa los folios 15r a 77r; en 76v se inserta la provisión del virrey Toledo, expedida en La Plata a 18-4-1574, dando comisión a los visitadores para establecer la nueva tasa de Chucuito.

mismos, habían encontrado 12,271 aimaras y 3,198 varones de 18 a 50 años, entre casados “y solteros útiles para poder tributar”, y una población total de 66,900 almas. A estas cifras agregaron, quizás sin realizar todavía la visita directa, las de los valles de Sama y Moquegua: 676 varones tributarios con un total de 3,415 almas (Pease 1970b: 37-79).

En las provisiones que expidieron el 21-22 de abril de 1574, estipulando la magnitud y forma de distribución de la nueva tasa, los visitadores insertaron otro resumen de los indios

“que parece hay en esta Provincia y en los valles de Sama y Moquegua y Larecaja y otras partes sujetos a ella que se hallaron en la visita pasada y de algunos que se han descubierto y manifestado después... de dieciocho años hasta cincuenta de edad para tributar casados y solteros en que se incluyen los caciques y principales...”¹¹

Para repartir el tributo, los visitadores aplicaron ciertos ajustes a estas cifras. En la “provincia” reservaron de la tasa a 202 personas. Se observa en primer término a la jefatura *hanansaya-hurinsaya* de la ciudad de Chucuito y de los seis pueblos restantes con sus respectivas segundas personas;¹² a estos 28 jefes se agregaban otras cuatro (dos en la ciudad¹³ y dos en Juli)¹⁴ y los “hijos mayores y legítimos de los dichos caciques y principales... que les hubieren de suceder en sus oficios y cacicazgos”. Luego un equipo de 16 contadores, integrado por los dos *quipocamayos* generales “de toda esta dicha provincia” y catorce *marcamayos*,¹⁵ a razón de dos en cada uno de los siete pueblos. Junto a estos sectores antiguos, los visitadores esta-

11 La suma de las cifras parciales aimaras-mitimaes no coincide con el total aimara y, por ende, tampoco la suma de todos los parciales con total aimara + uro.

Una documentación sobre las tasas ordenadas por Toledo en todo el virreinato presenta, para Chucuito, las cifras totales de la población “tributaria” aimara y uro (coinciden con las de nuestra fuente) sin desagregarlas entre las 7 “cabeceras”; también registra los totales de “viejos e impedidos que no pagan tributo”, “mozos y muchachos de diecisiete años para abajo” y “mujeres de todas edades y estados”, lo que no ocurre con nuestra fuente. Véase Cook (ed., 1975: 78).

12 Según los visitadores, como “algunos curacas” tienen dos y hasta tres segundas personas, especifican por ello a quien le corresponde (“les viene”) el cargo.

13 Uno era don Bernaldino Cari, hijo y sucesor de don Prudencio, señor de la parcialidad *hanansaya*, al cual, gobernando don Pedro Cutinbo, “en su lugar por ser muchacho, le sacó por pleito” el cacicazgo don Martín Cari, “por decir que su padre era hermano mayor del abuelo del dicho don Bernaldino y que por le haber muerto Hernando Pizarro en la conquista de esta provincia sucedió el dicho abuelo...”. Por ser don Bernaldino “indio tan principal y que si faltase el dicho don Martín Cari le obedecería esta provincia por cacique por entender que lo es de derecho, se reserva de tasa para que quede por segunda persona del dicho don Martín Cari como el dicho don Pedro Cutinbo su tío”.

El otro es don Alonso Poma, hermano legítimo del señor hurinsaya don Martín Cusi, “el cual por ser ya hombre y que si faltase el dicho don Martín le ha de suceder en el cacicazgo por no tener [éste] hijos de edad para ello sino muy pequeños, se reserva de tasa y queda por segunda persona...”.

14 Además de los jefes *hanansaya* y *hurinsaya*, aquí se incluyen al curaca y a la segunda persona “de la parcialidad de los ayancas...”.

15 “... que son los proveedores de los tambos y plazas y pasajeros y que tienen el quipo y razón de lo que en esto se hace y paga, que son oficios necesarios y que siempre los han usado y mediante ellos se da provisión y lo necesario de leña y yerba en los tambos y faltando habría en todo mucha falta”.

Cuadro 1
Población tributaria en 1572-74

| Pueblos | Aimaras | Uros | Mitimaes ¹ | Totales |
|----------|---------|------|-----------------------|---------|
| Chucuito | 2251 | 1156 | | 3407 |
| Acora | 1731 | 710 | | 2441 |
| Hilavi | 1401 | 967 | | 2368 |
| Juli | 2910 | 306 | | 3216 |
| Pomata | 2124 | 255 | | 2379 |
| Yunguyo | 1097 | 381 | | 1478 |
| Cepita | 1485 | 279 | | 1764 |
| Moquegua | | | 303 | |
| Sama | | | 334 | |
| Hinchura | | | 11 | |
| Larecaja | | | 72 | |
| Total | 13275 | 4054 | | 17779 |

(1) Los visitantes aclaran que los mitimaes de Chicanoma (20) y Capinota (54) no van asentados como tales "por estar incluidos y visitados en los pueblos parcialidades y ayllos de esta dicha provincia donde son naturales y salieron".

Fuente: AGI Contaduría 1787.

blecieron dos nuevos grupos exentos de tasa, el conjunto de la Iglesia, cuyo total de 91 personas distribuyeron igualmente entre los siete pueblos a razón de ocho músicos, dos fiscales, un sacristán, un lengua y un maestro,¹⁶ y otro de 42 personas compuesto por los regidores, alcaldes ordinarios y alguaciles mayores de los cabildos (¿a erigir?) de cada uno de los siete pueblos. Además, para los enclaves, los visitantes reservaron de la tasa a un total de 14 personas, entre jefes, sacristanes y fiscales de la doctrina, seis en Moquegua, seis en Sama y dos en Larecaja.

Otra precisión hecha a las cifras de la población masculina adulta consistió en la cuantificación de los "ausentes" incluidos en ellas: ascendían a 1,276 —1047 aimaras y 229 uros—, esparcidos en Chuquiabo, Chicanoma, Capinota, Cuzco, Potosí y Charcas.¹⁷ Sin embargo, omitieron sumar bajo esa calificación a otros 415

16 "... para enseñar a leer y escribir, tañer y cantar, a los muchachos de doctrina que vinieren a la dicha escuela pues Su majestad manda que las haya...". El lenguaraz debía servir "a los sacerdotes que no supieren la lengua para la predicación y otros efectos de la doctrina, como al corregidor que tuviere necesidad de él y a los demás ministros de justicia".

17 Los visitantes de Chucuito nombrados por el virrey Enríquez (1581-83) objetaron este criterio; notaron asimismo, al cotejar los documentos de la visita de Toledo, que en ésta se cometió el error de poner en la tasa a 554 aimaras y 157 uros más "de los que contenía el padrón..." (Pease 1973c: 93).

aimaras y 337 uros porque éstos se hallaban “ausentes... en los repartimientos comarcanos”, ubicados a “distancia de cinco y seis leguas y menos” de la provincia. En las páginas siguientes se irán mencionando las demás aclaraciones o valoraciones de los visitadores a dicha población, como el número de hombres ricos en ganado o la desigual capacidad para tributar entre los uros.

El tributo en mita a Potosí

Antes de Toledo, por la reforma tributaria impuesta a principios de la década de 1550 —cuyos efectos, en el sentido de provisión de flujos de trabajo indígena a la minería, Santillán calificó de presión “indirecta” (Santillán 1968: 123-24; comentarios en Assadourian 1988)—,¹⁸ las autoridades étnicas de Chucuito enviaban a Potosí turnos anuales de 500 efectivos, con la obligación de aportar cada uno 40 pesos corrientes para la tasa global del señorío. Al pasar Toledo por la “provincia”, a finales de 1572, duplicó ese contingente a mil efectivos.

En la provisión de abril de 1574 los visitadores dispusieron la nueva normatividad de este flujo rotativo. Dejaron pendiente el tiempo de permanencia de los turnos en Potosí. Aunque el virrey Toledo estipulaba tres años, consideraban que tal duración sería lesiva para los mitayos (por “consumirse algunos con el continuo trabajo”, y darse a la fuga “otros por no poder cumplir toda la dicha tasa”), por lo cual solicitarían su reducción a dos o un año. Los visitadores agregaban al turno 100 efectivos más para “suplir las mermas y faltas que los dichos mil indios hicieren con su paga, por muerte de algunos o enfermedades legítimas o fugas que de ordinario suelen hacer”, y fijaban una contribución anual de 24 pesos ensayados por cada efectivo,¹⁹ pagaderos por mitades en los días de San Juan y de Navidad. En conclusión, del total de 80,000 pesos ensayados fijados como tributo global del señorío, la mita debía enterar en la caja real de Potosí la suma de 24,000 (30% de la tasa global).²⁰

Otro aspecto regulado por los visitadores fue el de la población obligada al turno de la mita. Junto con las 202 personas reservadas, quedaron exentos de ir a Potosí los 720 mitimaes localizados en Moquegua, Sama, Hinchura y Larecaja (probablemente también los de Chicanoma).²¹ En consecuencia, la imposición recaía

18 Sobre la participación indígena en el Potosí de la “huayra” y las nuevas condiciones de producción impuestas por el virrey Toledo, véase Assadourian (1979).

19 A decir de los visitadores, estimando un premio del 35%, esos 24 pesos ensayados representaban 32 pesos corrientes, “que es ocho pesos menos de los [cuarenta] que solían pagar los indios de esta dicha provincia...”. Sin embargo para esos años, según las declaraciones de indios residentes en Potosí, la plata corriente se hallaba tan adulterada, “por cuya razón vale a cincuenta y a cincuenta y seis por ciento de interés” con relación a la ensayada; véase Assadourian (1998: 55-56).

20 Cada uno de los 100 indios agregados para suplir mermas estaba igualmente obligado a enterar 24 pesos ensayados en dicha caja. Cubiertos los 24,000 pesos, los posibles sobrantes de los 2,400 pesos adicionales se destinaban a “pagar un cirujano que tenga cuenta con curar los dichos indios y en comprarles algunas medicinas y repartirlos para cuando estuvieren enfermos...”.

21 Interpreto en base a mi fuente. Otro documento registra lo siguiente: “Que los dichos 13725 indios tributarios que llaman aymaraes y mitimaes son obligados a ir como van por su turno de año en año a la Villa Imperial de Potosí...”; véase Cook (ed., 1975: 79).

sobre los indios empadronados en la “provincia” aunque estuvieran “ausentes” en los repartimientos comarcanos o en lugares más distantes. Respecto a la asistencia de los uros, los visitadores dictaron providencias específicas: por más que los *curacas* los hayan reservado “de enviar a casi todos por servirse de ellos”, debían ir a Potosí “pues comúnmente son de más fuerza y trabajan más” que los aimaras. Empero, encargaron a los corregidores tener especial cuidado en su integración al turno, “puesto que ahora a los principios no han de ir sino pocos, los que se entendiere que sabrán trabajar y vivir sin el abrigo de la laguna, hasta que vayan teniendo más codicia y policía”.

Pero, sin duda, la reforma principal introducida por los visitadores en el turno a Potosí consistió en la cuota de efectivos que le correspondía aportar a cada pueblo y sus parcialidades: para esta operación aplicaron como referente demográfico, no el quipu inca que había regido hasta ese entonces, sino el padrón levantado por ellos. En consecuencia presento las cifras básicas concernientes a este cambio (véase el cuadro 2).

Utilizaré las cifras del cuadro 2 para examinar algunos problemas. Por ejemplo, el procedimiento empleado por los señoríos andinos en la distribución interna de los tributos, el cual aparece claramente expuesto en la visita de Huánuco de 1562: “para hacer este repartimiento a cada pueblo de lo que le cupo de la tasa se juntaron todos los caciques principales y lo hicieron entre sí de un acuerdo tanto al un pueblo como al otro según los indios que tienen”.²² Las cifras relacionadas con el quipu censal inca permiten evaluar los resultados de este método (véase el cuadro 3).²³

Comprobada la exactitud²⁴ con que el señorío de Chucuito —todos los señoríos andinos— procedía a la distribución del tributo, falta notar cómo el comportamiento demográfico diferencial de sus pueblos-parcialidades había alterado ese reparto equitativo, así como la medida aplicada en 1574 para corregir esa desviación. Para la demostración recorro a la provisión de abril promulgada por los visitadores, la cual detalla cómo se distribuía el turno de mil efectivos ordenado por Toledo a finales de 1572, cuyo reparto siguió regido por el quipu inca, y las nuevas cuotas que con base en el reciente padrón colonial cabía a los pueblos y parcialidades, junto a la cantidad de efectivos que debían agregar o retirar de Potosí por el cambio de referente demográfico.²⁵ Debe subrayarse al respecto que mientras las autoridades étnicas distribuían el turno tomando en cuenta sólo a los aimaras, los

22 He tratado con detalles este tema en Assadourian (1974, 1998).

23 Las pruebas realizadas con las cifras del cuadro 2 indican que la distribución del turno a Potosí sólo recae sobre la población aimara; asimismo, en la parcialidad *hanansaya* del pueblo de Juli, desagregó los 153 mitimaes de Chinchaisuyo pues resulta evidente que su contribución de 3 efectivos al turno constituye un caso singular. Las cifras totales consideradas, en consecuencia, son las siguientes: población, 15,807 aimaras; turno a Potosí, 499 efectivos.

24 No puedo explicar las causas que motivan la desviación entre las parcialidades de la ciudad de Chucuito.

25 La disposición promulgada por los visitadores contiene igualmente las cuotas que asignaban a los pueblos y parcialidades para enterar el agregado de 100 efectivos, a efectos de “suplir” mermas y faltas. Esta última información aparece en el cuadro 2.

visitadores efectuaron la división considerando al conjunto aimara + uro (véase el cuadro 4).²⁶

Perfilaré, por último, las factibles variaciones ocurridas en el porcentaje de la población de la "provincia" sujeta cada año al turno de Potosí. Los 500 efectivos enviados desde los años de 1550 representaban un 3.2% (sólo aimaras) y un 2.5% (aimaras + uros) de los "indios tributarios" registrados por el quipu censal inca (15,778 aimaras —excluyendo los 173 mitimaes de Cana y Chíncha— y 4,119 uros). Con cifras de población más reales a inicios del flujo, éste afectaría aproximadamente al 3.5% de aimaras + uros, en tanto una visita de 1549 registró 14,176 "indios casados". Para más adelante, los datos de la visita de 1567 (8,707 aimaras y 3,199 uros casados en edad de tributar) sugieren cómo se habrían ido elevando los porcentajes del flujo anual a Potosí hasta alcanzar el 5.7% de aimaras y 4.2% de aimaras + uros. Por otra parte, al reflejar la nueva política de mayor presión tributaria, la visita de 1567 incluye las cifras correspondientes a los "mozos por casar que están en casa de sus padres que también son tributarios", esto es 841 aimaras y 89 uros; de ahí que con esta reciente norma colonial de gravar por igual a los varones casados y solteros en edad de tributar, los porcentajes del flujo serían del orden del 5.2% para aimaras y 3.9% para aimaras + uros. Tomando, por fin, las cifras de la visita de 1572-1574 acerca de los varones casados y solteros de la "provincia" en edad de tributar (12,999 aimaras y 4,054 uros), el flujo de 500 efectivos a Potosí representa porcentajes del 3.8% para aimaras y 2.9% para aimaras + uros, que en 1574 suben a 8.5% y 6.5% respectivamente debido a la mita de 1,100 efectivos impuesta por Toledo y sus visitadores.²⁷

Los hombres ricos en ganado, lana y ropa

El cambio de referente demográfico introducido en el turno a Potosí estaba respaldado por el parecer prácticamente unánime de la asamblea india realizada en

26 A propósito de esta operación y de sus resultados (cuadro 4) se debe tener en cuenta que el virrey Toledo recién definió, en provisión emitida en Arequipa el 5-11-1575, la forma de calcular la participación de los uros en la mita a Potosí: "que los indios uros que hubiese en cada repartimiento se numerasen y contasen dos de ellos por un aymara. Y al respecto se hiciese la numeración de los indios de cada repartimiento aymaraes y uros, y de los que se hallasen contando los dichos dos uros por un aymara, y que los repartimientos "fuesen obligados a enviar de cada ciento" el número porcentual que estaba determinado para cada uno de ellos.

De acuerdo con esta regla, en la misma provisión se corrigieron las cuotas fijadas por los visitadores en 1574 para los pueblos de Chucuito; las nuevas asignaciones resultantes fueron las siguientes: ciudad de Chucuito 204, Acora 156, Juli 213, Pomata 159, Zepita 120, Ilave 144 y Yunguyo 105 (total 1,101) (AGI, Charcas 80).

27 Por cierto, a efectos de estimaciones comparativas algo más confiables, sería necesario revisar todos estos porcentajes. Además del encubrimiento de indios y de las exenciones al turno entre los miembros de los linajes nobles, tenemos otros problemas. Por ejemplo, ya sabemos que las cifras de 1572-1574 sobre el segmento de varones casados y solteros en edad de tributar incluyen 1,461 aimaras y 566 uros residentes fuera de la "provincia"; sin especificar cantidades, en las cifras de la visita de 1567 también "entran muchos indios que los dichos caciques declararon tener en Potosí y La Paz y provincia de Los Charcas y otras partes de estos reinos", los cuales, pese a "no tener casas en la provincia" pagaban tributo (Diez de San Miguel 1964: 206).

Cuadro 2
Número de efectivos y contribuciones al turno de Potosí

| PUEBLOS | QUIPU CENSAL INCA | | | | PADRÓN 1572 | | | | | | | | | | | |
|----------|-------------------|------|-----|-----|------------------|------|----|-----|---------------------------------|------|--------------|----|--------------|---|---------|---|
| | <i>Hanansaya</i> | | | | <i>Hurinsaya</i> | | | | <i>Hanansaya/ Hurinsaya</i> | | <i>Hanan</i> | | <i>Hurin</i> | | Ayancas | |
| | Aimaras | Uros | | | Aimaras | Uros | | | Aimaras | Uros | | | | | | |
| Chucuito | 1233 | 500 | 41 | 82 | 1384 | 347 | 41 | 82 | 2251 | 1156 | 103 | 10 | 84 | 8 | | |
| Acora | 1221 | 440 | 39 | 78 | 1207 | 378 | 38 | 76 | 1731 | 710 | 81 | 8 | 60 | 6 | | |
| Juli | 1591* | 158 | 48* | 96 | 1804 | 256 | 57 | 114 | 2910 | 306 | 91 | 10 | 58 | 5 | 45 | 5 |
| Pomata | 1683** | 110 | 53 | 106 | 1341 | 183 | 42 | 84 | 2124 | 255 | 83 | 8 | 61 | 6 | | |
| Cepita | 1112 | 186 | 35 | 70 | 866 | 120 | 27 | 54 | 1485 | 279 | 64 | 7 | 44 | 5 | | |
| Hilave+ | | | | | | | | | 1401 | 967 | 67 | 7 | 63 | 6 | | |
| Yunguyo+ | | | | | | | | | 1097 | 381 | 42 | 4 | 54 | 5 | | |

(+) Hilave: en quipu censal inca ambas parcialidades 1470 aimaras- 1070 uros; cuota turno ambas parcialidades 46-92.

(+) Yunguyo : en quipu censal inca ambas parcialidades 1039 aimaras- 381 uros; cuota turno ambas parcialidades 33-66.

SUMA TOTAL de contribuciones al turno de Potosí: por Quipu censal inca, 502 y 1004; por Padrón 1572, 1000 y 100

* Incluyen 153 y 3 indios "mitimaes de Chinchasuyo" "puestos allí por el Ynga de la dicha parcialidad de hanansaya".

** Incluye 20 indios "canas del dicho pueblo que son mitimaes".

Fuentes: Diez de San Miguel (1964: 64-66 y 69-70); AGI Contaduría 1787.

Cuadro 3
Procedimiento de distribución del turno a Potosí en la población aimara bajo el quipu censal inca

| | (a) | Pueblo (b) | (c) | <i>Hanansaya</i> (d) | <i>Hurinsaya</i> (e) |
|----------|--------|---------------|--------|-------------------------|-------------------------|
| Chucuito | 16.56% | 82 | 16.43% | 38.63% - 41 | 43.36% - 41 |
| Acora | 15.37% | 77 | 15.43% | 38.72% - 39 | 38.27% - 38 |
| Juli | 20.52% | 102 | 20.44% | 45.24% - 45 | 56.75% - 57 |
| Pomata | 19.14% | 95 | 19.04% | 52.87% - 53 | 42.12% - 42 |
| Cepita | 12.52% | 62 | 12.42% | 34.85% - 35 | 27.14% - 27 |
| Hilave | 9.30% | 46 | 9.22% | | |
| Yunguyo | 6.58% | 35 | 6.66% | | |

(a) porcentaje población pueblos/población provincia; (b) número de efectivos con que contribuye al turno de Potosí; (c) porcentaje dicho número/total efectivos del turno; (d) y (e) efectivos que le corresponde contribuir relacionando la cuota correspondiente al pueblo/población de las parcialidades—redondeo que efectúan las autoridades étnicas.

Fuente: Diez de San Miguel (1964: 64-66).

Cuadro 4
Reforma de 1574 en las cuotas del turno a Potosí.

| | Pueblos | | | <i>Hanasaya</i> | | | <i>Hurinsaya</i> | | | Ayan- cas |
|----------|---------|-----|-----|-----------------|-----|-----|------------------|-----|-----|--------------|
| | (a) | (b) | (c) | (a) | (b) | (c) | (a) | (b) | (c) | (b) |
| Chucuito | 164 | 187 | +23 | 82 | 103 | + 2 | 82 | 103 | +21 | |
| Acora | 154 | 141 | -13 | 78 | 81 | -16 | 78 | 81 | + 3 | |
| Pomata | 190 | 144 | -46 | 106 | 83 | -23 | 106 | 83 | -23 | |
| Cepita | 124 | 108 | -16 | 70 | 64 | -10 | 70 | 64 | - 6 | |
| Hilave | 92 | 130 | +38 | | 67 | | | 67 | | |
| Juli | 210 | 194 | -16 | | 91 | | | 91 | | 45 |
| Yunguyo | 66 | 96 | +30 | | 42 | | | 42 | | |

(a) cuotas que regían por el quipu censal inca; (b) nuevas cuotas asignadas por el padrón colonial; (c) efectivos a agregar o disminuir por las nuevas cuotas.

Fuente: AGI, Contaduría 1787.

Juli. Pero otras reformas establecidas por los visitadores en el tributo del señorío fueron contrarias a la opinión mayoritaria de la asamblea. El caso más relevante lo constituyó la introducción de una tasa per cápita.

Ya advertimos cómo la mayoría de la asamblea india, ante la propuesta de repartir el tributo según las diferencias “económicas” existentes entre ellos, optó por mantener la costumbre de la contribución igualitaria sin distinguir entre “ricos” y “pobres”. Los visitadores, sin embargo, impusieron a los “hombres ricos en ganado” una tasa especial de 5,000 pesos ensayados. Aunque este valor apenas representaba el 6.25% del tributo global, establecer una tasa diferencial per cápita suponía una grave contradicción a los fueros andinos. Quizás por ello el señorío de Chucuito, como se verá más adelante, opuso una “exitosa” resistencia a semejante ruptura.

Debió haber alguna fuerte motivación en los visitadores para consumir esta clase de reforma.²⁸ A diferencia de Iñigo Ortiz de Zúñiga, quien en 1567 se abstuvo de ahondar las averiguaciones sobre los “hombres ricos en ganado”, los visitadores de 1572-1574 presionaron a los jefes lupacas para obtener esa información y además, por desconfianza a tales declaraciones, “mandaron algunos caciques e indios que podían tener inteligencia de los dichos indios ricos que hubiese en cada pueblo y de la cantidad de hacienda que tenía cada uno les trajesen memoriales dellos”. No conformes con esto, “para verificar bien si eran verdaderos” los memoriales recibidos, enviaron por segunda vez otros indios “a contar los dichos ganados con todo secreto...”.

Aun con la sospecha de que en la información así reunida pudieran persistir gruesas fallas por los encubrimientos,²⁹ los visitadores formaron un padrón de los “mil indios ricos que se ha podido verificar que hay en esta dicha provincia hasta ahora”, para gravarlos con una tasa especial de 5,000 pesos ensayados. El padrón fue constituido con los poseedores de 50 cabezas de ganado o más, dejando fuera del mismo a quienes tuvieran menos. A efectos de la distribución de la tasa hubo dos clases de operaciones. En primer término y a semejanza con las normas andinas, la tasa global se dividió entre las parcialidades de cada pueblo; para ello se fi-

28 La modalidad del tributo per cápita constituía un anhelo del régimen colonial. Ya en una cédula de 1552, dirigida a la audiencia de Lima, se presionaba por su institución: en las encomiendas “no se tasó por menudo lo que cada indio había de dar, sino solamente se dijo tal cacique y sus indios darán tanto tributo”, y porque “los caciques siempre echan la carga a los que menos pueden, me fue suplicado mandase que se hiciese tasación por menudo, de manera que el indio rico pague y tributase como rico y el pobre, como pobre...” (Konetzke 1953, I: 302-303). Se debe recordar, asimismo, que Toledo recibió de la Junta Magna el encargo de imponer el tributo per cápita.

29 Los visitadores dejaron constancia de “la poca claridad y certificación” lograda debido al escaso tiempo que duró la visita; igualmente, de su convencimiento acerca de un “concierto y trato entre los caciques e indios que no manifestasen en los padrones y declaración de sus haciendas más de la décima parte de su ganado...”. Cabe destacar, por otra parte, la amplitud de la información obtenida: además de los indios con 50 y más cabezas de ganado, registraba “otra mucha cantidad que tienen de cincuenta cabezas por abajo porque éstos son casi todos los que hay en la dicha provincia como consta por los padrones de ella excepto algunos pocos uros que tienen muy poco o ningún ganado”. Véase Espinoza Soriano (1964: 362-63). Sobre la última referencia recuérdese que los *curacas* aimaras declaran terminantemente en la visita de 1567 que “los uros no tienen ganado” (Diez de San Miguel 1964: 112).

guró que los “mil indios ricos”, cualquiera fuera la cantidad de cabezas de ganado que poseyeran (50 u 800), pagaban 5 pesos ensayados cada uno. Bajo este presupuesto, la fracción de pesos ensayados que le correspondía enterar a cada parcialidad se determinó multiplicando su número de “hombres ricos” por 5. Pero luego, para el reparto de lo asignado dentro de las parcialidades, se usó un criterio europeo al fijarse una escala ascendente para los aportes personales, situando la cuota inferior en 3 pesos ensayados por 50/100 cabezas, “creciendo un peso por cada cincuenta cabezas más”. Al mezclar pautas diferentes, la tabla de gravámenes promulgada por los visitadores contuvo un notorio desarreglo: siendo la tasa global y las porciones asignadas a las parcialidades unos valores fijos, esto dificultó aplicar en forma estricta la escala de las cuotas personales de tal modo que, según las parcialidades, cuotas menores o —sobre todo— más altas que las estipuladas por la escala susodicha recaían sobre algunos de los llamados “indios ricos”. Los visitadores, además, aumentaron el desorden al disponer que la fracción superior de los mil indios “ricos” —esto es, aquellos cuya cuota personal era de 5 o más pesos (por poseer 150 a 200 o más cabezas de ganado)— fuera reservada de la contribución al turno de Potosí, y al abrir esta exención a los “ricos” con menos ganado/cuota personal que “quisieren pagar la cantidad de los dichos cinco pesos y ser reservados de ir al dicho asiento de Potosí”. La confusa situación provocada por esta tasa tan puesta a los fueros andinos se complicó aún más cuando, apenas promulgada la tabla de gravámenes y sin duda por las denuncias de los incluidos en el padrón de los mil, se “descubrieron” en toda la provincia otros 258 “hombres ricos” con 23,435 cabezas de ganado (91 cabezas de ganado en promedio). El cuadro 5 reúne todos los datos cuantitativos conocidos sobre esta tasa per cápita.

En la cuestión del “ganado de comunidad”, los visitadores actuaron asimismo contra la opinión mayoritaria de la asamblea al establecer, en su provisión de abril de 1574, “que el fruto y aprovechamiento... se reparta y divida entre todos igualmente, y... también la guarda y custodia del dicho ganado sea y se reparta por todo el común y pastos de esta dicha provincia”. Justificaron esta medida reiterando los argumentos siguientes: 1) todo ese ganado había sido del Inca; 2) bajo la forma actual, donde imperaba una posesión desigual del “ganado de comunidad” por parte de los siete pueblos de la provincia, no sería posible señalar un tributo general de ropa, equivalente para todos, pues a los “que no tienen abundancia” del mismo “no se podría echar tanta ropa de tasa pues no se les podría dar la lana para ella, y habría de imponerse más cantidad a los que tienen abundancia del y por consiguiente más tributo por tener más ganado y haciendas”.³⁰

Antes de esta orden y a propósito del tributo, los visitadores obtuvieron algunos datos específicos sobre el “ganado de comunidad”. En toda la provincia registraron —otra vez con la convicción de un enorme ocultamiento— 60,341 cabezas

30 En verdad, esta decisión ya había sido anticipada en los apuntamientos de 1572 dados por Toledo a los visitadores, al indicar que “para la cantidad de ropa que han de hacer [de tributo] se les diese la lana necesaria del ganado de comunidad que hay en esta provincia”. Los visitadores siempre se atuvieron a esta instrucción, como lo prueba claramente el parecer que enviaron al virrey Toledo unos quince meses antes de efectuarse la asamblea india: véase Pease (1970 b: 43-44 y 46).

Cuadro 5
Estadísticas de la tasa per cápita con valor de 5000 pesos ensayados

| PUEBLOS | HANANSAYA | | | | | HURINSAYA | | | | | AYANCAS | | | | |
|----------|-----------|-----|-----|-------|-----|-----------|-----|-----|-------|-----|---------|-----|-----|-------|-----|
| | (a) | (b) | (c) | (d) | (e) | (a) | (b) | (c) | (d) | (e) | (a) | (b) | (c) | (d) | (e) |
| CHUCUITO | 55 | 32 | 17 | 13847 | 275 | 120 | 31 | 31 | 16552 | 600 | | | | | |
| → | 60 | | | 3720 | | 8 | | | 423 | | | | | | |
| ACORA | 99 | 19 | 19 | 11016 | 500 | 54 | 11 | 11 | 7109 | 270 | | | | | |
| → | 3 | | | 150 | | 17 | | | 941 | | | | | | |
| HILAVE | 52 | 8 | 17 | 5536 | 260 | 75 | 19 | 19 | 10346 | 375 | | | | | |
| → | 5 | | | 252 | | 50 | | | 3493 | | | | | | |
| JULI | 120 | 16 | 31 | 12343 | 670 | 72 | 9 | 26 | 7143 | 360 | 73 | 42 | 21 | 13315 | 365 |
| → | 0 | | | 0 | | 13 | | | 590 | | 125 | | | 8436 | |
| POMATA | 106 | 30 | 30 | 15248 | 530 | 52 | 6 | 17 | 4662 | 260 | | | | | |
| → | 22 | | | 1130 | | 1 | | | 50 | | | | | | |
| YUNGUYO | 2 | 1 | 1 | 306 | 10 | 13 | 0 | 13 | 745 | 65 | | | | | |
| → | 2 | | | 180 | | 0 | | | 0 | | | | | | |
| CEPITA | 80 | 24 | 25 | 12174 | 400 | 12 | 0 | 4 | 962 | 60 | | | | | |
| → | 68 | | | 3618 | | 9 | | | 452 | | | | | | |

(a) total de poseedores de 50 o más cabezas de ganado

(b) poseedores de 150/200 o más cabezas de ganado

(c) poseedores que deben pagar una cuota personal de 5 o más pesos ensayados

(d) total de cabezas de ganado que posee el grupo (a)

(e) cuota en pesos ensayados asignada a la parcialidad

(→) poseedores de 50 o más cabezas de ganado descubiertos después de promulgado el padrón y tabla de gravámenes de los "mil indios ricos"

Fuentes: Espinoza Soriano (1964).

entre los “que llaman paco y lanudo” y carneros grandes, “que éste no se trasquila ni la lana del suele ser de provecho”, pero era de mayor utilidad “que el otro” para el transporte de carga. Tuvieron en cuenta, además, ser “cosa averiguada entre los indios que por lo menos multiplica este ganado en cada un año de tres partes las dos”, y que la trasquila de los pacos debía hacerse cada tres años para que su lana “se pueda hilar y tejer, y no lo siendo, no es de útil ni [de] provecho por no se poder hilar y la que se hila se quiebra toda y ni tiene la blandura y fineza que se ha de tener para que la ropa que de ella se hiciese sea buena”. Por una parte, con base en estos datos, en 1574 ordenaron vender mil carneros a un precio mínimo supuesto de 2 pesos ensayados por cabeza. Y al deducir que el stock crecería velozmente “con la buena guardia y custodia que de aquí adelante habrá en el dicho ganado y en mandar poner Su excelencia persona que lo tenga a cargo y por cuenta”, estimaron para lo venidero ventas anuales de 6,000 carneros, “con los cuales se podrá pagar buena parte” de la tasa principal de 80,000 pesos ensayados.³¹

Para los visitadores, sin embargo, la principal función del “ganado de comunidad” en esos momentos residía en la producción de lana para el tributo textil. Ya en este punto, lo primero a subrayar en su reglamento es el uso de la figuración simbólica: (como en el tiempo antiguo) la lana para tejer esa ropa “se las da Su Majestad... por el derecho que tiene a ser suyo el dicho ganado”. Asimismo, la exención de los mitimaes de Moquegua, Sama, Hinchura, Larecaja y de los cocales de Chicanoma y Capinota, pues por lo común otros indios iban a ofrecerles ropa a cambio de sus cultivos de tierra caliente, “y por esto han perdido casi el saberla hacer así de lana como de algodón”. También se relevó a 91 uros que residían en Uchusuma, junto al Desaguadero, “por su incapacidad... porque hasta ahora no saben más que pescar en la laguna y comer las raíces de la totora que en ella se cría...”.³²

Descontados estos grupos y los reservados de todo tributo, los visitadores impusieron a los 15,646 indios restantes una tasa de 7,823 piezas de ropa a entregar en la villa de Potosí, a razón de media pieza por cada efectivo; al precio calculado de 3 pesos la pieza, el gravamen textil (23,469 pesos ensayados) representaba en la tasa global un valor (29.3%) similar al generado por la mita de Potosí (30%). Conviene entonces revisar las demás medidas tomadas por los visitadores para alcanzar (y justificar) tan alto tributo en ropa.

Tenían claro que el enorme grupo obligado a la tasa textil incluía “mucha cantidad de indios” que estaban huidos de la provincia, “y viven en diversas partes y repartimientos de este reino donde ni se les podrá dar la dicha lana para hacer la dicha ropa ni ellos hacerla” y, por lo tanto, la tasa en ropa en realidad sólo “se puede imponer... a los que actualmente viven y residen en esta dicha provincia y repartimientos comarcanos a ella”. Sin embargo, aducen, “por evitar confusión... se les

31 Esto es, aminorando o suplantando algunos de los rubros que componían dicho principal. Aquí hubo un cambio de posición: en el parecer previo elevado al virrey Toledo, los visitadores habían sugerido integrar en la conformación de la tasa global la suma de 24,000 pesos ensayados procedidos de la saca anual de 4,000 carneros y 4,000 pacos, calculando en 3 pesos el precio de venta de cada animal. Véase Pease (1970b: 44).

32 Los visitadores mandaron reducir este pequeño grupo al pueblo de Zepita, encargando a sus autoridades darles chácaras y cuidar “que las siembren y beneficien...”.

repartirá a todos la dicha ropa...”. Y es después de adoptar este criterio amplificador que los visitadores resuelven el problema de los ausentes en partes distantes: “han de pagar cada uno, en lugar de la dicha media pieza de ropa, peso y medio de la dicha plata ensayada y no se les ha de dar dicha lana...”. Los visitadores agregaron otro gran factor perturbador al otorgar a los indios residentes en la provincia y repartimientos cercanos, la opción de conmutar la media pieza de ropa pagando igualmente un peso y medio ensayado. Dejaron así a los *mallkus* y *curacas* dos aflictivas responsabilidades: 1) cobrar de los ausentes-huidos la plata correspondiente al tributo textil; 2) entregar todos los años 7,823 piezas de ropa en la caja real de Potosí. Con la conmutación a plata otorgada por los visitadores, ello sólo les era factible “pidiendo” o forzando a las unidades domésticas de la provincia a tejer ropa por encima de la requerida por el tributo y sus propias necesidades familiares.

Los visitadores recurrieron a otras astucias para subir la tasa textil al máximo. Por una parte, omitir *en este rubro específico* la antigua costumbre de relevar o “pedir” a los uros muy poco tributo en comparación con los aimaras, cuya continuidad incluso había sido aprobada por la reciente asamblea de Juli. Arguyeron que en esta rama “no se hace distinción del aymara al uro... por saber los uros hacer también y mejor la ropa que los aymaras...”. Por la otra, habiendo ya antes contradicho las normas andinas al contar entre los tributarios a los mozos por casar, perjudicaron aún más a este grupo al no exonerarlos del tributo en ropa, siendo el tejido trabajo exclusivo de las mujeres; vale citar el razonamiento de los visitadores:

“no se hace distinción del mozo al casado porque... el mozo de ordinario tiene mujer aunque no propia, y para con esta ocasión animarlos a que la tengan propia y no estén en ofensa de Dios, demás de tener muchos madres y hermanas que se la hagan, y que podfan con plata excusarse de dar la dicha ropa”.

Faltaría por último recalcar un problema ciertamente importante: la presión del gravamen textil sobre el calendario de trabajo del tributario, o mejor dicho de toda su unidad familiar. Para los visitadores esto carecía de interés, o en todo caso parecen minimizarla en las dos alusiones con que justifican el gravamen: se le puede imponer a cada tributario “media pieza de ropa de tasa porque generalmente todos los indios de esta provincia saben hacer la dicha ropa, los hombres hilarla queriendo, y las mujeres tejiendo”; “queriendo trabajar en hacer la dicha ropa pueden hacer la media pieza de ropa una india en mes y medio poco más o menos”.³³

La imposición en plata

Considerando los componentes de la tasa global de Chucuito según sus expresiones monetarias, el valor más alto —por encima del tributo en mita y en ropa— correspondió a un gravamen directo en plata: 28,142 pesos y medio de plata ensayada, el 35.2% de la tasa global. Trataré de exponer en forma clara las laberínticas provisiones dictadas por los visitadores en este gravamen.

33 Con datos de la visita de Huánuco de 1562, se analiza en Assadourian (1974) la participación del equipo familiar de trabajo y el tiempo que demanda la producción de la ropa del tributo, así como la forma en que los pueblos realizan las piezas correspondientes a los indios “ausentes”.

La contribución asignada a cada uno de los 706 mitimaes “tributarios” de Moquegua, Sama, Hinchura y Larecaja fue de dos pesos y medio, y de cinco a los 84 de Chicanoma y Capinota. La diferencia se explica: mientras los primeros debían dar además harina, para los indios de la coca este pago de cinco pesos constituía su único aporte a la tasa global del señorío.³⁴

Respecto a los tributarios empadronados en la “provincia”, quedaron exonerados de contribuir los mil indios “ricos en ganado” más aquellos efectivos (1,100) a quienes les tocara el turno anual a Potosí, pero todos los “ausentes” en los repartimientos comarcanos o en partes más distantes quedaron sujetos al pago. Por consiguiente, para este gravamen la base tributaria de la “provincia” se fijaba en 14,646 indios, divididos en 10,683 aimaras y 3,963 uros.³⁵ Y para su distribución los visitantes ahora *sí* admitieron la antigua costumbre refrendada por la asamblea de Juli del tributo diferencial entre ambos grupos: mientras los aimaras fueron gravados con 1 peso y 7 tomines ensayados, a los uros se les impuso “un tercio menos que es a diez tomines de la dicha plata”. En esta regla general se hizo la salvedad de que los 569 uros de Zepita y Yunguyo pagaran la misma tasa que los aimaras.³⁶ También que los 91 uros de Uchusuma junto al Desaguadero, mandados reducir a Zepita, contribuyeran con medio peso pese a “su incapacidad”, pues lo “podían ganar en traer leña y hierba al tambo y en vender algún pescado a los pasajeros y a otras personas, y en rescatar con el dicho pescado y totora alguna comida de los indios que la cogen como lo hacen los demás uros de esta provincia, y venderla para pagar la dicha tasa”.

El maíz de los valles

La nueva tasa de Chucuito se complementó con 706 fanegas de maíz. Supongo fue con la intención de revestir otra vez la tasa colonial —como en el caso del ganado de comunidad/lana/ropa— con aquellas prácticas del gobierno antiguo tan

34 De los cien pesos a enterar por los 20 mitimaes de Chicanoma sólo se contabilizaron 80 para la tasa global; los veinte restantes debían ingresar a la caja real de La Paz para el salario del sacerdote que los doctrinara. Aunque los 64 indios de Capinota estaban empadronados en las parcialidades de la “provincia”, en comparación su tasa de cinco pesos era más alta, “por la mayor comodidad que tienen allí de poder ganar y pagar mejor su tasa que los de esta provincia...”.

35 Dentro de este conjunto los visitantes consideraron de manera especial a 400 indios “huidos de esta dicha provincia” que se hallaban en Potosí y otras partes de Charcas. Por haber interrogado Gutiérrez Flores a “algunos” de ellos sobre qué tasa ofrecían pagar en caso de regresar a Chucuito, los visitantes entrevieron la posibilidad (les “ha parecido”) de asignarles una contribución en plata algo mayor. Tuvieron la precaución, sin embargo, de no sumar esta presunta “demasia para cumplimiento de la tasa principal, porque puede ser poca o mucha y no puede haber fijeza en ella por la variedad y mudanza de los dichos indios...”.

36 “... paguen igualmente como los aimaras por ser muy semejantes a ellos y en parte de más inteligencia para poder ganar y adquirir de comer y su tasa por tener ganados y abundancia de chácaras, y el aprovechamiento de la laguna con que se sustentan y ganan de comer en los años estériles y faltos de comida. Y rescatan con la pesquería y totora la comida, lana y ropa que han menester, y venden a plata cuando se ofrece y están en costumbre de ir a Potosí y ganan su tasa como los demás aimaras. Y se ofrecieron los de Cepita a los dichos señores visitantes que pagarían cinco pesos de tasa en cada un año”.

preciadas aún por los indios (“redistribución” o “generosidad” del Inca). Este interés aparece esbozado muy claramente en el memorial de los visitantes previo a la promulgación de la tasa. Para aliviar los efectos que los frecuentes años de mala cosecha tenían en la provincia, dicen allí,

“se podría dar traza que en los valles de Moquegua y Sama... donde hay tierras... y se da mucho maíz y otras comidas, se hiciesen chacaras de común y se trajese el fruto de ellas en el ganado de la comunidad a esta provincia y el corregidor lo hiciese repartir por los pobres los años estériles, y cuando hubiese sobra de comida de la que produciere esta provincia se pusiere en depósito como en tiempos del Inca para el remedio de los pobres”.

Y ante posibles objeciones a esta radical propuesta (“si pareciere ser inconveniente que fuesen los indios de esta provincia a hacer las dichas chacaras”), sugieren otra vinculada directamente a la tasa colonial: los mitimaes de esos “valles, que tributan juntamente con esta dicha provincia, fuesen obligados solamente a hacer las dichas chacaras en lugar de tributo, y los de esta provincia a traer el fruto... para el dicho efecto” de repartir maíz a los “pobres”. Resulta llamativo cómo los visitantes evocaban el tiempo anterior para convalidar esta proposición:

“los indios que están en la costa los puso el Inca de esta provincia por mitimaes para el dicho efecto, y consta por las averiguaciones que hemos hecho la mucha suma de comida que beneficiaban los dichos indios mitimaes para toda esta provincia en tiempo del dicho Inca y ponía en los depósitos...” (Pease 1970b: 45).

Pero por cierto, la imaginada muestra de “generosidad” por parte del gobierno europeo apenas apareció en la tasa ya que, en vez de un tributo exclusivo en maíz, se optó más bien por imponer a los indios de la costa el pago de dos pesos y medio de plata ensayada, con lo cual forzosamente se minimizó el aporte en “comida”. En concreto, a razón de una fanega por mitimae y descontando los 14 reservados de toda tasa, esta contribución de los valles se fijó en 706 fanegas de maíz: Moquegua 297, Sama 328, Hinchura 11 y Larecaja 70. De este total, un 11% (78 fanegas) quedaría en los mismos valles “para los pobres y enfermos que hubiese” en ellos, mientras que las 628 fanegas restantes serían para el consumo de los “hospitales y pobres” de la provincia. Señalo, por último, que a efectos de la contabilidad de todas las contribuciones, cada fanega de maíz se valoró en peso y medio ensayado, pero la suma monetaria resultante no fue integrada por los visitantes a la “gruesa” o principal de los ochenta mil pesos ensayados de tasa, sino a las “demás” de ella.

Los arreglos de la tasa

Las cifras presentadas sobre la tasa dada a Chucuito en 1574 proceden de un expediente original de la llamada “visita general” del virrey Toledo. Sin embargo, hacia 1582-83, en una compilación oficial de las tasaciones de la “visita general”, se anotan para Chucuito varias cifras en extremo discrepantes con las de nuestro documento. Así por ejemplo, serían 2,200 los efectivos que conformaban el turno anual a Potosí en vez de 1,100; el tributo textil no estaría compuesto por 7,823 piezas de ropa a tres pesos ensayados cada una sino por 2,367 piezas a dos pesos en-

sayados; no aparece la tasa per cápita de los mil hombres “ricos en ganado”, etc. (véase Cook, ed., 1975: 78-81).

Un expediente tramitado en Potosí hacia 1598-1600, originado por los reclamos de don Carlos Visa, curaca de Acora y capitán de la mita de Chucuito, contra el perjuicio que la tasa y mita de Toledo causaba y había causado al señorío, contiene datos con respecto a estas discrepancias. Aunque no permitan aclarar debidamente el problema, sí resultan de cierta importancia pues indican —dentro del siempre tenso proceso de las tasaciones de la “visita general”— la posibilidad de negociaciones (“arreglos”) entre el virrey Toledo y las jefaturas étnicas.

Según don Carlos Visa, en una primera tasa (es la de 1574) Toledo les impuso una mita a Potosí de 1,100 efectivos, “con ánimo y pretensión de enriquecerlos y ayudarlos y esto con sólo dejarles las dos tercias partes libres para que, mientras les cabía sus mitas, se mingasen y ocupasen en sus granjerías y aprovechamientos... para que bastantemente tuviesen para la mucha tasa que les había impuesto y cargado...”. Efectivamente, en correspondencia con el bien intencionado propósito del virrey, los indios de Chucuito “que entonces” iban a Potosí “enriquecieron y ganaron mucho dinero” por guardarse en la mita ese orden de los dos tercios de huelga. “Lo cual les causó notable daño” porque Toledo, vista

“esta buena comodidad y que esta villa en aquella ocasión estaba próspera y rica, pareciéndole que hacia bien a los indios de la dicha provincia, *mandó por segunda tasa y orden...* venir a esta villa otros mil y cien indios más y que por todos fuesen dos mil y doscientos con la misma orden de que un tercio de los dos mil anduviese de mita y que los dos holgasen... Y con esta nueva orden los dichos mis partes pasaron y vinieron, persuadidos del dicho virrey y engañados con el buen suceso que al principio tuvieron [en Potosí]”.³⁷

Junto a tal versión oportunista del primer tiempo de la mita, el expediente incluye una copia del documento al cual hace referencia don Carlos Visa: la segunda tasa de Chucuito, expedida el 30 de septiembre de 1578.³⁸ Según sus considerandos, Toledo revisó la tasa de 1574 por tres razones principales: 1) aunque incluso iban indios de esa provincia a Potosí libremente “por la mucha ganancia y aprovechamiento” que allí tenían, los del turno de la mita no enteraban por completo ni en los plazos señalados (“ni tan bien como antes solían pagar los dichos cuarenta pesos” corrientes) a los 24 pesos ensayados de la tasa; 2) en caso de aumentar el turno a 2,200 efectivos y mantener la obligación de enterar sólo 24,000 ensayados en la caja real, los mitayos “saldrían a razón de trece pesos y seis tomines, que estos los pagarían con más facilidad y ganarían en menos tiempo y que les quedaría a ellos

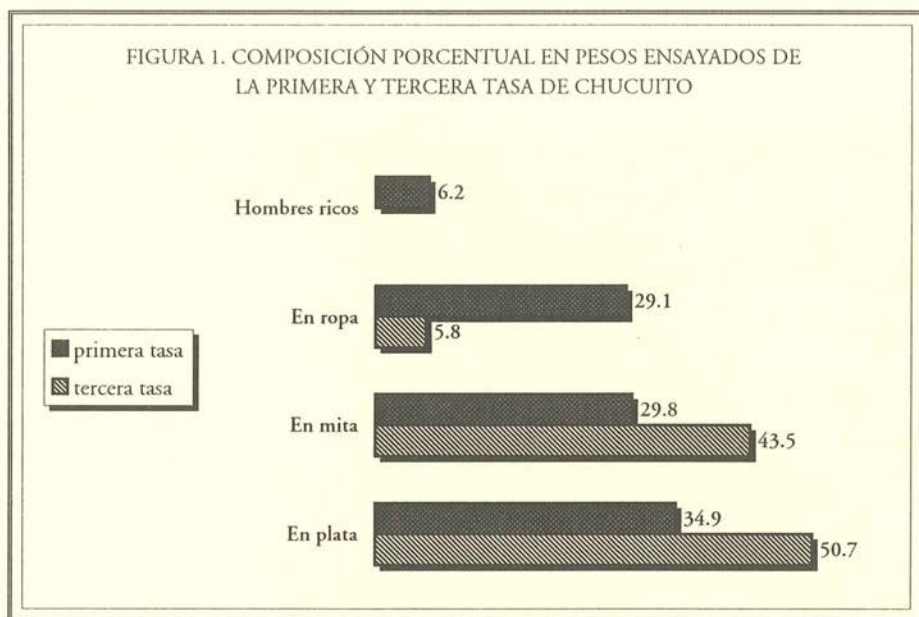
37 “...el cual notoriamente se ha trocado ahora de presente y de muchos años a esta parte en dos cosas: la una, en la gran baja que los metales han dado y en la poca ley que tienen, y en que no son bien recompensados en su trabajo por ser mucha más la costa y gasto que ponen de su casa y haciendas que no la ganancia que tienen ni adquieren por jornal y tareas y ser la tierra costosa y cara y valer de continuo los mantenimientos caros y a precios excesivos...”. Como estas condiciones afectaban a toda la mita de Potosí, don Carlos Visa resalta el error cometido por Chucuito de doblar la suya: mientras las demás provincias sujetas acuden con el 13% de sus tributarios, ellos lo hacen “con más de veinte por ciento...” (AGI, Charcas 80, fols. 1v-4).

38 *Ibid.*, fols. 91-99 v.

más aprovechamiento y ganancia que traer a sus casas”; 3) “atento a lo susodicho y que por parte del protector de la dicha provincia se me ha pedido lo mandase proveer así por estar bien a los dichos indios *y que ellos lo quieren y piden*, acordé de dar y di...”.

Con relación a la primera tasa toledana de 1574, la segunda de 1578 se limita a elevar el turno anual a Potosí de 1,100 a 2,200, y a reducir la contribución de cada uno de sus efectivos de 24 a 14 pesos y 1 tomín ensayados. Las demás variaciones en la tasa global de Chucuito (80,000 pesos ensayados) son simples ajustes derivados del engrosamiento de la mita: cuando les tocaba el turno anual, los 1,100 efectivos más dejaban de pagar en la provincia la imposición en plata (2,062 pesos y medio ensayados en total) y el gravamen textil (550 piezas de ropa en total). Ahora bien, como esta segunda tasa también discrepa bastante con la apuntada en la compilación oficial de las tasaciones de la “visita general”, parecería indudable que Toledo acordó una *tercera tasa* en 1579 o 1580.³⁹ Compararé la primera y tercera tasas de Chucuito para sugerir las posibles lógicas desplegadas en los “arreglos” entre el gobierno colonial y la jefatura del señorío.

FIGURA 1. COMPOSICIÓN PORCENTUAL EN PESOS ENSAYADOS DE LA PRIMERA Y TERCERA TASA DE CHUCUITO



Fuentes: AGI, Contaduría 1787; Cook 1975: 79-81.

39 Dicha compilación oficial adjudica esta tercera tasa a Toledo, pues afirma: “Los dichos indios tributarios [de Chucuito] dan y pagan de tributo en cada un año por tasa del virrey don Francisco de Toledo... los cuales pagan en esta manera...” (Cook, ed., 1975: 79). Pero desconozco el documento original de la tercera tasa y ello origina alguna duda; los datos precisos al respecto se podrían encontrar en un expediente del AGI titulado “1581-83. Parecer que emitieron Luis Osorio de Quiñónez y Juan Ramírez Zegarra, de la visita que hicieron a la Provincia de Chucuito, por orden del Virrey Martín Enríquez de Almansa”, citado por Pease (1973c: 102).

Pese a los cambios en su composición, la tasa del señorío se mantuvo en 80,000 pesos ensayados. Estaría siempre claro —aun cuando nunca se encuentre una declaración explícita— que los desmesurados valores globales impuestos a todos los repartimientos durante la “visita general” no eran materia de negociación para el virrey Toledo; enviado al Perú con la orden de sacar la mayor cantidad posible de plata, él estaba cumpliendo fielmente su misión. Por otra parte, se ha logrado advertir que fue el mismo señorío de Chucuito quien solicitó duplicar su mita a Potosí de 1,100 a 2,200 efectivos.

La petición india no tiene nada de “raro”. Responde, como se asevera en los citados considerandos de la segunda tasa, a que con sus jornales de *mitayo* y de *mingas*, parte de los efectivos de la mita del señorío —se entiende, los “pobres” cuyos recursos no les permitían llevar demasiado ganado a Potosí— no lograban conseguir durante el año el excedente de 24 pesos ensayados exigido por la tasa. Y es que las alocuciones de Toledo, de favorecer a los indios con la mita por los aprovechamientos y ganancias que tenían en Potosí, eran meras argucias; en realidad, para ellos, la “riqueza” de Potosí ya había desaparecido hacia 1569-70 con la escasez de los minerales de alta ley aptos para su fundición en las *guairas*. En consecuencia, ante la crisis de sus indios “pobres” en Potosí y sabiendo que Toledo jamás consentiría una reducción en el valor de la tasa global, la jefatura de Chucuito le propuso el remedio a su parecer más factible: doblar el número de mitayos para así reducir su contribución de 24 a 13 o 14 pesos ensayados. A fin de entender más justamente esta posición, retomo la reunión del señorío realizada a finales de marzo de 1574: al tratar el monto de la suma anual a enterar por los mitayos, fue opinión unánime de la asamblea que 40 pesos corrientes (20 pesos ensayados a una conversión del 50%) “era mucha paga”. Podrían cumplir quienes llevaran suficientes cabezas de ganado para vender o trajinar, pero sería muy dificultoso para los indios sin ganado (“que eran muchos”) porque, no siéndoles ya posible *guairar*, “reciben poco provecho” de los jornales en ingenios y minas. Conforme a esta posición, en la asamblea se dieron pareceres tendientes a ubicar la contribución de los mitayos entre 25-30 pesos corrientes, o sea, la misma conversión del 50%, de 12 y medio a 15 pesos ensayados.

El virrey Toledo recién admitió la “razón” india cuatro años después, en la segunda tasa expedida en 1578, donde fijó la contribución de los mitayos en 14 pesos y 1 tomín ensayados. Pero queda el problema mayor: ¿por qué Toledo [si no el virrey Martín Enríquez] tuvo que dictar al poco tiempo una tercera tasa con sustantivas variaciones en su composición respecto a las anteriores? La explicación más plausible sería la siguiente. El ofrecimiento de Chucuito de doblar los efectivos del turno a Potosí formaría parte de un conjunto amplio de cambios reclamados por el señorío para atenuar los efectos más lesivos de la primera tasa (1574), y de todos esos puntos Toledo escogió el único afín y conveniente a su programa de gobierno: el engrosamiento de la mita minera. Conocida la segunda tasa de 1578, se puede imaginar la airada reacción india ante el corregidor de la provincia y el de Potosí, el protector de naturales, los oidores de la audiencia de Charcas, etc. También cabe concebir que en los informes de estos funcionarios hubo algún argumento convincente para Toledo, quien transigió por esta vez y expidió otra tasa más conforme a los reclamos de Chucuito.

Por supuesto que la tercera tasa reitera el aumento de efectivos en el turno anual a Potosí, para así hacer más soportable esta penosa carga; nótese, sin embargo, las variaciones tan bruscas en la contribución: los 24 pesos ensayados señalados en la primera tasa son reducidos —por la petición india— a 14 pesos y un tomín en la segunda, para luego ascender en la tercera a 18 (aimaras) y 16 (uros) pesos ensayados, niveles quizás todavía demasiados gravosos para los indios “pobres” del señorío.

El porcentaje del tributo en plata subió en la tercera tasa tanto como el procedente de la mita, por lo cual mantuvo su preponderancia sobre éste (50.7%-43.5%). Para los mitimaes persistía el mismo pago que antes, conservándose igualmente la contribución diferencial entre los aimaras y uros de la provincia, aunque con valores más altos.

Los tributos en mita y en plata cubrían ahora el 94.2% del valor global de la tasa. Este elevadísimo porcentaje permitió realizar otros cambios significativos en la composición de la tasa global de Chucuito. Conforme a la opinión mayoritaria del señorío manifestada en la asamblea de Juli de 1574, el pago de 5,000 pesos ensayados asignado a los “mil hombres ricos en ganado” de la provincia desapareció. La anulación de este tributo per cápita de tipo europeo restauró íntegramente la costumbre andina de la contribución igualitaria sin distinguir entre “pobres” y “ricos”; en el mismo sentido cabe subrayar que ahora, en la tercera tasa, todos los hombres “ricos en ganado” quedaban sujetos al tributo en mita.

Hubo también un descuento drástico en el gravamen textil: las 7,823 piezas de ropa de la primera tasa bajaron en la tercera a 2,367, magnitud ya no tan distante de las 1,600 piezas que Chucuito entregaba antes de la visita de Toledo (Diez de San Miguel 1964: 272). Sin duda el señorío solicitó dicha disminución, pero no estaría claro si fue por varias causas o por alguna en particular. Por ejemplo, hilar y tejer la media pieza de ropa que la primera tasa fijaba a cada tributario debía alterar seriamente el calendario de actividades de su equipo familiar de trabajo. Esta razón admite incluso un agregado: si los jóvenes solteros en edad de tributar carecían de apoyo familiar femenino para tejer la media pieza de ropa, toda la carga textil atribuida a ellos debía recaer forzosamente sobre las casas de viudas, viejas y tributarios casados. Por otra parte parece evidente, y tiene vinculaciones con el factor anterior, que las elevadas cantidades de lana y energía femenina a emplear en la producción de las 7,823 piezas señaladas en la primera tasa (¡6,223 más de las que se solía tributar!) agotaban absolutamente la comprobada capacidad de Chucuito de generar grandes volúmenes de ropa para los comerciantes españoles, lo cual significaba la cancelación de un importante ingreso monetario para el señorío. Por último, cabe recordar el áspero conflicto planteado en la asamblea de 1574, al intentar los visitadores suprimir la desigual posesión de “ganado de comunidad” entre los siete pueblos de la provincia —incluso entre sus parcialidades—, para así crear un “fondo común” de lana que permitiera sustentar un enorme tributo en ropa que fuera equivalente para todos los indios de la provincia. Al reducir la tercera tasa el gravamen textil a un nivel cercano al imperante antes de la visita de Toledo, esa desigualdad en el “ganado de comunidad” entre pueblos-parcialidades podía seguir subsistiendo.

De cualquier modo, aunque Chucuito lograra un "arreglo" en la tasa al parecer más conforme con sus costumbres y rasgos internos, igual sufrió el mismo proceso de crisis y descomposición que los demás señoríos. Finalizo entonces este ensayo con una conclusión general. No está mal enfatizar los componentes quizás más desgastantes de las tasas dadas por Toledo, como la mita a Potosí o su elevada "monetización", pero ello produce un grave error analítico cuando se dejan de considerar dentro del contexto mayor que sin duda constituye el verdadero factor dislocante de las tasas: la magnitud ("cantidad") de sus valores monetarios globales. Si estos valores se convierten y se miden en energía o fuerza de trabajo, aparece en todo su crudeza y dramatismo la "razón" esencial por la cual ningún señorío andino pudo solucionar la crisis creada por la política tributaria del virrey Toledo.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Cook, ed. 1975.
Diez de San Miguel 1964.
Espinoza Soriano 1964.
Konetzke, ed. 1953, I.
Ortiz de Zúñiga 1967-72, I.
Pease G.Y. 1970b.
Polo de Ondegardo 1872, 1940.
Santillán 1968.
Solórzano y Pereyra 1972.

Fuentes secundarias

- Assadourian 1974, 1979, 1988, 1989, 1998.
Murra 1970, 1975a, 1975c.
Pease G.Y. 1970a, 1970b, 1973c, 1990b.
Ramos 1986.

Las visitas de Chucuito en el siglo XVI: en torno a la *visita secreta*

Introducción

Chucuito fue materia de una de las investigaciones juveniles de Franklin Pease (1970a, 1973c) y objeto de conversaciones durante el desarrollo temprano de las mías (Noejovich 1983). Esa fue la motivación para la elección del tema. Durante estos años siempre compartimos la inquietud de ampliar el análisis de la documentación existente de este repartimiento real, que nunca estuvo a cargo de encomendero alguno.

Este trabajo gira en torno a la investigación antes citada, comparando algunos aspectos referidos principalmente al tributo y a la población, con otras fuentes: la visita de Garcí Diez de San Miguel (1964 [1567]), la de Toledo para la provincia de Chucuito (AGN, Buenos Aires, S. IX.17-2-5;¹ Julien et al., eds., 1993); el libro general de la visita del virrey Toledo de 1570-75 (Romero 1924) y la tasa general de la visita de este virrey (Cook, ed., 1975).

La *visita secreta* fue realizada por los mismos visitadores asignados a la provincia de Chucuito, fray Pedro Gutiérrez Flores y Juan Ramírez Zegarra (Pease 1970a).² Se inició en el pueblo de Zepita el 8 de diciembre de 1572 y terminó en febrero de 1573; el primer escribano fue don Luis García, a quien sucedió Juan Gutiérrez Perales. A tenor del documento, el testimonio expedido por el primero finaliza en Juli, en enero de 1573. El traslado, que se fecha finalmente en Potosí el 2 de abril de 1573, corresponde a Juan Gutiérrez Perales. Esta visita consta de cuatro cuadernos, siendo el primero el que contiene la certificación del traslado de los dos primeros. El contenido de los mismos permite clasificar la información como sigue:

- 1 El documento se encuentra en proceso de publicación al momento de escribirse el presente trabajo (febrero de 2001), editado por la Profesora Estela Cristina Salles de la Universidad Nacional de Luján, Argentina, y quien escribe, a través del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y con la colaboración del Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 2 Para la visita general de la provincia de Chucuito también se nombró a don Luis de Tapia y a don Juan Gutiérrez Flores (AGN, fols. 6v-7r; Romero, 1924: 123-24), pero solamente los citados intervienen en la visita secreta.

| Cuaderno | Zona | Contenido |
|------------|---|--|
| Número I | Zepita, Pomata, Yunguyo, Juli y Copacabana ³ | Los escándalos y la conducta licenciosa de los frailes |
| Número II | Pomata, Zepita y Yunguyo | Los malos tratos y las exacciones económicas derivadas de los mismos |
| Número III | La provincia de Chucuito | Recursos: población, ganado y tierras |
| Número IV | La provincia de Chucuito | El parecer de los visitadores |

Si bien el origen de la visita secreta se contrae a la conducta de los frailes, ya denunciada por Garcí Díez de San Miguel (1964 [1567]: 226-37), ello se refleja en los dos primeros cuadernos. Los otros corresponden más bien a una apreciación global que indudablemente sirvió de antecedente a la tasación del repartimiento, y para justificar la expulsión de los dominicos ante la corona.⁴

Los fundamentos de la visita

El problema jurisdiccional y su carácter "secreto"

Los aspectos señalados deben ser vistos como los elementos esenciales de la visita secreta. Las quejas sobre los dominicos eran conocidas (Meiklejohn 1988), pero dentro de la política de institucionalización seguida por el virrey Toledo era importante la fundamentación jurídica de este "desprendimiento" de la visita general. ¿Por qué efectuar una visita secreta? Si bien parte integrante de aquella, ésta tenía ribetes especiales, toda vez que se trataba de un repartimiento "en cabeza de Su Majestad" localizado entre Cuzco y Potosí, un espacio de notable significación económica para los planes virreinales.

La cuestión de la jurisdicción

En lo referente a "lo tocante a la Doctrina y converzion de los indios" (AGN, fols. 16v-19r; también Romero 1924: 135-38), las instrucciones del virrey Toledo para su visita general señalan lo siguiente, entre otros puntos:

"Yten si los religiosos de las órdenes que estan en la doctrina a los demás Sacerdotes no teniendo jurizdizion de los Prelados tienen Cepos o Prisiones para prender a los Yndios, e si han tenido presos en ellos por causa de la Doctrina o por ello les han hecho castigos excesivos, e quitareis los dichos Cepos si los tubieren y ansi mismo os informareis si convendrá que los Sacerdotes de la Doctrina tengan alguna jurisdizion para

3 Includa en la visita secreta aun cuando no correspondía al repartimiento de Chucuito, sino que estaba encomendada a don Diego García de Uillalon.

4 Esta decisión fue tomada por Toledo a raíz de la respuesta que el provincial Alonso de la Cerda dió a su carta del 7 de noviembre de 1572, con anterioridad al inicio de la visita secreta (Meiklejohn 1988: 57; Pease 1970a).

castigar los Yndios lo qual uno y otro hareis juntamente con el dicho [en blanco]⁵ que van con vos" (AGN, fols. 17v-18r).

"Yten si los dichos Sacerdotes y vicitadores de los Prelados han hechado penas pecuniarias a los Yndios por amancevados o otros delitos contra las Cedula y Proviciones de su Magestad y en que cantidades y en que tiempo las han cobrado y en que se han convertido las tales personas" (AGN, fols. 18r)

La preocupación del virrey era obtener evidencias concretas de las prerrogativas que los frailes se adjudicaban para destituir autoridades mediante coacciones y malos tratos. Así, por ejemplo, en el testimonio de los caciques y principales de Pomata, al quejarse de los malos tratos (Cuaderno II) éstos no solamente refieren la obtención de beneficios económicos, sino la sujeción al poder político, el mismo que los frailes pretendían representar y ejercer:

"E quel el dicho fray Francisco de Obiedo a Don Carlos Calisaya segunda persona de la parcialidad de anansaya siendo alcalde deste dicho pueblo *porque dio vara de alguazil a un indio llamado gualpa del pueblo de Batalla sin su licencia* prendio en la plaça delante de todos los indios del dicho pueblo y destos declarantes el día de Pascua de Resurrección abra dos años poco mas o menos [y le dio] muchos coçes y golpes con una piedra en todo el cuerpo como solian hacer los caciques en tiempo del inga y le dexo por muerto y le quebro la vara y quel dicho Don Carlos estarría como un mes algunos días del en la cama que le dolía todo el cuerpo del mal tratamiento que le havia hecho el dicho frai Francisco..." (Pease 1970a: 17; subrayado mío).

En este testimonio vemos el ejercicio de una facultad jurisdiccional por parte del fraile, con el fin de asentar su poder político. Pero en otros casos esto se conectaba con requerimientos materiales, ya fuera de bienes o de servicios. Hay una clara usurpación de funciones, como se aprecia en el caso de fray Hernando de Sena, según el testimonio de los caciques y principales de Pomata:

"...porque no le salieron los indios e caçiques a recibir fuera de este pueblo en proçesion viniendo a visitar a los frailes que residían en esta doctrina llegado que fue a este dicho pueblo prendio en un aposento a Don Martin Chataapava caçique principal de la parcialidad de Urinsaya a don Felipe Copacava alcaldes que a la sazón eran en este dicho pueblo y a don Joan a don Francisco caçiques principales que eran deste pueblo y les dio bofetones y coçes y tiro por los cabellos diziendo que *por que no le avian salido a rezevir pues hera su apo que quiere decir su prior y le trayan bino e carneros como a otros apoes y gallinas...*" (Pease 1970a: 18; subrayado mío).

En este caso no se trataba solamente de una usurpación de funciones, sino "de ser reconocido como apo" y acceder, en mérito a ello, a bienes y servicios en relación a ese "cargo". Pero quien llegó a extremos inusitados fue fray Agustín de Formicedo, cuya conducta analizaremos en detalle más adelante.

El origen y las razones del carácter "secreto"

En la introducción de la visita secreta se señala:

5 La existencia de espacios en blanco, tanto para nombres como para lugares, sugiere que los traslados de las instrucciones fueron hechos con una "plantilla", para completarse en cada caso particular (como si fuese un formulario).

“...dixeron que por quanto por la *pesquisa secreta* que sus mercedes van haziendo en la visita de dicho pueblo,⁶ *comiençan a resultar incidentalmente de las preguntas legas que en ella se hacen conforme a las instrucciones* de Su Excelencia algunos excesos de frayles de la horden de Santo Domingo de los que an tenido a cargo la dotrina de la gente del, y en especial de comunicación que parece han tenido con algunas indias deste pueblo y lo mismo podría ser que oviese en los demas pueblos que visitaren o en algunos dellos lo qual por la *honestidad y decencia de los dichos religiosos y de su horden conviene hazer y escribir con todo recato y secreto* por ende que mandavan y mandaron que lo que sobre este negocio dizen los indios que van declarados en la *pesquisa secreta* de este dicho pueblo y lo que declarasen los demas en los otros pueblos del distrito de su visita en la manera que dicha es *se ponga e asiente en quaderno aparte porque yendo en las dichas visitas con lo demas podría venir a ser público...*” (Pease 1970a: 6; subrayado mío).

Aparentemente, las razones de hacer secreta la visita fueron surgiendo durante el transcurso de la visita general, en la medida que se revelaba la magnitud de la conducta de los dominicos en la zona. Si bien eran conocidas las quejas, y ya Toledo había ordenado a fray Alonso de la Cerda, el provincial de la orden, el 7 de noviembre de 1572 que castigase a los doctrineros con desórdenes de conducta,⁷ los visitantes recién ordenaron “el cuaderno aparte” el 8 de diciembre de 1572, con el propósito de que estas declaraciones no quedaran registradas en el cuerpo central de la visita general.⁸ La motivación de esa decisión era la de preservar institucionalmente a la orden, como se pone de manifiesto en el siguiente texto:

“...*porque no es esta su intención ni agraviar a la dicha horden ni religiosos della sino de guardarle en todo el decoro que se debe* e que ya que los indios declaren algunas cosas que toquen a su honestidad y incidentalmente por la dichas preguntas legas se ponga en quaderno aparte para los efectos dichos y porque siendo dello advertido su prelado los pueda castigar....” (Pease 1970a: 6; subrayado mío).

De esta manera también se procuraba asegurar la privacidad de los indios frente a los prelados, a fin de evitar los normales temores que pudieran tener respecto de las posibles “represalias”. La protección era doble: para los deponentes, en cuanto a su “seguridad”, y para los implicados, en cuanto al prestigio de la orden. Entiendo que se deseaba dejar expedita la jurisdicción eclesiástica para los frailes inculpados. Con esta actitud, la autoridad administrativa era consecuente con el deslinde de funciones jurisdiccionales que comentamos en la sección anterior e imponía, definitivamente, la autoridad de la corona.

La conducta de los dominicos

De los cuadernos I y II, como indicamos en la introducción, podemos separar los testimonios que se refieren a dos aspectos de la visita: la vida licenciosa y la exacción económica.

6 Se refiere a Zepita.

7 Y cuya respuesta originó la expulsión de los dominicos (Meiklejohn 1988: 57).

8 En términos de procedimiento era tratar la cuestión en un “incidente por cuerda separada”.

Los escándalos y la conducta licenciosa de los frailes

El comienzo de los interrogatorios delimita este aspecto:

“En cumplimiento de lo qual yo el presente escrivano doy fee en la pregunta de la dicha pesquissa secreta de que viene a resultar lo suso dicho que se mando poner aquí es la siguiente:

“—Iten declaren el escándalo e mal exemplo ha rezibido ansi de las personas que han residido y residen de hordinario en este pueblo como de pasajeros y otras cualesquier tomándoles sus mujeres e hijas e parientes por la fuerza e contra su voluntad o con ella e usando mal de las unas e de las otras e se les han llevado algunas yndias fuera de este dicho pueblo declaren que personas y como y quando y a donde estan” (Pease 1970: 7).

Hemos resumido sintéticamente los testimonios, indicando testigos, el fraile acusado, el pueblo y (sucintamente) el caso imputado.

Cuadro 1
Escándalos: resumen de testimonios

| Fecha | Pueblo | Acusado | Deponente | Motivo |
|---------|---------|---|-------------------------------|--|
| 12.1572 | Zepita | F. Juan Velázquez F. Juan de Cabrera | Martín Calleseya | Apresado para forzar el acceso con las hijas. |
| 12.1572 | Zepita | F. Juan de Cobeñas | Madalena Hachama ⁹ | Forzada por el cura cuando fue a bautizarse para casarse con un indio, a quien el citado apaleó. Tiene una hija de 4 años y el cura no proporciona sostén. |
| 12.1572 | Pomata | F. Diego de Bargas | Caciques y principales | Amistad con una india, con la cual tiene un hijo de 15/16 años. |
| 12.1572 | Pomata | F. Agustín de Formizado | Caciques y principales | Tiene un hijo de 10/11 años con una india. |
| 12.1572 | Yunguyo | F. Ángelo de Rosas | Caciques y principales | Hizo traer a una india ¹⁰ que había acusado al fraile de haber tenido acceso con su hermana. Una vez con la india, que era doncella, la forzó. |
| 12.1572 | Yunguyo | F. Domingo de la Cruz el mozo | Caciques y principales | Forzó a una india que había venido a casarse con su pareja y acompañada por su padre, bajo la excusa que debía hacerle unas preguntas en privado y así llevarla a otro cuarto. |

continúa...

⁹ El escribano Juan Gutiérrez Perales incluye nuevamente un testimonio de Madalena Hachama al final del Cuaderno I (Pease 1970a: 12).

¹⁰ Aquí se cita a un “indio fiscal” enviado por el cura para “traer a la india”. De nombre Lucas Hernández, los caciques y principales solicitaron que no estuviese en la diligencia (Pease 1970a: 10).

Cuadro 1 (continuación)

| Fecha | Pueblo | Acusado | Deponente | Motivo |
|---------|------------|-----------------------|------------------------|---|
| 01.1573 | Juli | F. Martín Pizarro | Caciques y principales | Amistad con una india y tuvo una hija. Esta hija vive con la india Mariana. |
| 01.1573 | Juli | F. Tomás Román | Caciques y principales | Vivió con Mariana |
| 01.1573 | Juli | F. Juan de Espinoza | Caciques y principales | Vivió con Mariana |
| 02.1573 | Copacabana | F. Domingo Pérez | Caciques y principales | Amancebado con la india Bartola |
| 02.1573 | Copacabana | F. Juan de Santamaría | Caciques y principales | Amancebado con Catalina Tocto, hija de don Juan, cacique principal. Tuvo un hijo. Don Juan se la llevó. |
| 02.1573 | Copacabana | F. Domingo Pérez | Don García | Mando a llamar a la hija del deponente y la forzó en su aposento, siendo doncella. |
| 02.1573 | Copacabana | F. Diego Vreña | Caciques y principales | Amancebado con Ana Ñusta, casada con un nieto de Huayna Cápac. Quedó embarazada, el marido la castigó y la india se ahorcó; la abrieron, viendo al hijo muerto la ordenó quemar F. Martín Cerezeda. |
| 02.1573 | Copacabana | F. Pedro de Palencia | Caciques y principales | Amancebado con una india casada, de nombre Chambí. El marido le daba mala vida; por ello el cura lo azotó y castigó muchas veces. |
| 02.1573 | Copacabana | F. Juan de Cabrera | D. Gabriel Uscamaita | Su hija fue forzada y corrompida por el fraile, volviendo para contarle a su padre. |
| 02.1573 | Copacabana | F. Juan de Cabrera | Caciques y principales | Amancebado con doña Ana de Avendaño, mujer de don Baltasar, cacique principal. |

De una rápida revisión surgen dos tipologías: la violación y el amancebamiento. La primera no hay duda que era forzada; sobre la segunda podemos suponer la existencia, en ciertas circunstancias, de un "consentimiento". Así, por ejemplo, en el caso de la española Ana de Avendaño difícilmente puede pensarse en una "violación", como en el caso de las doncellas que eran "traídas" o, que en ocasión de contraer nupcias o de bautizarse, eran llevadas con engaños a los aposentos de los curas. También podemos agregar el "caso de la india Mariana" quien, según los testimonios del pueblo de Juli, vivió con fray Tomás Román y con fray Juan de Espinoza, además de tener bajo su techo a la hija incestuosa de fray Martín Pizarro (*vide supra*). ¿Podemos considerar aquí la existencia de una "violación"? ¿O más bien el mero "sometimiento a las circunstancias", propio de toda invasión? Claro que ello no exculpa a los sacerdotes, dado su rango y funciones.

A diferencia de las otras cabeceras, en el caso de Copacabana encontramos la "búsqueda de status en los amancebamientos": esposas de caciques y/o indios

principales, como los casos de Ana Ñusta y Ana de Avendaño. Nos preguntamos si este rasgo tiene alguna vinculación con el hecho de que el distrito de Copacabana no formaba parte de la provincia de Chucuito y tampoco estaba “en cabeza de su Majestad”.¹¹ Por ahora no tenemos respuesta para esta observación, pero nos parece interesante investigar en esa línea.

Los “negocios” de Fray Agustín de Formicedo

Este fraile fue nombrado vicario de Chucuito por el obispo del Cuzco en 1552 (Meiklejohn 1988: 49), y me parece un buen ejemplo de los mecanismos de explotación por parte de los dominicos, dada la envergadura de sus “tratos”.

El “negocio” comienza con un “parlamento que hizo a los indios” en los siguientes términos, según sus testimonios:

“...que habra onze años poco mas o menos¹² estando en esta doctrina e pueblo el dicho fray Agustin de Formicedo junto un dia a todos los caçiques y principales de este pueblo y les dixo que ya savian que el ganado que tenian de la tierra de la comunidad era del inga y del sol e que seria bien que lo bendiesen e comprasen ganado de Castilla y hiciesen un obraje para que de la lana hiciesen fraçadas y paños y sayas y bendiesen para pagar su tasa porque era peligroso tener el dicho ganado que se lo tomarian en sabiendo que hera del inga y del sol quielquiera [sic] Justicia de Su Magestad porque era suyo y no de los indios por ser del sol y del inga y les mando lo juntasen todo luego y aunque los dichos caciques y principales le resistieron para que no se lo vendiesen como despues se bendio diziendole que como lo havian de vender no teniendo otro ganado de que sacar lana para hazer la ropa que la tasa les manda dar a Su Magestad y porque Don Felipe Ticona principal del ayllu lo quiso defender e fue el que mas replico lo prendio y lo tubo preso en un buio tres dias y le amenaço que lo avia de açotar sino hacia que se traxese el dicho ganado como hombre que tenia la guarda y la quenta a su cargo y a todos los demas caçiques y principales le amenaço ansi mesmo que los avia de prender y açotar sino lo hacian traer y ellos de miedo traxeron el dicho ganado al pueblo de Batalla sujeto a este pueblo que esta a una legua del mas de mill docientas caveças del dicho ganado de los quales escogio el mejor y lo vendio a un vicario de la ciudad de la Paz que se llama Pedro Marquez” (Pease 1970a: 16; subrayado mío).

En la “operación”, a todas luces forzada, el fraile presiona con dos argumentos: uno, que el ganado no es de los indios y corren peligro de que el mismo sea incautado; él es persuasivo y trata de convencerlos de las “bondades de establecer un obraje con lana de Castilla”. El otro es la compulsión a través de la amenaza corporal. En este contexto los precios, que mencionaremos luego en las valorizaciones, son fruto de una “posición de fuerza” y no el “resultado de una negociación de mercado”.¹³ Por otro lado, el argumento de los indios sobre la falta de la lana para

11 Además existía un conflicto entre la misma jurisdicción eclesiástica, entre la diócesis del Cuzco y la de Charcas, que hacía del área una “tierra de nadie”, permitiendo a los dominicos erigirse en autoridad (Meiklejohn 1988: 48 y sigts.)

12 Aproximadamente en 1561, nueve años después que el fraile fuera nombrado vicario y seis antes de la visita de Garcí Díez.

13 Detalle importante en las transacciones coloniales, en el cual, lamentablemente, la historiografía económica no repara adecuadamente y, en muchos casos, tiende a interpretar como resultado de la “ley de la oferta y la demanda”.

la "Tasa de Su Magestad" era correcto,¹⁴ y la transformación en "obrajes" que señalaba serviría, en el mejor de los casos, para generar el dinero para la tasa, el que, sin embargo, ya estaba cubierto por otros mecanismos.¹⁵ En resumen, esta operación puede cuantificarse de la siguiente manera:

Cuadro 2
El ganado y los subproductos tomados a los indios

| Unidades | Especie | Valor ¹⁶ | Origen | Venta |
|----------|----------------------------------|---------------------|--------------------------|--------------------|
| 1,099 | Cabezas de la tierra | 4,525 | Comunidad | Vicario |
| 69 | Cabezas de la tierra | 466 | Particulares | Españoles e indios |
| 114 | Cabezas en charque ¹⁷ | 57 | Comunidad | n.d. |
| 11 | Arrobas de lana | 115 | Comunidad y particulares | n.d. |
| n. d. | Ovejeros | n. d. | Particulares | n.d. |
| 1,282 | Cabezas | 5,163 | TOTAL | |

Los indios reclamaron por los "precios", pero además estuvo el problema del destino del dinero, como declararon los deponentes:

"...y que la plata en que se vendió el ganado al dicho vicario la cobro el dicho fray Agustín sin que entrase en poder de los dichos caçiques e indios no save lo que monto ni si los vendió al dicho precio mas de quel les dixo lo havia vendido e concertado así como tienen dicho e que la plata que el dicho fray Agustín de Formicedo cobro del dicho vicario la truxo junto a la Laguna asta casa y mando a los indios que la trayan que la traxesen por el camino real y la llevo donde a pocos días al Cuzco y la metio según declaro con Felipe Cocapaca testigo en un aposento en el monasterio de Santo Domingo de la dicha ciudad devaxo de su cama e que compro ochoçientas setenta y cinco obejas de Castilla y treinta carneros para padres y las obexas traxeron doçientas y treinta e nueve corderos de parición de un mes poco mas o menos... a este dicho pueblo les tomo quatroçientas y cien corderos... (Pease 1970a: 22).

El "negocio" del fraile fue sustituir el ganado de la tierra por ganado de Castilla, comprado a un precio menor. Con las cifras de que disponemos, el "resultado de la operación" puede estimarse así:

14 Según la tasación de Garcí Diez de San Miguel (1964 [1567]: 271), los indios de Chucuito debían entregar 1,600 piezas de ropa: 1,000 de auasca y 600 de cumbi. Estas eran confeccionadas con lana de la tierra. Por otra parte, los animales de la tierra servían también para carga, no así las ovejas de Castilla.

15 Enviando 500 indios al año a la mita de Potosí (Diez de San Miguel 1964: 19). Para un análisis de la racionalidad de este sistema de pago, véase Noejovich (1996: 166 y sigs.).

16 En pesos corrientes. Tomaremos como equivalencia 1 peso corriente = 272 maravedís; 1 peso ensayado = 475 maravedís. Luego 1 peso corriente = 1.65 peso ensayado (Noejovich 1996: 204 y sigs.).

17 Corresponden a los animales muertos, así como la arroba, que también fueron exigidos por Fray Formicedo.

Cuadro 3
Balance de la operación de Formicedo

| Tomado a los indios | | Recibido a cambio | |
|--|---------------------|--|---------------------|
| Ganado de la tierra | Valor ¹⁸ | Ganado de Castilla | Valor ¹⁹ |
| 1282 cabezas (incluidas las faenadas) | 5,163 | 1144 cabezas compradas (incluida la parición) | 2,263 |
| | | Menos: 500 cabezas retenidas | 1,150 |
| | | Neto recibido por los indios | 1,113 |
| | | Beneficio de Formicedo | 4,050 |
| Total | 5,163 | Total | 5,163 |

Fuente: Pease (1970a: 19-22); elaboración propia.

La cifra es de suyo elevada, teniendo en cuenta que la “tasa de Cañete”, para toda la provincia de Chucuito era de 18,000 pesos ensayados (Noejovich 1996: 165), equivalentes a unos 29,700 pesos corrientes, moneda en la que se expresa el documento. ¡Sólo este “negocio de Formicedo” representaba para él un beneficio del orden del 13% de la tasación!

Pero también los indios reclamaron por dos barras de plata tomadas por Formicedo, valorizadas en 445 pesos ensayados cada una. Sin perjuicio de esto y de la “operación del ganado”, al fraile se le reclamaban las “hechuras de ropa” impagas más algunas prendas adicionales, como cubrecamas, mantas, capotes, chullos y otras, poniendo los indios la lana en algunos casos.²⁰ Sólo en ropa les debía 992 pesos corrientes. Las restantes, que totalizan 41 piezas, podemos estimarlas en unos 500 pesos corrientes. Resumiendo los reclamos:

Cuadro 4
Resumen de los “reclamos a Formicedo”

| Origen | Pesos corrientes |
|---------------------------------------|------------------|
| “Operación ganado” | 4,050 |
| Barras de plata = 890 pesos ensayados | 1,469 |
| Hechuras impagas | 992 |
| Varios | 500 |
| Total | 6,011 |

Fuente: Cuadro 3; Pease (1970a: 23-27).

De esta forma, ese 13% que resaltamos anteriormente, se incrementaría hasta representar un 20% de la tasación. Pero si bien el “caso Formicedo” es el más im-

18 Según datos de Pease (1970a: 19-22).

19 Según Noejovich (1983: 52)

20 En algunos casos chinchilla y vicuña.

pactante, también son significativas las exacciones de otros frailes y de los españoles, en aparente connivencia con aquellos.

Otras exacciones

Comencemos por la recapitulación de los reclamos restantes. Una de las quejas frecuentes era sobre la ropa, principalmente la hechura de la misma, la cual quedaba impaga en todo o en parte.²¹ Estos “conciertos” se realizaban, tanto con los frailes como con los españoles que frecuentaban la zona. Una primera apreciación es la existencia de una alianza entre ambos, aprovechando que la zona estaba alejada de la cabecera principal y, como señaláramos, en una zona de conflicto jurisdiccional entre las diócesis de Cuzco y Charcas.

Cuadro 5
Los “otros reclamos”

| Reclamo hecho a: | | Pesos corrientes | | |
|---------------------|-----------------------|------------------|---------|-------|
| Fraile | Español | Fraile | Español | Total |
| Domingo de Mesa | | 230 | | 230 |
| Juan de Espinoza | | 66 | | 66 |
| Francisco de Oviedo | | 122 | | 122 |
| Martín de Santes | | 12 | | 12 |
| Tomás del Castillo | | 28 | | 28 |
| Domingo Pérez | | 143 | | 143 |
| Domingo de la Cruz | | 10 | | 10 |
| Juan de Cabrera | | 267 | | 267 |
| | Cabrera | | 124 | 124 |
| | Vernaldino Fasato | | 40 | 40 |
| | Joan de Méndez | | 193 | 193 |
| | Antonio de Xironda | | 160 | 160 |
| | Vernaldino Gallegos | | 527 | 527 |
| | Juan de Villegas | | 44 | 44 |
| | Gaspar de Miranda | | 112 | 112 |
| | Alonso de Olena | | 30 | 30 |
| | Francisco de Argumedo | | 22 | 22 |

continúa...

21 Otro reclamo era por los “fletes y arrierajes”, donde se suministraban indios y carneros para el transporte. Los hemos omitido por ser muy compleja su estimación y por quedar lejos del objetivo principal de este trabajo.

Cuadro 5 (continuación)

| Reclamo hecho a: | | Pesos corrientes | | |
|----------------------|---------|------------------|-------------|-------------|
| Fraile | Español | Fraile | Español | Total |
| Joan de Coveñas | | 286 | | 286 |
| Domingo de la Cámara | | 44 | | 44 |
| Joan de San Vicente | | 256 | | 256 |
| Pedro de la Serna | | 28 | | 28 |
| Domingo de Narváez | | 168 | | 168 |
| Tomas Durán | | 24 | | 24 |
| Pedro Palencia | | 72 | | 72 |
| Totales | | 1756 | 1252 | 3008 |

Fuente: Pease (1970a: 26-36); elaboración propia.

Si bien el monto de estas “transacciones pendientes de pago” resultan pequeñas al lado de las realizadas por fray Agustín de Formicedo, son mucho más relevantes si nos atenemos a las “especies”: fundamentalmente ropa, sea en forma de hechura, sea completa. Su volumen se refleja en el cuadro siguiente:

Cuadro 6
La producción objeto de los “otros reclamos”

| Especie | Cantidad |
|------------------------------|----------|
| Carneros de Castilla | 50 |
| Carneros de la tierra | 2 |
| Chullos | 29 |
| Costales | 135 |
| Piezas grandes de vicuña | 13 |
| Piezas de ropa | 1949 |
| Piezas grandes ²² | 39 |

Fuente: Pease (1970a: 26-36); elaboración propia

Comparando las cifras de ropa con las correspondientes al “caso Formicedo”, éstas se cuadruplican y, sumando ambas, estamos ante un volumen de 2,500 piezas de ropa. Si nos referimos nuevamente a la tasa de Cañete —*vide supra*—, que obligaba a la entrega de 1,000 piezas (Noejovich 1996: 165), aumentada por Gar-

22 Hemos agrupado bajo esta denominación a las frazadas, sobrecamas, mantas, pabellones y afines.

ci Diez (1964 [1567]: 271) a 1,600, las “transacciones impagas” reclamadas en la visita secreta eran de singular importancia.

Como hipótesis para explorar en futuras investigaciones, pienso que Formicedo apuntaba al control del ganado como base de la “explotación textil”.²³ Así, el “negocio de la ropa” quedaba en manos de los restantes frailes en coordinación con españoles laicos. Para obtener ese control, los frailes no dudaban en ejercer una actitud despótica frente a los indios, la cual iba paralela con la conducta licenciosa. En el cuadro 7 resumimos los casos. En muchos de ellos existe esa coincidencia mas no en todos, como el lector podrá fácilmente apreciar.

Los recursos de la provincia y el parecer de los visitantes

En los cuadernos siguientes (III y IV) los visitantes muestran un cuadro global, el cual a nuestro parecer no tiene un contenido tal que merezca ser clasificado de “secreto”; revela, más bien, la experiencia recogida del “comportamiento económico de los Dominicos”. El cuaderno III está resumido en el cuadro 8, donde se comparan, en materia de población, la información de la visita secreta con la proporcionada por Cook (ed., 1975), Julien et al. (eds., 1993) y Garci Diez de San Miguel (1964 [1567]).

La visita secreta concuerda con la de Garci Diez (1964) en el número de tributarios de la provincia de Chucuito, y en el total difiere solamente en los *mitmakuna*. Cook (ed., 1975) y Julien et al. (eds., 1993), arrojan totales parecidos y en un 10% superiores a los otros. Siendo documentos posteriores, es probable que el recuento final haya sido más minucioso. Pero en los totales de población existe un aumento mayor entre la visita de 1567 (Garci Diez 1967) y la Tasa de Toledo de 1574-75 (Cook, ed., 1975), consistente con el aumento observado en la visita secreta de 1572-73, con respecto a la de 1567.

¿Recuperación demográfica? Esa fue mi impresión (Noejovich 1996: 236 y sigs.) y merece mayores revisiones, especialmente en lo atinente al factor “población total/tributarios”, que no necesariamente debe suponerse estable. En efecto, si una población se recupera, la pirámide de población se “rejuvenece” y, por ende, el factor indicado aumenta. Esto parece evidenciarse tímidamente en los factores calculados en el cuadro 8.

La impresión de los visitantes, señalando haber extendido sus averiguaciones a las otras cabeceras, indica que:

“hemos hallado los indios tributarios y animas que por la relación que con esta sera consta con los posibles de ganado y tierra que los dichos indios Tiene en particular sin el ganado que llaman de comunidad, porque deste ay averiguación de por sí” (Pease 1970a: 40).

23 Aquí es menester recordar el “caso de los frailes de Chucuito” (Noejovich 1996: 169 y sigs.), donde la discusión giraba en torno al control de 5,500 cabezas de ganado que los frailes pretendían “haber recibido en donación”, sosteniendo los *mallkus* que las habían entregado para que aquellos se “alimentaran del multiplico”.

Cuadro 7
Comparación de la conducta de los frailes según los testimonios de cada pueblo

| Fray | Escándalos | Malos tratos | Exacciones |
|------------------------|-----------------------|--------------|----------------|
| Agustín de Formizado | Pomata | Pomata | Pomata |
| Andrés de Talavera | | Yunguyo | Yunguyo |
| Angelo de Rosas | Yunguyo | Zepita | Zepita |
| Diego de Bargas | Pomata | | |
| Diego Vreña | Copacabana | | |
| Domingo de la Cámara | | | Zepita |
| Domingo de la Cruz | Yunguyo | Pomata | Pomata |
| Domingo de Mesa | | | Pomata |
| Domingo de Narváz | | | Yunguyo |
| Domingo Pérez | Copacabana | Zepita | Pomata, Zepita |
| Esteban de Tordesillas | | | Pomata |
| Francisco Beltrán | | | Yunguyo |
| Francisco de Oviedo | | Pomata | Pomata |
| Hernando de Sena | | Pomata | Pomata |
| Juan de Cabrera | Copacabana, Zepita | | Pomata, Zepita |
| Juan de Cobeñas | Zepita | | |
| Juan de Espinoza | Juli | | Pomata |
| Juan de San Vicente | | | Zepita |
| Juan de Santamaría | Copacabana | | |
| Juan Velázquez | Zepita | Zepita | Zepita |
| Martín de Santes | | | Pomata |
| Martín Pizarro | Juli | | |
| Pedro de la Serna | | | Zepita |
| Pedro de Palencia | Copacabana | | Yunguyo |
| Tomás del Castillo | | | Pomata |
| Tomás Durán | | | Yunguyo |
| Tomas Román | Juli | | |

Fuente: cuadros anteriores; elaboración propia.

Cuadro 8
Comparación de las cifras de población y el relevamiento de los recursos²⁴

| Población | Secreta | Cook | Julien et al. | Garci Diez |
|-----------------------------------|---------|-------|---------------|------------|
| Aymaraes tributarios | 12271 | 13024 | 12985 | 11658 |
| Uros tributarios | 3198 | 4054 | 4054 | 3782 |
| Sub-total de tributarios | 15459 | 17078 | 17039 | 15440 |
| Chucuito-total | 66900 | 0 | n. d. | n. d. |
| Infieles | 15591 | 0 | n. d. | n. d. |
| Mitmakunas tributarios | 676 | 721 | 726 | |
| Zama y Moquegua-total | 3415 | 0 | n. d. | n. d. |
| Repartimiento-tributarios | 16135 | 17779 | n. d. | 15540 |
| Repartimiento-total | 70316 | 74988 | n. d. | 63012 |
| Chucuito-total/tributarios | 4,33 | 0 | n. d. | n. d. |
| Zama y Moquegua-total/tributarios | 5,05 | 0 | n. d. | n. d. |
| Repartimiento-total/tributarios | 4,37 | 4,22 | n. d. | 4,05 |
| Recursos | | | | |
| Ganado de comunidad | 60341 | | | |
| Ganado de particulares | 99356 | | | |
| Total de ganado | 159697 | | | |
| Chacarar-topos | 7000 | | | |

Fuente: las indicadas; elaboración propia.

Al igual que los frailes, destacan la capacidad que tienen para producir ropa y realizar el arrieraje:

“Por la mayor parte tiene todos los indios que les es de mucho Util y provecho ansi por la lana que tienen, para hacer su ropa como por los carneros de carga...” (Pease 1970a: 41).

El primer fundamento para el aumento de la tasa, tras un análisis puntilloso de la parición del ganado y los rendimientos de la esquila, señala:

“...mandar a hazer por cuenta de su magestad y ayuda a sus Reales tributos en cada un año siete mill piezas de ropa de abasca...” (Pease 1970a: 43).

24 Me refiero a aquello que en economía se denominan “fondos”, en este caso tierras para la agricultura y el ganado.

Esto representaría unos 28,000 pesos,²⁵ según el parecer de los visitadores; hasta ese momento la tasa era solamente de 1,600 piezas. Pero no sólo eso. Proponían sacar 4,000 carneros grandes y otros tantos pacos, para venderlos por cuenta del rey, importando ello unos 24,000 pesos. Esta evaluación fue realizada con el cálculo de la parición y siempre referida al “ganado de la comunidad”. En efecto, hicieron suya la hipótesis que el “ganado de la comunidad”

“...procede del que tenía el ynga y el sol y se sacrificava a las guacas...” (Pease 1970a: 43).

Siempre en el contexto de una “propuesta de tributación con menor vejación para los indios”, proponen el envío de 1,000/1,200 a trabajar a las minas,²⁶

“...y tributen a su magestad el tributo que a Vuestra excelencia le pareçiere puedan buenamente pagar de manera que les quede con que sustentar y comer al tiempo questubieren de la dichas. minas y le sobre alguna plata...” (Pease 1970: 42).

Los visitadores omiten, sin embargo, que el tributo real de 18,000 pesos ensayados de la tasa de Cañete se pagaba con el envío de 500 indios a Potosí, además de las 1,000 piezas de ropa, monto que, como hemos analizado (Noejovich 1996: 165 y sigts.), no causaba mayores “vejaciones”, representando solamente la utilización del 2.06% de la fuerza de trabajo (*ibid.*).

Detrás de esa “bondad” en realidad se estaba cuadruplicando la exacción tributaria. Los mismos visitadores resumen las posibilidades de tributación como sigue:

Cuadro 9
La propuesta de los visitadores

| Concepto | Pesos ensayados |
|--|-----------------|
| 7,000 piezas de ropa | 28,000 |
| Venta de “ganado de la comunidad” | 24,000 |
| 1,000 indios tributando 40 ²⁷ pesos | 40,000 |
| Total | 92,000 |

Fuente: *ibid.*; elaboración propia.

Reflexiones finales

Mi impresión es que la visita secreta, cuyos orígenes señalamos, está contenida en los dos primeros cuadernos. La evaluación y pareceres de los visitadores deben entenderse como el prolegómeno de la tasa de Toledo. En ella, ya instaurada for-

25 En su parecer, los visitadores se refieren a “pesos ensayados” en los cálculos del tributo real.

26 La propuesta es de 1,000 indios con un adicional de 100-200, para “que los mill esten siempre enteros” (*ibid.*).

27 Los 40 pesos surgen de dividir la tasa de Garci Diez, de 20,000 pesos ensayados, entre los 500 indios que iban a Potosí anualmente para pagar la tasa de Cañete.

malmente la mita potosina, la tasación se fija en la suma de 80,000 pesos ensayados en lugar de los 20,000, más 1,600 piezas de ropa (3,200 pesos ensayados).²⁸ Desde el ángulo meramente cuantitativo, la tasación se incrementó 3.45 veces, magnitud inferior a la propuesta por los visitantes Pedro Gutiérrez Flores y Juan Ramírez Segarra en la visita secreta. Pero el cambio más serio fue la diferencia en la forma de tributación, como se aprecia en el siguiente resumen:

Cuadro 10
La tasa de la visita general de Toledo

| Forma de tributación | Pesos ensayados | |
|---|-----------------|---------------|
| | Parcial | Total |
| Mitayos en Potosí | | |
| 1,600 aymaraes y mitimaes | 28,800 | |
| 400 uros | 6,400 | |
| 200 aymaraes | 3,200 | 36,400 |
| Los demás indios del repartimiento | | |
| 10,967 aymaraes y mitimaes | 32,291 | |
| 569 uros | 1,707 | |
| 1922 piezas de ropa (arriba indicadas) | 3,844 | |
| 2,968 uros ²⁹ | 4,526 | |
| 445 piezas de ropa (los 2,968 uros) | 890 | 43,258 |
| TOTAL | | 79,658 |

Fuente: Cook (ed., 1975: 79-80): elaboración propia.

Si bien las cifras parciales no suman el total de 80,000 pesos ensayados, la diferencia es irrelevante para nuestra exposición. El punto central, como señalamos anteriormente, es la "transformación" en el sistema de tributación del repartimiento, cuyo antecedente inmediato fue la propuesta surgida de la visita secreta. Futuras investigaciones que partan de esta última, y en comparación con documentos posteriores, fue una de las propuestas tempranas de Franklin Pease para la zona (1973c). Sirva la presente para el "rescate" de las sugerencias de nuestro querido y recordado amigo.

28 Utilizamos la valorización de la tasa de Toledo (Cook, ed., 1975: 79) para homogeneizar las comparaciones.

29 El texto indica una fracción (4 ts 6 gr) que hemos suprimido para facilitar la exposición.

La correspondencia entre un “capitán de la mita” y su apoderado en Potosí¹

AL ESTUDIAR EN el Archivo General de Indias, en Sevilla, el documento *La correspondencia entre un “Capitán de la mita” y su apoderado en Potosí*,² el cual enumera los intereses en el centro minero de Potosí de los señores aimaras procedentes de la región del lago Titicaca, me di cuenta de que mi preparación etnológica no era suficiente para comprender cabalmente las instituciones coloniales que surgieron como parte de la mita que las etnías lacustres cumplían por turnos (siete en total).

Los representantes permanentes de los señores aimaras en Potosí cuidaban sus intereses en los centros mineros. Tales intereses incluían casas de vivienda, la contabilidad referida a la compra-venta del vino producido en las haciendas costeñas que los señores aimaras del lago Titicaca establecieron en la costa, más la preparación de los hijos de los señores lacustres para su destino como herederos de la autoridad paterna. Tales representantes no eran necesariamente aimaras. Algunos eran mestizos y españoles residentes en Potosí, como empleados y corresponsales de los señores aimaras.

Franklin Pease G.Y. aceptó la responsabilidad de continuar el estudio de esa documentación. Tenía la intención de publicar el texto del litigio, y esperamos que futuras generaciones estudiarán tales desarrollos en la historia andina. Es por esta razón que ofrezco este artículo como parte de mi homenaje a su obra.

JVM
Ithaca, 20.XII.1999

- 1 El presente artículo fue publicado por vez primera en *Historia y Cultura* (La Paz), t. 3 (1977): 45-58. Agradezco a la Sociedad Boliviana de Historia por otorgar el permiso para reproducirlo.
- 2 Esta correspondencia forma parte del expediente Minas 730 del Archivo Nacional de Bolivia, Sucre. Agradezco a los doctores Gunnar Mendoza y Nathan Wachtel el acceso a estos materiales.

Ya en 1970, Alberto Crespo R. (1970: 477) indicaba que

“sólo por la magnitud de los grupos humanos que desarraigó y movilizó, la ‘mita’ merecería un profundo y serio examen documental, el cual debería extenderse al conocimiento de las implicaciones económicas, demográficas, sociales y técnicas que tuvo la explotación del Cerro de Potosí”.

Entre los temas de alta prioridad para esa historia, Crespo mencionaba el de los señores andinos cuyas etnias proporcionaban los mitayos. En este informe quisiera examinar los lazos económicos y sociales que el señor *hanansaya* de Pomaata,³ don Diego Chambilla, mantenía en la villa aun en años cuando no le tocaba su turno de capitán enterador.

La organización interna de las siete provincias de los lupacas, un grupo étnico aimara-hablante, es relativamente bien conocida desde 1964, cuando José María Arguedas publicó en Lima la visita de Garci Diez de San Miguel (Archivo General de indias, Sevilla. Justicia, legajo 479). Enviado por la audiencia de Los Reyes en 1567, el visitador proporciona buena información etnográfica (Murra 1975 [1964]), pero también ofrece datos importantes sobre la mita de Potosí antes de la llegada al país del virrey Toledo.

En 1567, los lupacas enviaban al “cerro rrico” una mita anual de 500 unidades domésticas; el virrey la aumentó a 1,100, doblándola pocos años después a 2,200.⁴ Ya que la población había sufrido bajas notables en los 35-40 años desde el último quipu incaico que arrojaba un total de más de 20,000 unidades domésticas (Murra 1975: 195, cuadro 1), la imposición de mitas tan altas implicaba que a un poblador promedio de Chucuito o de Pomaata le tocaba “la boca del infierno” más de una vez en la vida.

A don Diego Chambilla le tocó su turno de capitanear la mita de todos los lupacas por lo menos dos veces, en 1618 y en 1626. Entre los turnos residía en su tierra rodeado de su parentela, menos de su hijo Fernando, a quien había dejado en Potosí cuando terminó su turno en 1618. Él mismo, “ladino en la lengua española”, quería que a “Hernandillo... lo enseñen bien [a] leer y escriuir y contar”. El maestro contratado declaró más tarde que “quando leya le daua un peso por cada mes y quando escriuia a dos y quando contaua a tres pesos y estaria en la dicha escuela de este testigo como 8 años...” (fol. 607r).

En Potosí, el hijo andaba vestido a la española y recibía pensión en casa de Pedro Mateos o Matheos, “vecino en la uilla... y escribano de Su Majestad”, el cual era apoderado de Chambilla, cuyos intereses cuidaba entre las dos mitas. La correspondencia entre ambos personajes⁵ permite estudiar la articulación de las dos realidades: la étnica-andina y la comercial-minera.

3 Las fuentes primarias usan un vocabulario administrativo quechua (dicen *hanansaya* en vez de *alasaá*). El nombre actual del pueblo es Pomata.

4 Véase el cuadro del artículo de Therese Bouysse (1976: 104-105), donde el número de mitayos lupacas parece haber sido más alto.

5 La parte del expediente usada aquí no es sino un fragmento de un litigio entre Chambilla y los herederos de Matheos.

Es así que en 1619, el primer año después de su regreso del Cerro, Chambilla enviaba a su agente "un poco de ají de Sama para que allí vuestra merced venda..." (fol. 741r). De hecho eran 96 cestos, dos por cada llama. En años posteriores las remesas crecieron: 120 o 150 en 1620, 158 en 1622, 128 en 1623 y 288 en 1624. Este ají provenía de las tierras en la vertiente occidental que los señores lupacas habían controlado desde tiempo inmemorial (Polo de Ondegardo 1916b: 81 [1571]); habían sido inspeccionadas cuando la visita de Garci Diez en 1567 (1964: 124-30, 245-51 [1567]). Pero la remesa de 1619 no incluía sólo cosechas de tierra cálida. La misma caravana que llevó el ají, trajo también un producto serrano, "40 piezas de ropa de auasca", 15 de ellas "para muger" y 25 de hombre. Tanto el ají como la ropa pararon en Oruro antes de seguir a Potosí, ya sea para combinar las dos recuas u otra razón ligada a las bestias de carga (fol. 740r).

Los productos llegaban a la casa de Pedro Matheos, quien los contaba, algunas veces con la ayuda del joven Fernando: "...y lo rreciuio todo enteramente como lo traxo este testigo por su quipo y quenta como lo tiene oy dia..." (fol. 254bis v). En el trayecto, los bienes estaban a cargo de gente de confianza de Chambilla, con frecuencia ligados a él por lazos de parentesco. Uno cuyo nombre aparece con frecuencia en la correspondencia, recibió una carta de Pomaata que decía:

"Hijo Pedro Guacoto abreuiares vuestra benida... para que os despachen con la brevedad... porque en esta provincia tengo muchos enemigos y vellacos...

"y acusaran que nos trayo plata y assi en todo casso llegareis a una estancia mia... para vos de orden de como auis de entrar... y confio en todo acudireis como buen hijo. Vuestra muger queda con salud y de toda esta cassa de Chambilla... vuestro cacique don Diego Chambilla" (fol. 739r).

De hecho, Guacoto frecuentemente traía dinero, producto de las ventas realizadas por Matheos; también se ocupaba de otros menesteres, como pagar "para su comida a quien guardaba el ganado que es Lucas Arpa en la estancia de Querani cerca de Pacaxa..." (fol. 21).

Generalmente los camélidos de carga no regresaban al lago: "y si pudiera vender los carneros vendela vuestra merced que ay lleuan 40 cestos..." (fol. 471r). Eran animales "muy buenos sacados y escogidos de las estancias del dicho don Diego..." (fol. 258r), según uno de los testigos, pero en los libros de P. Matheos hay ocasiones cuando

"se tardaron en el camino mas tiempo del que deuián rrespeto de auerse cansado el ganado y muerteselo algunos que a esta uilla entraron con ganado fletado y alquilado por mi quenta" (fol. 121r).

En este caso el viaje duró 2 meses y medio, pero hay casos de mensajeros que llegaban a Potosí de Pomaata en poco más de un mes.

No había dificultad en vender los camélidos a los "mañacos" en el Cerro: no sólo llamas, sino también "carneros pacos buenos y lanudos y gordos... por ser su lana muy buena para hacer ropa..." (fol. 280v). El precio del tal paco era de 4 pesos; el de una llama "buena y escogida" siete.

Estos precios parecen fluctuar menos que los de los víveres: en una carta que empieza "mi señor", dirigida a Chambilla, Matheos explica que si el ají "entrara 25

días antes se vendiera a 16 [pesos] aunque que con una partidilla que llevo fue bajando y ay ya tiendas auiertas de axi a 10 y el que no esta a 9...” (fol. 121r). Y en otra ocasión llegó “a cassa... del sobrino de Valladares (una partida) de mas de 200 cestos y ase vendido a seis pesos que me a degollado a mi y a otros que tiene axi...” (fol. 126r).

Aunque Matheos recibía estos productos en cantidades importantes, los vendía al menudeo: “hoy miércoles 19 de agosto de 1620 vendi un cesto de contado a una yndia que vino con la palla que tiene su lliclla de paño azul en nueue pesos”. También “oy miercoles 26 de agosto... Catalina Higuama vieja ura caranga... uno de contado... en 8 pesos” (fols. 3 y 8). Pero no siempre podía cobrar al contado: “el lunes 5 de octubre... Maria Llacachi colla y su marido Baltasar Acoachi llevo un cesto fiado en 8 pesos dexo 2 topos de plata por prenda...” (fol. 18), los cuales no recuperó sino el 9 de enero de 1621. Ysael Cano de Atún Carangas “lleuo 4 cestos” el 3 de octubre de 1620, “los 3 de contado que pago y el uno fiado”, al cual su hija no logró pagar hasta el 9 de marzo de 1623, ya que la deudora había fallecido entre tanto.

Generalmente, los clientes de Matheos eran mujeres “fruteras”, o “pallas... que bendian rropa de la tierra en la plaza” (fol. 293r). Setenta y cinco años antes, a poco tiempo del descubrimiento de las vetas de plata, Cieza de León notaba que “asi muchos españoles enriquecieron en este asentamiento de Potosí con solamente tener dos o tres yndias que les contrataban...” (Cieza 1947: 449 [1553: Lib. 1, Cap. XC]). En la época de Chambilla y Matheos las mujeres en el *q'atu* contrataban ya por su cuenta. El apoderado se queja de que muchas eran “gateras conocidas y anme negado a fieros y como veo se salen con ello y se ban a otra parte... que son temerarias rregatonas...” (fol. 121r).

La fuente no aclara las condiciones bajo las cuales Matheos prefería tratar con las “gateras” y cuándo con intermediarios europeos. La ventaja de las transacciones con éstos era que compraban al por mayor, aunque a precios muchos más bajos. Había otros problemas:

“el 6 de diciembre [1623]... vendi el dicho agi al... Bartolomé de Salas a precio de 5 pesos 4 tomines de contado lleuo a boca de noche y hallaron que auia 155 cestos de axi y hasta hoy jueves bispera de la limpia y pura concepcion de la madre de Dios no a pagado siendo ello de contado. O Virgen pura madre de Dios del Berbo Santo passe esta... y se me pague” (fol. 31).

El mes próximo las cuentas de Matheos anotan que “oy... escriui a don Diego Chambilla como de noche auia vendido el axi i que de noche le auian concertado de palabra a 5 pesos 4 tomines i que se llamo a engaño...”. Finalmente, Salas pagó 100 pesos “y quedo debiendo 694 pesos y 3 tomines”; después “pago 200 pesos miercoles de ceniza...”.

Las cuentas no incluyen información sobre las comisiones que puede haber cobrado el apoderado. En algunos casos Chambilla le favorecía directamente:

“el portador desta es Pedro Uacoto mi criado el qual lleva para vuestra merced 2 botijas de manteca y 2 quartos de tocinos y 3 cargas de chuño moray otras tres de comunes y 2 sarrones de charque. Mande vuestra merced rreceptar el pequeño seruicio”.

Con excepción del chuño común, estos bienes, al igual que el *cochuchi* y las chinchillas, no entraban en la red de transacciones comerciales entre Pomaata y Potosí; son casi idénticas a otras remesas enviadas por Chambilla a su hijo.

Es notable que la carga enviada al Cerro no incluya coca, ni otro producto de las yungas orientales. Sabemos que los lupacas tenían acceso a cocales, maizales y bosques en la vertiente amazónica a través de asentamientos periféricos permanentes, pero las cosechas de esta zona no aparecen en la contabilidad examinada. Es posible que no todas las 14 o 15 mitades de las siete provincias lupacas tuviesen vallas orientales.⁶ En el caso de Pomaata sabemos que Chambilla invirtió 2,000 pesos ensayados de la dote que le trajo doña Ysabel Camachun Colla, hermana del señor de Acora, para comprar "en Larecaxa la chacara nombrada Soque" (fol. 76v).⁷ No sabemos si tales compras a principios del siglo XVII eran recuperaciones de chacras perdidas en años anteriores, o si era utilizar las nuevas oportunidades comerciales aprovechando antiguas modalidades andinas.

Los bienes enviados al mercado de Potosí se dividían en dos categorías: los productos de los valles occidentales y los del altiplano. Ya hemos mencionado el ají de Sama; las botijas de vino del valle de Locumba no rendían tanto como el *wayk'a*, ni llegaban todos los años. En el asiento minero, el vino de Chambilla competía con el de otras regiones. En una de sus declaraciones, el señor de Pomaata insiste: "porque el bino es lo mejor que ay por aquí que es blanco y anejo de Locumba el de la fama de bueno mejor que de Arequipa..." (fol. 239r).

Matheos le contestaba que

"el de La Nasca se vende en 13 pesos y de barata uno menos y el de Arequipa a 9 y a 10 en las canchas y el de los valles a 8 pesos y a 8 y medio. Plega a Dios que el de vuestra merced se venda como deseamos le an juzgado por de Moquegua..." (fol. 126r).

Entre los dos, vino y ají, los productos de los asentamientos lupacas en los valles occidentales sumaban la mayor parte de las transacciones en efectivo de Chambilla: de 15,041 pesos que él esperaba recibir de su representante, 11,236 se le debían por ají y vino. Todo lo demás que enviaba a las minas —"chuño bueno hecho en la dicha prouincia", ropa, "pescado de bogas secas", más las llamas y pacos—, todo junto, no llegaba a 4,000 pesos.

El lector habrá observado la ausencia del maíz de todas estas listas, aunque el grano se produce tanto en las yungas húmedas como en las secas; los lupacas tenían maizales en ambas regiones. Aún no podemos explicar tal ausencia de las partidas remitidas por Chambilla a Matheos. Una mención marginal de "40 cargas de harina de mays que le dexo al tiempo de su yda [1618] para que lo bendiesse..." (fol. 149v), aparece en el inventario de las casas y pulperías que Chambilla encomendaba a su apoderado para arrendarlas durante su ausencia.

6 Garcí Diez (1964 [1567]: 241-45). El mejor informante en aquella visita, don Pedro Cutinbo, declaró "que la coca... que se coge en Chicahuma es solamente para que coman los caciques y algunos yndios y no para vender porque es muy poco lo que se coge" (p. 39)

7 No está claro hasta qué punto tales inversiones eran una participación personal en las nuevas actividades comerciales, o si se hacían a nombre de la colectividad. La compra se hizo "en favor de don Diego... digo su muger y aun de don Pedro Cutipa", quien era "segunda persona de Pomaata".

Matheos tuvo dificultad para encontrar inquilinos y más todavía en cobrarles el alquiler. Eran “2 tiendas de pulperías en esta uilla y 2 pares de casas de biuienda las mas dellas en la parrochia de San Martín y las otras en la de San Sebastián...” (fol. 149r).

Según un testigo favorable a la causa de Chambilla, “están las dichas tiendas arrendado a españoles... y biuian en ellos mineros... y la casa... de San Martín también la tuvo arrendada a unas yndias pallas fruteras...” (fol. 290r-v). Pero según otros,

“siempre estuvieron cerradas... porque estas casas están en medio de la ranchería y muchas cuadras apartadas de la plaza y comercio de los españoles y que no uiue español ni española ninguna en la dicha ranchería ni mestizo... y porque estas no son casas sino una sala que tiene dos aposentos a los lados que cerrando el uno es agora la pulpería referida... y estaba cercado de ranchería de sus yndios pomatas que la guardaban porque no se hurtassen las puertas...” (fol. 482r).

Cuando se acercaba su segunda capitánía, la de 1626, don Diego Chambilla envió decir a Pedro Matheos:

“vuestra merced me haga merced de que adereça la casa de la comunidad para mí y me haga merced de buscarme un pabillon de grana con su manga de terciopelo de color llano y las sillas y bofete... vuestra merced mandara a esos mis principales que me tenga la cassa...” (fols. 733r-34r).

Y en diciembre del mismo año, “lo que gastara en el rreparo de las casas doy muy bien empleados...”.

El papel de intermediario del escribano europeo no se limitaba a las transacciones comerciales. Como se ve en la cita de arriba, el apoderado recibía instrucciones para transmitir las a los originarios de Pomaata establecidos permanentemente en Potosí. Ya en 1567, los señores lupacas se quejaban de que algunos de los mitayos enviados a las minas no regresaban a su tierra y se establecían en el Cerro.⁸ Para 1620, tales migrantes eran muchos.

Los europeos trataban de recusar el testimonio favorable a Chambilla de los originarios de Pomaata,

“porque demas de ser yndios borrachos... son sujetos al dicho don Diego Chambilla al qual obedecen en todo lo que les manda y le están mas sujetos que si fueron sus esclauos y qualquier cosa que les dijese que declarasen lo declararían y declararon por darle gusto...” (fol. 483r).

El señor de Pomaata estaba menos convencido. En privado le escribía a Pedro Matheos: “ya yo tubo imaginado que aquellos yndios no auia de acudir en el rreparo de las cassas segun son descuydados y para pocos...” (fol. 737r). Y en público declaró:

“no admito la comparación que de contrario se hace de que los dichos yndios son como esclauos y que están sujetos a sus caciques... porque ni es assi cierto ni conviene al proposito supuesto pues son libres y que sobre ellos no tienen mas poder los ca-

8 Diez de San Miguel (1964: 19 [1567]): “que de ir a Potosí se les pierden muchos yndios porque se quedan por allá...”.

ciques que cobran dellos sus tassas y repartirlos a las mitas y señores a que tienen obligacion de acudir y rrecogerlos quando se huyen porque para lo demas son tan libres como nosotros..." (fol. 355r),

y también "especialmente los que tratan con españoles y entran y salen en esta uilla de Potossi son muy ladinos y sauén que sus capitanes no tienen mas poder sobre ellos..." (fol. 368r).

Existe una confirmación independiente de tal falta de autoridad del señor étnico sobre los migrantes en otra carta a Matheos:

"vuestra merced me hara merced de que si ay algunos yndios en essa uilla de mi parcialidad que querian obligarse para la mita nueua me hara merced de solicitar conforme la memoria..." (fol. 744r).

Algunas de las cartas de Chambilla fueron dirigidas directamente a tales residentes en el asiento minero, particularmente si eran sus parientes. En 1622 escribía a Martín Copaca:

"Señor hermano reciui la de vuestra merced que se firma en Sicasica y en el qual me embio vuestra merced 50 pesos que dize cobro de un yndio casador llamado Pedro Churata⁹... vuestra merced cobre lo de la tassa en essa uilla porque el señor corregidor me apura mucho y las demas quantas de los yndios deste año tomara... a Grauiel Cutipa y Agostin Catacora principales... y embiarme testimonio / del entero de la mita presente porque aca me apuran por los faltos que embiaron de essa uilla al gouernador... en el chasque que escribo carta para el capitán... que yra a manos del señor Pedro Matheos que siempre acudira a su merced del señor Pedro Matheos nomas..." (fols. 735r-v).

Mayormente las comunicaciones eran dirigidas al apoderado:

"y asi despacho 2 principales a essa cobrança aunque en el chasque se despacho otra memoria como esta que ua. Vuestra merced dara orden y traza a estos principales... para que con ello vaya a la ciudad de Chuquisaca y a sus balles a cobrar tassa" (fol. 736r).

La confianza muy grande que tenía Chambilla con Pedro Matheos se percibe mejor todavía en la segunda mitad de 1625:

"Por mis grandes pecados se acordo el señor gouernador... de nombrarme por capitán de la mitha [sic] nueba que sale desta provincia y de mi parte he hecho todo lo posible para que vaya entera para cumplir en essa uilla... salio la mitha a 1 dia del mes de agosto y ba mui quebrada y falta con muchos menos yndios que el año pasado con mas de 300 yndios menos..."¹⁰

"yo voy caminando y hare toda la dilijencia posible. Vuestra Merced se sirua de detener a buen rrecaudo todos los caciques / y principales y segundas personas y gouernadores de las parcialidades de nuestra prouincia de Chucuito que se arraigan al cumplimiento de esta presente mita..." (fols. 738r-v).

9 En la visita de Gutiérrez Flores de 1574 aparece un Pedro Churata, de la *saya* de Chambilla, del linaje Collana Guanacóni (pág. 358). No es probable que sea la misma persona, ya que habían pasado 48 años.

10 En 1625, a pesar de la disminución de la población, la cuota que les tocaba a los lupacas seguía siendo de 2,200 mitayos.

Como lo han observado otros estudiosos, el esfuerzo de los capitanes de enterar la mita se enfrentaba no sólo con la resistencia de los mitayos que huían y se escondían, sino también con el esfuerzo contrario de los hacendados europeos. Asentados desde muy temprano en la colonia en las yungas, se negaban a dejar ir a la mita a sus peones originarios de las etnias del altiplano.¹¹ Pero como la cuota que tenía que enterar Chambilla se basaba en un censo que seguía enumerando a tales *mitmaq* con su etnia de origen, surgían problemas:

“E determinado de enterar con un español que lleuo conmigo a mi costo en los valles de la ciudad de La Plata y Sicasica pa sacar todos los yndios que pudiere para poder mejor cumplir con la obligación de ella sino es que los chacareros y otras personas que los tienen agregados nos quieran quitar la uida...” (fol. 738r).

La influencia de los chacareros, tanto en La Plata y Potosí, como en La Paz, era fuerte. El Archivo Nacional, en Sucre, guarda muchos expedientes que indican que las dificultades de Chambilla en alcanzar a su propia gente asentada o escondida en las yungas eran compartidas por los demás capitanes de la mita lupaca.

“Tambien doy quenta a vuestra merced como los frailes religiosos dotrineros de el pueblo de Pomata de la horden de señor Santo Domingo no solo lo son señores de lo espiritual sino tambien lo son de los temporal y todo lo quieren gobernar...

“y me quitaron mas de ocho yndios de los que estauan nombrados y auidados y con sus hatos ganados... y ya bisitados y para pasar la puente [del Desaguadero] me los quitaron y de alli los bolbieron...” (fol. 738v).

Había también presiones contrarias. Por un lado decaía el acceso de Chambilla a la energía de la gente de su etnia; por el otro, la presión europea crecía: “es que gouernador nueuo a llegado a esta prouincia y nos manda a todos los caciques que tengamos la mita entera y que no hagamos falta ninguna porque los ahorcarian...” (fol. 744r).

Y en otra ocasión:

“en esta provincia a passado y hecho el gobierno cosas muy nuebas cossa que se aya oido en todo el mundo que an hecho tormentas a los caciques... a don Juan Cussi cacique y segunda persona de la ciudad de Chucuito... y tambien en el pueblo de Pomata dieron tormentas a don Martin Charapasse y a otros principales los quales estan en la cama quebrados los brazos y todo esto a hecho a que entere el acresentamiento de la nueba tasa y es imposible poderlos enterar tanta plata como es el. crecimiento y assi ahora estan los caciques en la carcel... siruase Dios con todos los trabajos destos pobres yndios y caciques y assi todos los caciques quieren yr a los chunepas huyendo pues no ay remedio...” (fragmento suelto, sin foliación).

La correspondencia del señor de Pomaata con su apoderado no nos permite comprender mejor los cambios en la organización política interna de los lupacas, consecuencia inevitable de las presiones y de las nuevas obligaciones. Cuando las visitas de Garci Diez (1567) y de Gutiérrez Flores (1574) y aun en 1577,¹² los

11 Véase Silvia Rivera Cusicanqui, “Pacajes y el control vertical de la ecología: historia y proyecciones actuales de un modo de utilización del espacio” (1976, Ms.).

12 Agradezco al Dr. Nathan Wachtel esta información. Procede de un expediente en el Archivo de Indias, en Sevilla.

mallku de todos los lupacas, Cari y Khusi, seguían en sus posiciones de mando, desde Chucuito al Desaguadero. En algún momento entre 1577 y 1618 perdieron este poder, en condiciones que todavía no se han aclarado. Como se percibe en la cita anterior, hacia 1620, don Juan Cussi no era sino "cacique y segunda persona de la ciudad de Chucuito", y no de toda la provincia. Una erosión del poder de Qhari y Kusi se observaba ya en la visita de 1567 (Murra 1964: 434), pero de allí a quedarse ellos señores de sólo una de las siete provincias es un paso grande en la "desestructuración" del mundo andino, una merma en la experiencia de administrar formaciones políticas y económicas complejas, la cual merece mucha más atención de parte de los estudiosos.

La correspondencia que revisamos ofrece alguna información fugaz sobre las relaciones de los de Pomaata con los demás lupacas y con las otras etnias lacustres.

Ya que la capitanía de la mita a Potosí se turnaba entre los 14 o 15 señores de las siete provincias, es útil saber que en 1618 la "segunda persona" de Chambilla era Lucas Lina Cutipa de Yunguyo, y no el señor *hurinsaya* de Pomaata. El que sucede a Chambilla en 1619 era don Pedro Cutipa, señor *hurinsaya* de Acora y no Catacora, el señor *hanansaya*. Es tentador comparar los nombres de los personajes que aparecen en *Minas 730* con las listas que ofrece Gutiérrez Flores en 1574: aunque sabemos que en esta época los nombres andinos todavía no eran apellidos, la distribución de los nombres personales por provincia, "parcialidad" y linaje podría¹³ indicar líneas para futuras investigaciones del uso político del parentesco.

Hubo contactos entre Chambilla y los capitanes de la mita procedentes de otras etnias, pero no sabemos hasta qué punto colaboraban o eran rivales. Entre los testigos declarando a su favor encontramos a don Cristóbal Ynga Sucusu, de Copacabana, quien "sirvió el oficio de capitán de los yndios pacajes de Omasuyo provincia distinta de la de Chucuito..." (fol. 639v). Otro amigo era Guillermo Gonzalo, cacique principal de Calamarca y "capitán de los dichos yndios pacaxes de Omasuyo... este testigo es de nación pacaxe y el dicho don Diego de otra provincia de lupacas... conoce al dicho don Diego... desde su niñez" (fol. 375r-v).

Tampoco sabemos si entre 1618 y 1625 el acceso de Diego Chambilla a la riqueza de los lupacas era más amplio que el de los demás señores. Es obvio que la visión que tenían de él tanto los europeos como sus propios compatriotas no difiere mucho de aquella ofrecida por sus antepasados, censados en 1574 como "yndios ricos" (Gutiérrez Flores [1574] en Garci Diez 1964 [1567]).

Interrogados por la audiencia, unos naturales de Pomaata declararon que "en sus pastos y tierras [Chambilla] tiene 15 o 20 estancias de obexas de la tierra por-

13 Cari y Kusi eran nombres de carácter netamente dinástico (Garcilaso 1960-63, I: 103 [1609: Lib. III, Caps. XIV-XV]).

No es claro hasta qué punto los nombres aimaras de los demás señores se acercaban también a esta condición. Según el ya mencionado Cutimbo, "el cacicazgo de Pomata que al presente [1567] tiene don Francisco Tinta no le viene por sucesión sino a don Felipe Chambilla porque es hijo de Lupaca cacique que fue del dicho pueblo de Pomata al cual vio tener y poseer el dicho cacicazgo y antes del el oyo decir que lo tuvieron sus antepasados..." (Diez de San Miguel 1964: 42 [1567]). En 1660 don Pablo Chambilla era el señor *hanansaya* de Pomata (comunicación personal de Ana María Soldi).

que es cossa de grandisima riqueza...". Pero también tenía "en el balle de Locumba una heredad donde coxe mucho bino y axi en el valle de Sama".

Otro testigo creía "que bale su hazienda mas de 50 o 60 mil pesos y es uno de los caciques mas descansados que ay en la provincia y muy hacendoso y aplicado..." (fols. 307bis r, 307r y 339r).

Si nos preguntamos cuál era el secreto de esta riqueza, la mejor respuesta la ofrece don Grauiel Cutipa: "sus estancias de ganado ocupan cerca de 20 leguas desde su tierra hasta Locumba..." (fols. 378r-v). Aunque no eran contiguas, las tierras de Chambilla abarcaban desde el lago hasta el mar.

Cumplir con la mita a Potosí involucraba no sólo reclutar y administrar a los mitayos e ir a "rrecogerlos" en otros microclimas lejos del altiplano. Ya que la mita era casi siempre imposible de enterar solamente en base a la labor de los mitayos, el señor étnico tenía que completar las obligaciones de su capitanía aprovechando tanto la economía andina como la europea. La correspondencia que hemos examinado ofrece algunos detalles de la articulación entre los diversos ingresos del *mallku*.

Fuentes

"La correspondencia entre un 'Capitán de la mita' y su apoderado en Potosí", ca. 1618-1626. Archivo Nacional, Sucre, Minas 730.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Cieza de León 1947 [1553].
 Diez de San Miguel 1964 [1567].
 Garcilaso de la Vega 1960-63, I [1609].
 Polo de Ondegardo 1916b [1571].

Fuentes secundarias

- Bouysson-Cassagne 1976.
 Crespo Rodas 1970.
 Murra 1964, 1975.
 Rivera Cusicanqui 1976.

Los ausentes perdidos de Chayanta (Charcas), 1684

LOS HOMBRES ANDINOS siempre se han movido de un lado a otro. La imagen de un mundo rural inmóvil no corresponde a la realidad prehispánica, colonial o moderna que vamos conociendo. La vieja palabra *mitima* se refiere tanto a quien participa en la rotación comunitaria entre pisos ecológicos situados a varias jornadas de camino, como también a las etnias reasentadas a gran distancia por orden estatal. Grupos enteros siguen luego a las huestes conquistadoras y las reducciones virreinales dislocan en fin el paisaje humano, al concentrar en pocos sitios los habitantes de un territorio. En los casos mencionados, suficientemente conocidos (Cook 1990), los sujetos fueron zarandeados por disposición ajena. Sorprendería, sin embargo, que al mismo tiempo no hubiese habido gente en circulación por voluntad propia. Ceder a la aventura o a la necesidad debió exigir una resolución personal más difícil que la habitual, debido a las ataduras comunitarias. Debió serlo más aún que en la sociedad indígena posterior, descompuesta por la conquista y contagiada por el individualismo europeo. Poco podemos saber de las dimensiones que tales movimientos tuvieron, a falta de un registro por cabeza equivalente a los padrones de fines del siglo XVI en adelante. De la movilidad posterior a esa fecha cabe, en cambio, precisar su envergadura fuentes en mano.

La importancia de los desplazamientos humanos de finales del siglo XVI en adelante, de sus principales efectos y de su relación con el creciente individualismo rural, ha sido resumida recientemente (Sánchez-Albornoz 1999). Años atrás pusimos de manifiesto la abundancia de forasteros en los Andes centro-meridionales y algunas de las implicaciones fiscales, demográficas y migratorias de su presencia en los registros rurales (Sánchez-Albornoz 1978). El propio nombre certifica que el forastero era ajeno al lugar de su residencia. Aquel primer hallazgo fue seguido por numerosos trabajos, incluidos los propios, que lo confirman con saludables adiciones y precisiones (Sánchez-Albornoz 1982a, 1983a, 1983b; Saignes 1984, 1985a, 1985b, 1987a; López Beltrán 1987; Glave 1989, 1992, 1995-96; Evans 1990 y s.f. [Ms.]; Zulawski 1995). La sospecha inicial de que el forasterismo no fue privativo del sur peruano, ha sido confirmada además por los trabajos sobre el norte del virreinato. Powers (1995) ha destacado la importancia de las migracio-

nes paralelas de la audiencia de Quito, valiéndose de las listas locales de forasteros y ausentes. Truhan (1997 [Ms.]) se ha limitado a la región de Cuenca. De Cundinamarca, en fin, en la más septentrional audiencia de Santa Fe, se han ocupado Villamarín y Villamarín (1981). Del mundo rural, el asunto no tardó en saltar a las ciudades. Los forasteros urbanos han motivado estudios puntuales principalmente sobre Arequipa en 1645 (Sánchez-Albornoz 1982b), La Paz en 1684 (Glave 1989: 305-62), el mineral de Oruro (Zulawski 1995) y Cuzco por más de un siglo (Wightman 1990a y 1990b).

La lógica del recuento fiscal es conocer cuántas personas —hombres por lo general— son susceptibles de tributar. Por lo tanto, los padrones procuran detallar los individuos presentes. El forastero que emerge en ellos lo hace al final de un desplazamiento. El propio término denota que no es oriundo del lugar donde se le inscribe. Nuestra idea actual sobre las migraciones andinas se basa principalmente en una documentación donde prima la llegada. Sin embargo, a todo resalte corresponde un hueco, y a toda presencia una ausencia. Toda partida complementa una presencia y ambas proyectan luz sobre un proceso en definitiva único. El padrón de forasteros informa a veces del origen del sujeto, pero a lo sumo señala un punto geográfico que poco dice del impulso de partida (Sánchez-Albornoz 1983a; Wightman 1990a; Glave 1989: 305-62). Está claro que conviene saber más de las ausencias, pero los estudios al respecto son escasos. Las fuentes suelen pesar, insistentes, al elegir determinada perspectiva.

La visita general del virrey Toledo de 1575 anota dos tipos de indios fuera del pueblo: los *mitimaes*, herederos de inveterados usos andinos que a instancias de la comunidad acuden por turnos a cultivar islotes alejados y, por otra parte, los ausentes por cometidos comunitarios (por ejemplo, los *chacaneadores*) o por cuenta propia. La visita toledana no registra, por cierto, a transeúnte o forastero alguno, pues los acaba de incorporar a su seno. Sin embargo, no renuncia a los ausentes como obligaría la reciprocidad. De momento, éstos no son muchos. Su condición y proporción varía de un lugar a otro de los Andes según ponen de manifiesto algunos ejemplos. Gordillo y del Río (1993: 65) precisan que, en Tiquipaya, los ausentes constituían el siete por ciento de los hombres y mujeres, habiendo cedido ambos a la atracción de Potosí, La Plata o de las yungas. De aquellos siete puntos, dos correspondían a huidos que no dejaban rastros. Por lo tanto, la ruptura con la comunidad apenas había comenzado.

La visita de Toledo provocó una desbandada y los ausentes aumentaron durante la primera mitad del siglo XVII. Saignes (1987a) ha expuesto las razones de esta dispersión de modo persuasivo. Una catástrofe demográfica que arranca de atrás se cebó entonces sobre los habitantes de los Andes, mientras que las autoridades virreinales se aferraban al criterio de que entradas y salidas valían unas por otras y de que la administración tenía ante sí a una población estable. Tasas y mitas no pudieron modificarse y, si ocurrió aquí y allá de tiempo en tiempo, se hizo al cabo de un complicado y oneroso recuento. La deliberada reticencia administrativa desembocó indefectiblemente en mayores obligaciones para la menguada población restante. El recargo excesivo de tributos y mitas indujo a los indios a buscar su salvación en la fuga, pero también obligó a sus gobernadores a tratar de conseguir re-

bajas al tiempo que a incrementar subsidiariamente los ingresos del pueblo. Para dar por reducida la capacidad impositiva de la grey bajo su mando, ocultaron indios y los situaron en pueblos vecinos o en las haciendas, siempre ávidas de mano de obra. Unas veces los alquilaron u otras aceptaron que sus sujetos ganaran con su trabajo con qué satisfacer las tasas o con qué pagar a su reemplazante en la mita potosina. Los arreglos variaron según las circunstancias. Saignes (1987a) insiste en que las ausencias inducidas fueron más que las de otro tipo y que ellas permanecieron bajo el avisado control de los gobernadores por un largo tiempo. La proximidad del asentamiento elegido les ayudó a no perder de vista a los sujetos. Glave ha reforzado este argumento aduciendo los casos de la provincia de Canas (1992: 74-90) y del pueblo de Moho (1995-96), que conoce con gran precisión. Gran parte de los forasteros de ambos lugares se movieron dentro de un radio mínimo y terminaron por instalarse en sitios cercanos de la misma provincia. Este forastero no es exactamente lo que solemos entender por un inmigrante.

Lo iniciado de común acuerdo, lo debilitaron el tiempo y la lejanía. Los vínculos comunitarios fueron renegados. La prole de los ausentes, nacida fuera del pueblo pero dejada en el limbo sin gozar de derechos donde habitaba, se olvidó de sus orígenes. Sobrevino un desdoblamiento. De un lado se hallaban los ausentes, que los gobernadores tenían en mente para no dejarles de mandar los cobradores; del otro, los recordados pero desaparecidos para siempre. Cuanto más aumentaban ambos grupos, tanto menos casaban las cuentas de los pueblos, las de la real hacienda y las de los azogueros. A estas alturas, el número de los originarios poco tenía que ver con las capitaciones sometidas a tributo y mita por Toledo. En su ofuscación, la administración no podía perseverar, pero tampoco era capaz de realizar un ajuste sin herir los intereses creados, empezando por los de la corona. Antes de tomar cualquier medida la administración necesitaba conocer, cifras en mano, qué pasaba con los forasteros y los ausentes. Invisibles hasta entonces, ambos vieron la luz en padrones separados.

A principios del siglo XVII, los virreyes Monterrey y Montesclaros sometieron a la población andina a algunas calas que acusaron la abundancia de forasteros y yanaconas (otra categoría de advenedizos). La iniciativa remitió hasta que otro virrey, el marqués de Mancera, encargó al clero la confección de padroncillos con la inclusión inexcusable de forasteros y yanaconas. El recuento de 1645, emprendido a instancias de los azogueros de Potosí, confirmó que los indios no-originarios proliferaban en los obispados de Cuzco, La Paz y Charcas (Sánchez-Albornoz 1982a; Saignes 1987a). Aquella matrícula no abarcó sólo esa área, sino que se extendió también, bajo otro formato, al norte del virreinato. Para la audiencia de Quito hay recuentos locales de forasteros y ausentes del mismo año de 1645, seguidos por otros del resto del siglo. Powers les sacó un excelente partido en el libro mencionado y en sus artículos previos. Rasgo característico de la región es que en Quito son más los padrones de ausentes —en su doble vertiente de ausentes seguros y ausentes perdidos— que los de forasteros (Powers 1995: 11). De Cundinamarca, en la audiencia de Santa Fe, restan iguales numeraciones de mediados del siglo XVII (Villamarín y Villamarín 1981: 55).

El virrey duque de la Palata inició su gobierno con unos ambiciosos planes de reforma. Su objetivo en materia de tributo y mita era acabar con la confusión de

rangos y obligaciones. Simplificar ayudaría a equiparar las responsabilidades. Para este fin dispuso una numeración "en todo el reyno desde Quito hasta Tucumán" (Evans 1981: 28). Era la primera cuenta general llevada a cabo por oficiales reales después de la de Toledo, puesto que el recuento de Mancera fue eclesiástico. En las instrucciones detalladas que entregó a cada empadronador de un distrito, el virrey estipuló que cada clase de indios fuera anotada en un cuaderno aparte. El segundo y tercero de los siete designados estuvieron reservados para los originarios ausentes temporalmente y el siguiente para aquellos "que no se sabe donde están" (Evans 1981: 30). Estas categorías equivalen a las quiteñas de seguros y perdidos. Las páginas que siguen se basan en el cuaderno, fechado el 29 de marzo de 1684, relativo a esta segunda clase de ausencias correspondiente al repartimiento de Chayanta (Charcas). El documento, de quince folios, se encuentra en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires (Sala 13-18.7.3) y fue confeccionado por Ignacio Mercado Oquendo, según la información dada por los catorce gobernadores indígenas cuyos nombres se menciona al frente de cada parcialidad censada. Las observaciones que haremos se refieren, pues, a sólo un segmento de los ausentes, el menos numeroso de los dos. El caso examinado no es el más prometedor, sino que presenta hartas limitaciones.

Geográfica y étnicamente, Chayanta es una provincia entrecortada por punas y valles. En el fondo de éstos se codeaban colonos de las variadas etnias con asiento en el altiplano. Próxima a Potosí y La Plata, Chayanta proveía a ambas ciudades de alimentos y de mano de obra, lo que daba lugar a un asiduo intercambio. Sin embargo, las cifras oficiales no sitúan a Chayanta entre las provincias más movedizas, como si lo eran las que Saignes (1987a: 463) clasificó como mixtas, es decir de sierra y valle. Además, la visita de Chayanta fue de las más impugnadas en el sur andino. Al decir de curas, caciques y corregidores que cinco años después dirigieron al virrey una voluminosa correspondencia, la numeración general de Charcas pecaba por exceso. En sus cartas se declaraban incapaces de aplicar las tasas y mitas fijadas a partir de las nuevas magnitudes. Los indios disponibles eran menos que los contabilizados. El sucesor del duque, el conde de la Monclova, respondió a estas inquietudes anulando los repartimientos recientes y ordenó nuevas visitas, entre ellas la de Chayanta. De lo actuado en esta provincia en 1684 se comentó que los corregidores "empadronaron a cualquier indio topado" (Saignes 1987a: 450). Las cifras de los originarios, sujetos a las mayores cargas fiscales y laborales, fueron, pues, infladas en tiempos de Palata con el objeto de aumentar el rendimiento.

En el estado actual de nuestros conocimientos, los números de la población de Chayanta no casan. Evans (1981: 37; s.f.) ha sumado 7,732 tributarios que las cuentas del conde la Monclova redujeron a 3,460 (Sánchez-Albornoz 1983a: 57). La primera sobrepasa el número (5,769) de tributarios visitados por Toledo en el siglo anterior. En cambio Saignes (1987a: 452) se inclina, prudentemente, por la última cantidad. Sin embargo, el resumen del archivo de Buenos Aires da por presentes a 4,563 indios. Como los forasteros suman precisamente 2,950 en la cuenta de Evans (1981: 39), ellos equivaldrían a un 38, 65 y 85 por ciento, según el denominador que se elija. Lástima que Monclova sólo admitiese 440 forasteros, o sea un 13 por ciento de los originarios. En estas páginas no entraremos en este baile de

cifras, pero la latitud que las separa obliga a estar sobre aviso con respecto al valor absoluto y relativo de los números que veremos dentro de un instante. Aparentemente no hay razón alguna para descartar la información sin antes someterla a un examen. Una cosa será la coherencia interna que nos incline a confiar en ella, y otra la que tenga con el resto de la numeración, sobre la que pesan las reservas sabidas. En estas condiciones, el presente trabajo no puede excederse en sus pretensiones, sino sólo aspirar a ser un simple ejercicio que arroje alguna luz y llame la atención sobre las listas palatinas de ausentes u otras de su especie, cuyo valor histórico conviene explorar más a fondo.

El cuaderno enumera a los ausentes, según la costumbre, por pueblo, parcialidad y *ayllu*. Nombra 8 pueblos con 5 anejos, 17 parcialidades y 59 *ayllus*. El cuadro 1 recoge las tres clases de ubicaciones por su nombre y por orden de aparición en el documento. Un cuadro de la misma fecha resume a continuación, siguiendo el mismo orden topográfico, los parciales de los “indios presentes”, de los “ausentes por accidente”, de los “reservados de mita solamente”, de los “viejos reservados” y, por último, de las “viudas con hijos”. Nuestra suma, nombre por nombre, de los “indios ausentes que no se sabe donde están”, no coincide con la anotación al pie de la columna de “ausentes por accidente”. Habría razones para suponer que los llamados de esta extraña manera representan al conjunto y que los ausentes sumados por nosotros son una parte, el sector con paradero desconocido.

Dos pueblos —Moromoro y Pitantora, con sus respectivas parcialidades y *ayllus*— no figuran en la lista. En contrapartida, el cuaderno menciona cinco anejos, tres subordinados a pueblos y dos simplemente a parcialidades. Un siglo después de las reducciones de Toledo, la organización del espacio llevada a cabo por el virrey muestra cierto relajamiento en Chayanta. Nuevas localidades afloran en dependencia de una matriz. Las parcialidades divididas preceptivamente en dos —*anansaya* y *urinsaya*— no siempre se duplican. Dos pueblos —Panacache y San Pedro de Buenavista— cuentan, por ejemplo, con una sola parcialidad, la superior o *anansaya*. En el pueblo de Chayanta, todas las etnias del altiplano allí presentes cuentan con una única parcialidad (indicada en el cuadro por la inicial de su clase). Un mismo gobernador, Andrés de Portugal, rige por cierto la parcialidad de *anansaya* de San Pedro de Buenavista y la *urinsaya* chantaca residente en el mismo anejo. Independientemente de su atribución, ambas parcialidades debieron ser complementarias. En los *ayllus*, topamos igualmente con desdoblamientos tradicionales: Hila en complemento con Sulca, Collana con Sulcahata... La desinencia de algunas de estas mitades evocan el altiplano de donde proceden (por ejemplo, cana). La división resulta menos sistemática en ellas que en las parcialidades, y mayor el número de nombres singulares. En siete *ayllus* no figura, por cierto, ausente alguno, a cuya omisión se suman los de los *ayllus* que el cuaderno pasa por alto. Las irregularidades no tienen por qué ser recientes, sino que tal vez denoten diferentes cursos de cada entidad.

En cada *ayllu* se echan en falta cerca de tres indios, una cifra modesta. La suma de ausencias sería de un cinco por ciento de la población masculina adulta que Monclova postuló para Chayanta. Sería naturalmente menor con respecto a las cifras más altas. El ausente perdido representó, a lo sumo, un indio de cada veinte. El reparto de ausencias entre los pueblos no fue, naturalmente, parejo. Macha os-

tenta la mayor proporción relativa y Moscarí la menor. En cualquier caso, no superan el goteo. Falta la ausencia por grupos que Powers (1995: 54, 64) observó en Quito. Comparados estos ausentes con los de la visita de Toledo (Tiquipaya, *ut supra*), no se aprecia un aumento exorbitante en un siglo: de dos habría pasado al cinco por ciento.

Del grupo de ausentes en estudio, 103 eran casados, es decir el 61 por ciento; los viudos 37, un 22 por ciento; y los solteros 24, un 14 por ciento. Sólo desconocemos el estado de cinco. El soltero no es, pues, el que más huye. Son más los casados y los viudos. De los casados, sabemos la edad de la mujer en una proporción alta (87 de 103 casos). El mayor número (60) está casado con mujeres 5.5 años más jóvenes, con una diferencia de edad máxima de 16 años. Los que tienen mujeres mayores que ellos son casi un tercio (27), una proporción sorprendentemente elevada. La diferencia media es en este caso de cinco años en más, con un máximo de doce. Rara vez se consigna el número de hijos de la pareja. Cuando esto ocurre las más veces es uno y en un caso llega a tres.

La edad de los ausentes con paradero desconocido es alta. La media se sitúa en los 35 años, entre un máximo de 54 años y un mínimo de 18. La ruptura sobrevino cuando (descontados los 6.7 años huidos de media) rebasaban los 28 años, llevaban diez años de tributario a cuestras y habían cumplido por lo menos un turno de mita en Potosí. El promedio de ausencia aumenta casi cinco meses en los viudos y disminuye nueve en los solteros. Esta corta diferencia no afecta a su exposición a tasas y mitas. Claramente, los ausentes definitivos no estuvieron constituidos por jóvenes a la búsqueda de nuevos horizontes, sino por sujetos maduros que la adversidad empujaba a buscar una solución personal. Rara vez huyeron en la primera edad, sino que lo hicieron después de casarse y tener hijos. En su fuga arrastraron a lo sumo a alguna esposa, a algún hijo o también a algún hermano.

¿Qué motiva las ausencias indefinidas? Los gobernadores adujeron causas para 106 personas, es decir, un 63 por ciento de todas, proporción alta para dimanar de la memoria. Se desconoce en cambio el 27 por ciento. Pues bien, de estos 106 casos, 39, más de una tercera parte, tienen que ver con la mita de Potosí. En esta ocasión, catorce fugas ocurren al saber el indio de su nombramiento para el próximo turno de mita y diez camino ya de Potosí. La huída previene males conocidos. Quince casos sobrevienen después en Potosí. Por detrás de esta causa vienen los rezagos. En trece ocasiones, el sujeto arrastra atrasos que el cobrador le apremia a pagar. Estalla un conflicto que llega a veces a las manos: un deudor le rompió la cabeza al cobrador; otro le dio un puñetazo; otros, en fin, huyeron de la cárcel donde habían sido encerrados. Mitas y tasas son las responsables directas o indirectas de la mayor parte de las huidas, y desencadenantes de violencia. Por dinero desaparecen también los custodios del mismo: cobradores o mayordomos. Siete ausentes, uno de cada quince, han cometido, pues, algún desfalco. Quienes detentando algún cargo desaparecen, son luego nada menos que once. En su mayoría se trata de mayordomos de cofradías incapaces de afrontar las erogaciones que conlleva el nombramiento. Entre el honor y la quiebra optan por la huída. Este grupo incluye a un principal. Los delitos cometidos suman diecinueve. Diez de los infractores sustrajeron objetos tan valiosos como eran las mulas. Los españoles, el cura y el gobernador fueron las víctimas de aquel robo de animales. Las conductas pasionales

(secuestros, separación de la esposa, incluso puñalada a una india) son nueve y ocho, en fin, los casos atípicos. Un indio de Pocoata y otro de Aymaya dijeron que iban a los valles por comida; otros acompañaron a transeúntes y no reaparecieron.

Edades, estado civil, duración y motivos de la ausencia... conviene tener presente que los datos citados son aproximados. La memoria falla o tiende a redondear. Es posible que el recuerdo de los gobernadores contara con la ayuda de anotaciones escritas de las cuales no conocemos hasta ahora ningún ejemplo. A pesar de las incertidumbres, el documento caracteriza a un grupo preciso que se remonta cuanto más hasta 1669. A diferencia del forastero cuyo origen llega a perderse varias generaciones atrás (forastero vale igual para el recién venido que para la prole de un antiguo inmigrante), el huido de Chayanta presenta un límite cronológico terminante. La ausencia data a lo sumo de quince años atrás, la más larga de las registradas.

Ausentes y forasteros: dos caras, hemos dicho, de la misma moneda. El divorcio que la ausencia implica puede interpretarse de manera drástica o también atenuada y progresiva. El desertor que corta amarras con su pueblo y reaparece como inmigrante en otro lugar, es uno de los extremos de una larga cadena de situaciones intermedias. Disponemos de bastantes ejemplos de cortes tajantes. El cuadernillo perfila a los huidos de una región y época. Toda la obra citada de Saignes está dedicada, en cambio, a explorar el extremo opuesto. Saignes muestra que forastero o ausente no son necesariamente el producto de la desunión, sino de argucias como las que hemos expuesto antes. Ahora bien, las tergiversaciones se pagan. Saignes fecha el momento en que, mediado el siglo XVII, el dominio del gobernador sobre sus sujetos distantes se atenuó. Ausentes y forasteros renunciaron a sus raíces. No todos al mismo tiempo y en el mismo grado. Establecidas las líneas generales del proceso, la suerte que corrieron ausentes y forasteros queda en manos de la historia local.

El documento informa de las deserciones ocurridas en los años anteriores a 1684 en un pueblo sujeto a violencias y fraudes alimentados por graves exacciones fiscales y laborales. Las circunstancias expulsaron a algunos indios —no muchos—, cuya voluntad expresaron sus pies. La comunidad fue privada de ellos e ignoró hasta donde habían llegado. Esta imagen aciaga clama por la complementaria de los ausentes, “presentes” en la vida del pueblo indirectamente y con destino conocido. Su perfil fue seguramente distinto del que acabamos de ver. El cuaderno correspondiente permitiría saber (junto con el que hemos examinado) en qué grado de la transición se hallaba Chayanta, entre la ausencia adscripta y la ausencia individual y voluntaria. Permitiría igualmente comparar la situación particular de esta provincia con la de otras latitudes en los Andes.

Cuadro 1
Pueblos, parcialidades y *ayllus* de Chayanta, 1684

| Pueblos | Parcialidades | <i>Ayllus</i> | |
|----------------------------|-----------------|---------------|----|
| Macha | <i>Anansaya</i> | Collana | 7 |
| | | Tapunata | 14 |
| | | Sulcahai | 8 |
| | <i>Urinsaya</i> | Alapicha | 8 |
| | | Maacollana | 5 |
| | | Guacoata | 6 |
| | | Condoata | 1 |
| | | Guaracoata | 3 |
| | | Sulcahata | 4 |
| | | Maapicha | 3 |
| 10 | 59 | | |
| Pocoata | <i>Anansaya</i> | Ilahata | 4 |
| | | Sulcahai | 3 |
| | | Chanca | 2 |
| | | Capaj | 5 |
| | | Ilahai | 3 |
| | | Sulcahata | 2 |
| | | Pari | 3 |
| | | Chacaya | 1 |
| | | Collana | 0 |
| | | 10 | 26 |
| Moscari | <i>Anansaya</i> | Collana | 2 |
| | | Sulcahata | 0 |
| | | Chito | 2 |
| | <i>Urinsaya</i> | Collana | 1 |
| | | Chiro | 2 |
| | | Sulcahata | 0 |
| | | Cavana | 2 |
| 7 | 9 | | |
| Panacache anejo: Parica | <i>Anansaya</i> | Cotacota | 2 |
| | | Cotaca | 1 |
| | | Sulcahata | 3 |
| | | Copana | 4 |
| 4 | 10 | | |
| Sacaca anejo: Acario | <i>Anansaya</i> | Collana | 3 |
| | | Sacasaca | 2 |
| | | Ilahai | 1 |
| | | Chayquina | 2 |
| | | Cati | 3 |
| | | Taraoca | 1 |
| | | Samca | 2 |
| | <i>Urinsaya</i> | Ilaticana | 2 |
| | | Sulcaticana | 0 |
| | | Colque | 1 |
| 10 | 17 | | |
| San Pedro de Buenavista | <i>Anansaya</i> | Ilacana | 2 |
| | | Sulcacana | 3 |
| | | Auquicamarca | 3 |
| 3 | 8 | | |

continúa...

Cuadro 1 (continuación)

| Pueblos | Parcialidades | <i>Ayllus</i> | | |
|---------------------------|-------------------------|----------------|----|-----|
| Chayanta anejo: Micani | Chulpas (A) | Collana | 4 | |
| | | Sulcahata | 2 | |
| | Laymes (A) | Collana | 2 | |
| | | Laimé | 2 | |
| | | Puraca | 3 | |
| | | Sulcahata | 1 | |
| | | Collana | 2 | |
| | | Pailloca | 3 | |
| | | Coyotunga | 0 | |
| | Carachas (U) | Sulcahata | 2 | |
| | | Collana | 1 | |
| | | Ilahai | 2 | |
| | Sicoyas (U) | Buenavista | 1 | |
| | | Chayantaca (U) | 2 | |
| | anejo: S. Pedro de Suyo | Buenavista | 2 | |
| Anachi | | 0 | | |
| Quillacollo | | 1 | | |
| | 17 | | 30 | |
| Aymaya | <i>Anansaya</i> | Collana | 2 | |
| | | Yanaqui | 2 | |
| | | Chiacó | 0 | |
| | Urinsaya | Collana | 3 | |
| | | Cuico | 2 | |
| | | Mitma | 1 | |
| | 6 | | 10 | |
| Totales | 8 | 17 | 57 | 169 |

Fuentes

Archivo General de la Nación (Buenos Aires), Sala 13-18.7.3

Bibliografía

- Cook 1990.
 Evans 1981, 1990, s.f. (Ms.).
 Glave 1989, 1992, 1995-96.
 Gordillo y del Río 1993.
 López Beltrán 1987.
 Powers 1995.
 Saïnes 1984, 1985a, 1985b, 1987a,
 1987b.
- Sánchez-Albornoz 1978, 1982a, 1982b,
 1983a, 1983b, 1999.
 Truhan 1997 (Ms.).
 Villamarín y Villamarín 1981.
 Wightman, 1990a, 1990b.
 Zulawski 1995.

El proceso de concentración social en el espacio andino, siglos XVI, XVII y XVIII

Introducción

El estudio de la formación del espacio social en el Perú, durante el período virreinal, nos ha permitido determinar tres momentos de concentración poblacional. El primero lo inició Gregorio González de Cuenca en 1566, fenómeno que se generalizó a partir de 1570 con Francisco de Toledo. El segundo se produjo debido a que la primera concentración no tuvo los resultados esperados: los indígenas abandonaron las reducciones y regresaron a sus antiguas *llactas*, o los hacendados, coludidos con las autoridades, retenían en sus haciendas a los *mitayos* más tiempo del estipulado, convirtiéndolos en muchos casos en *yanaconas*. En los obrajes y minas ocurría algo parecido. Encargados de frenar esta deserción estuvieron los virreyes Luis de Velasco, marqués de Montesclaros, y Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache; la campaña se inició en 1610 y se prolongó hasta 1630. La tercera concentración poblacional la implementó el obispo de Trujillo, Baltasar Martínez de Compañón, en 1780, como parte de la reforma urbana y eclesiástica ordenada por el gobierno español.

En lo que se refiere a los dos últimos procesos de concentración, aunque se advierte que se ejecutaron debido a una necesidad general, los datos obtenidos hasta el momento sólo se refieren a espacios multi-departamentales. La segunda de ellas abarcó los actuales departamentos de Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y Junín, espacio cuyos pueblos estaban afectados por la mita minera de Huancavelica. La tercera, en cambio, comprendió la inmensa jurisdicción del obispado de Trujillo, que abarcaba los actuales departamentos de La Libertad, Lambayeque, Piura, Tumbes, Cajamarca, Amazonas, Ucayali y los ignotos parajes de la selva amazónica.

Después del proceso de concentración poblacional ordenado por Francisco de Toledo en 1570, el espacio social cambió de manera drástica: se modificó el patrón de asentamiento, que pasó de la dispersión a la concentración poblacional en las reducciones, variando además la planta o plano del pueblo y de las viviendas. También cambió la estructura política, económica, familiar y de parentesco, así

como el sistema religioso. Se produjeron hechos y acontecimientos sociales de nueva índole, que alteraron la dinámica de la historia andina.

La reducción sirvió como base para el establecimiento de estructuras civiles y eclesiásticas, muchas de las cuales perduraron hasta la independencia (los cacicazgos), en tanto que otras se prolongaron hasta mediados del siglo XIX (el tributo), y otras más —las parroquias y las alcaldías, estructuras básicas de aquella lejana concentración o reducción poblacional— permanecen hasta nuestros días. Otra estructura surgida de manera informal fue la llamada matrifocalidad o gobierno del hogar en manos de la mujer; este sistema permitió, en parte, la persistencia de la identidad étnica.

La primera concentración

Los estudiosos de la historia andina del siglo XVI, han enfatizado el interés que tuvo la corona hispana por la concentración de diversos *ayllus* o parcialidades en pueblos de modelo hispano, llamados *reducciones*, señalando que los objetivos de dicha política eran de carácter económico, político, religioso y social. Es decir, se buscaba controlar la mano de obra, regular el tributo y la mita, y asegurar la presencia efectiva de la corona en el espacio conquistado mediante alcaldes, regidores, protectores de naturales, *curacas*, fiscales, etc.; obligar al indígena a vivir en “policia”, esto es, al modo hispano; y por último, una efectiva y rápida conversión del indígena a la religión católica.

A todo esto hay que añadir que la reducción implicó la imposición de un nuevo tipo de estructura urbana caracterizada por la simetría de sus planos y viviendas dispuestas en forma contigua, diferente a los planos asimétricos de las *llactas* andinas. Este nuevo modelo urbano con residencias para morada de familias nucleares, desarticuló la antigua estructura familiar de la sociedad andina basada en la residencia de la familia extendida. Además, Francisco de Toledo propuso una nueva distribución de los compartimentos de la casa, separando los dormitorios de varones y mujeres y cambiando, de esta manera, usos y costumbres que persistían desde tiempos inmemoriales.

Veamos algunos efectos de la primera concentración.

En lo económico:

Respecto a lo económico, la concentración facilitó el cobro del tributo y la concentración de mano de obra para la mita, y con ello la gran acumulación de riqueza de los encomenderos, curas y *curacas*, y la suma pobreza de los tributarios.

En zonas agrarias el trabajo de *minka* decreció, lo que trajo consigo el abandono de las grandes obras hidráulicas. Según Anne Marie Hocquenghem (1998), entre 1572 y 1580, momento en que se implantan las reducciones en Piura, se abandonó el mantenimiento del gran complejo hidrológico de esa región; lo mismo sucedió en otras provincias costeñas.

Francisco de Toledo ordenó que los sechuras pagaran el tributo sólo en pescado salado, desestimándose el tributo con frutos de la tierra. Este cambio obligó a los sechuras a dedicar gran parte de su tiempo a la pesca, con el correspondiente abandono del mantenimiento tanto de las *macoras*, o compuertas de las *tapas* o repre-

sas, como de los canales, y sólo algunos sembraron en las “humedades” que el río dejaba en tiempo de avenidas.

Hay que recordar, por ejemplo, que para la construcción de la ciudad de Trujillo, hacia 1535, o para la de Saña, en 1563, se desplazó gente de once curacazgos de la antigua provincia de Saña, en tanto que Lima concentró gente de treinta y cuatro pueblos. Francisco de Toledo ordenó que las minas de Huancavelica fueran servidas por *mitayos* de decenas de pueblos provenientes de doce provincias, mientras que en Potosí se congregaron miles de *mitayos* provenientes de más de cincuenta reducciones.

El desplazamiento y abandono de la *ñaupallacta* y su entorno, implicó incluso la desorganización del sistema de observación y diagnóstico del comportamiento climático, y de esta manera la admirable administración de la ecología dejó de funcionar. Se abandonaron muchos nichos ecológicos con recursos naturales suplementarios. Asimismo decayó el sistema colectivo de producción, acopio y distribución de los frutos de la tierra.

En lo político:

La fundación de un nuevo centro poblado implicó la presencia real del estado imperial hispano en cada pueblo que se fundaba. El poder hispánico se manifestaba a través de una red de personajes políticos como alcaldes, regidores, protectores de naturales, jueces o fiscales. Esta nueva estructura política marginó al antiguo sistema de poder indígena, a cuya cabeza estaban los diferentes niveles curacales. De igual manera acortó y supeditó el dominio político que habían adquirido los conquistadores al poder estatal, frenando los soberbios antojos de la naciente nobleza americana, que desde el inicio se había resistido a cumplir muchas disposiciones emanadas de la realeza, conforme sucedió cuando los vecinos de la naciente villa de San Juan de la Frontera de Huamanga se negaron a pagar la tasa decimal, aduciendo que era muy onerosa, o cuando los encomenderos liderados por Gonzalo Pizarro se negaron a acatar las Leyes Nuevas de 1542, rebeldía que tiñó de sangre a los Andes.

En lo religioso:

Pierre Duviols (1977) considera a la reducción como un medio de prevención, pues alejó al indígena del pueblo viejo en cuyo entorno, además de sus chacras, estaban sus cerros *marcayos*, sus *camaquenes* y *huancas*, los cementerios donde estaban enterrados los *mallquis*, las *pacarinas* y los miembros de cada *ayllu*. Todo esto obligó a los indígenas a una acción revitalizadora clandestina dentro y fuera del nuevo pueblo, y muchas veces en el interior del mismo templo cristiano, donde se sincretizaron viejas estructuras sociales y religiosas. Por ejemplo, la reducción de Colán fue conformada por las parcialidades de Colán, Vitonera, Guaura y Camacho. Cada una fue ubicada en barrios o secciones del nuevo pueblo con sus respectivos caciques, quienes con ínfulas de grandes señores, fueron siempre reconocidos como tales por la historia gentilica y por el derecho hispano. Estos personajes se convirtieron en mayordomos de las cofradías y fundadores de capellanías. Y antes que la muerte les alcanzara, pedían a sus familiares y albaceas ser enterrados en las iglesias junto a sus antepasados, como sucedía antes de la presencia hispana en los

samayhuasis y *ayapatas*, o cementerios gentílicos, donde los *curacas* a la usanza antigua querían estar cerca de sus mayores.

En lo social:

Aquí sólo quiero explicar el rol de la mujer a través de lo matrifocalidad, que aparece de manera informal y sin que los indígenas se lo propusieran. Ella en buena parte se concretó debido a que la mita alejaba a los varones por varios meses de su hogar; además, el nuevo pueblo o reducción por lo general se hizo lejos del *ñaupallacta* o pueblo viejo, con el fin de tener a los naturales lejos de *pacarinas*, *marcayos* y otros adoratorios. Esto sin duda alejó al nativo no sólo de su antiguo adoratorio y casa, sino de su zona de producción; sin embargo hay que tener en cuenta que según las disposiciones toledanas, si su heredad estaba ubicada dentro del contorno de una legua, “no se les tomen ni quiten las chacras y tierras que tenían en los pueblos que despoblaren”. De esa manera, los indígenas tenían que ir a la chacra, donde permanecían buen tiempo sobre todo en época de riego, cultivo, aporque y cosecha. En esos días cuando el esposo se ausentaba para cumplir con la mita o trabajar en la chacra, la mujer se quedaba en casa con los hijos menores y con los abuelos, y en esas circunstancias adquiría plena autoridad de la casa.

Los indígenas pescadores que tributaban en peces como los sechuras, para poder pescar la cantidad que les era requerida como tasa tributaria, tenían que hacerse a la mar por días y semanas. Los pescadores llamados *fresqueros*, es decir los que pescaban cerca de la playa, para la venta y alimentación diaria se levantaban a las tres de la mañana y preparaban sus redes, en tanto la mujer hacía el fiambre y otras tareas del hogar. El pescador salía de madrugada, se hacía a la mar y regresaba a mediodía o en la tarde; durante ese tiempo la mujer también se quedaba al mando de la casa.

A todo esto hay que añadir que en la segunda mitad del siglo XVII, el desplazamiento periódico de hombres para cumplir con la mita, permitió a la mujer desempeñar un importantísimo papel en la organización sacerdotal clandestina que mantenía el culto a los ancestros. La mujer fue encargada de reclutar y cuidar a los niños que muchas veces no se inscribían en los libros de nacimiento, manteniéndolos en la clandestinidad para posteriormente emplearlos en el culto de los *camaquenes* o dioses ancestrales. En la época de lucha ideológica contra la Iglesia, ciertas mujeres fueron nombradas sacerdotisas cuya función era preparar la chicha de los dioses, y muchas veces también oficiaban como confesoras. También confeccionaban el ajuar de los dioses.

La revitalización del culto a las divinidades se debe en parte a la mujer, que desde su casa enseñaba a sus hijos los relatos inmemoriales, que contenían la historia sagrada de sus antiguos progenitores, la fundación de los primeros pueblos, los lugares sagrados, la historia de los dioses, las líneas genéticas, el culto a los muertos, la ubicación de los progenitores en los *ayapatas* o cementerios gentílicos. En algunos lugares las mujeres desempeñaron el oficio de guardianas de los muertos, o *mallquivillas*.

La segunda concentración

Juan Solórzano y Pereira (1972) enfatiza el interés de la corona de realizar una nueva reducción de pueblos, pues al parecer la que había ordenado Francisco de Toledo no había alcanzado los objetivos esperados, ya que muchos indígenas habían vuelto a sus antiguas *llactas* y a sus antiguos cultos. Por eso, primero el virrey Luis de Velasco, y luego el príncipe de Esquilache, se preocuparon por que se procediese a una nueva reducción. El problema fue sentido mayormente en la zonas mineras, pues por ejemplo, la mano de obra había bajado de 3,280 *mitayos* que había en la ciudad de Huamanga, en 1577 (Stern 1982: 130), a 2,274 a fines de siglo, y hacia 1645 a 620. Una de las razones era la declinación violenta de la población y otra fue el retorno de los indígenas a sus antiguas *llactas*. Pero también debemos considerar el proceso de yanacización, pues el *mitayo* que llegaba a realizar la mita no volvía a salir de la hacienda, pues el hacendado lo adscribía de manera permanente como *yanacón* de hacienda. En el capítulo titulado "De las reducciones y agregaciones de los indios a pueblos", Juan Solórzano y Pereira (1972: 371) registra las siguientes consideraciones respecto a las reducciones.

1. Los reyes pueden mandar que sus vasallos vivan en poblaciones.
2. Los reyes han mandado que las Indias se poblasen.
3. Que Pfo V mandó se ejecutase esta política.
4. Que los concilios limenses también lo mandan. Aquí hizo referencia a la constitución del Segundo Concilio Limense, que dice: "Que la muchedumbre de indios que está esparcida por diversos ranchos, se reduzcan a pueblos copiosos y concertados, como lo ha mandado su Majestad Católica".
5. Que había costado trabajo reducirlos.
6. Que esta política fue utilizada por los romanos.
7. Que los emperadores incas los mudaban a su voluntad.
8. Que los indios no pueden mudarse a su voluntad.
9. Que pecan los que recogen indios fugitivos.
10. Que si los indios dejan sus pueblos pierden sus tierras, pero si vuelven las recuperan y retienen el dominio de las que antes tenían.
11. A los prelados eclesiásticos se encarga la reducción.
12. Por reducirse se libran de parte de los tributos.
13. Que en cada reducción haya iglesia y doctrina.
14. Que para las reducciones se quitasen tierras a los españoles.
15. Que los indios reducidos a pueblos tengan alcaldes y regidores.
16. La jurisdicción que tienen las reducciones.
17. Que no puede haber estancias, ni obrajes, cerca de las reducciones.
18. Que no vivan en las reducciones españoles, negros, mestizos, mulatos.

Con estos fundamentos se reajustó la política poblacional, aunque los resultados no fueron tan positivos. Pocos años más tarde, Francisco de Borja y Aragón, preocupado por las constantes quejas de mineros, curas y gobernadores, dijo:

“luego que llegué al gobierno destes reinos entendí la falta de indios que había en los corregimientos del distrito de la ciudad de Huamanga de donde van indios a las minas de Huancavelica por las continuas quejas que el gobernador o mineros de aquel asiento tenían de las faltas” (AGN. Derecho Indígena Leg. 4, Cuaderno 65, 1619. Visita hecha por el visitador Alonso de Mendoza a las minas de Huancavelica).

En ese tiempo también llegaron quejas y delaciones al arzobispado contra los indígenas acusados de volver a sus antiguas creencias, y por lo tanto se necesitaba un reajuste en la catequización, lo que se hizo. Testimonio de esta decisión son los juicios contra las idolatrías existentes en el Archivo Arzobispal de Lima.

La tercera concentración

En 1745, Jorge Juan y Antonio de Ulloa enviaron al rey un detallado informe sobre la situación general “de las Indias Occidentales”, indicando la desobediencia de los súbditos americanos. Basándose en éste y otros informes los Borbones, sobre todo Carlos III, insistieron en la reorganización de las estructuras sociales de sus reinos. El visitador José Antonio de Areche puso énfasis en la necesidad de efectuar una nueva reducción, sobre todo después del movimiento de Túpac Amaru, transmitiendo estos propósitos especialmente a los obispos. Así lo dijo el obispo de Trujillo Jaime Baltasar Martínez de Compañón y Bujanda (1964 [1783]: fol. 5v), señalando “... los males que acarea a estas gentes montaraces su dispersión porque se privan de todos los bienes que comunica la sociedad, carecen de oportuno remedios y asistencia en sus enfermedades”. La educación era otro asunto importante reseñado por Areche y puesto en práctica por Martínez de Compañón: “las reglas de la policía y lo que es más no teniéndola ellos no dan la menor educación a sus hijos y por lo tanto al igual que sus padres se crían irreligiosos, indóciles y abrutados”. Para extirpar esto era necesario “reducir a poblaciones toda la feligresía derramada en los campos...” (Archivo de Límites de Ministerio de Relaciones Exteriores, Papeles varios referentes a la visita de Martínez de Compañón. LEB. 4-6, Caja 90, Doc. 227: fol. 5v). En 1783 el obispo informó que había “fundado y dotado [en su obispado] cincuentauna escuelas para varones y mujeres indígenas” (Archivo de Límites de Ministerio de Relaciones Exteriores, LEB. 4-13, Caja 90, Doc 82; Visita hecha por Martínez de Compañón en su obispado: fol. 56v).

Respecto al problema educativo, el visitador José Antonio de Areche había notado que debido a la dispersión y la poca atención que ponían los curas a los niños, no se cumplía con enseñar los “programas oficiales” que indicaba la corona, sino que éstos sólo recibían las enseñanzas de preceptores indígenas, quienes enfatizaban las “historias memoriales”, induciéndoles al recuerdo de sus progenitores y “del tiempo del inga”, convertido en paradigma. Esta cobertura ideológica los inducía a la rebelión contra los españoles, y señalaba que la rápida difusión del movimiento de Túpac Amaru se debía a ese abandono. Por ello se recomendaba la reforma educativa, que implicaba a su vez una reforma eclesiástica y un reordenamiento poblacional en las nuevas parroquias.

El obispo Martínez de Compañón salió de la ciudad de Trujillo en visita pastoral el 21 de junio de 1782, y después del fatigoso recorrido por buena parte de las

provincias de su obispado, que duró varios años, informó haber realizado lo siguiente:

1. Reducción de los pueblos de Yambrasbamba y Chirtas al pueblo de Yapa, provincia de Chachapoyas.
2. Traslado del pueblo de Chérrepe al de Carrisal, en la provincia de Saña.
3. Traslado de la iglesia del asiento de la Soledad en Cajamarquilla a la Pampa de Llaquabamba.
4. Fundación de una población en la estancia de Huaylilla.
5. Fundación de nueve pueblos en la provincia de Piura:
 - a) en la hacienda Chapillico;
 - b) en la hacienda Tambogrande;
 - c) en la estancia de La Punta;
 - d) en la hacienda de La Solana;
 - e) en la hacienda Arisola;
 - f) en la hacienda Chamborango;
 - g) en las Playas;
 - h) en Sancos.
6. Fundación de un pueblo en Guantaipata, en Cajamarquilla.
7. Fundación de un pueblo en Guaylillas, en Cajamarquilla.
8. Fundación de dos pueblos en la estancia de Celendín.
9. Apertura de tres caminos desde Chillas, La Soledad y Bambamarca a los pueblos de Pampa Hermosa, Ción, el Valle y Pajatén, en las montañas de Hibitos y Cholones.
10. Apertura de un camino desde el valle de Guayabamba, en la provincias de Chillaos, al pueblo de Jalca, en la provincia de Chachapoyas.
11. La construcción de un puente en el río Utcubamba.
12. Construcción de un puente en el río Guangosa.
13. Traslado del pueblo de Yamón.
14. La apertura de una acequia en el pueblo de Cumba, provincia de Chillaos.
15. El fomento del cultivo del cacao, tabaco, el algodón y la crianza de ganado.
16. La reforestación de zonas desérticas en Sechura.

Primera dispersión poblacional

Otro asunto colateral, que explica la segunda reducción y el tercer programa de concentración, fue la dispersión poblacional. Casi inmediatamente después de la fundación de las reducciones, muchas personas no aceptaron de buenas a primeras la propuesta hispana y buscaron por todos los medios retornar a sus antiguas *llactas*.

Se suma a esto la aplicación de la real cédula de venta y composición de tierras en 1595, que aleccionó a los feudatarios en la ampliación de los límites de sus haciendas, o en hacerse de otros predios. Al incrementarse el número de latifundios hubo necesidad de mano de obra y, con el pretexto de la mita de chacra, salían de los pueblos a cumplir con su turno de trabajo o mita y no regresaban; con ello se produjo la despoblación de las reducciones y la vuelta a la historia memorial y a los

usos antiguos. La dispersión es, en parte, la causa de la persistencia de la cultura del Perú antiguo.

Segunda dispersión poblacional

Como sucedió después de la primera concentración, la norma se desacató, la lucha religiosa tomó impulso y los dioses ancestrales fueron revitalizados con rezos y plegarias para que la “generación de indios” no desapareciera. Las pestes y la sobreexplotación habían mermado la población en más de un ochenta por ciento, fenómeno que se agudizó con el lapso crítico, o la alteración de la naturaleza entre 1575, año de la gran erupción del volcán Pichincha, y 1600, año de la erupción del Huaynaputina, esta última la más espectacular producida en los últimos quinientos años. Fue un tiempo de profunda adhesión al ancestral culto a los dioses, o una nueva autogénesis a partir de la presencia de la Iglesia cristiana.

Para mediados del siglo XVII hay múltiples evidencias documentales del abandono de las reducciones en los juicios de idolatrías, dándose también cuenta de las quejas de los curas contra los hacendados, obrajeros y mineros. Esta situación fue la causa de la tercera concentración planificada por el obispo de Trujillo, Baltasar Martínez de Compañón y Bujanda.

Tipología de las reducciones

Producto de la concentración, el espacio eclesiástico del obispado del Cuzco fue dividido en catorce corregimientos, con 135 pueblos o doctrinas. En ellos fue concentrada la población indígena, abandonándose muchísimos pueblos indígenas de data incaica. El doctor Horacio Villanueva Urteaga registra, además de los pueblos, quinientas estancias y más de 520 haciendas, amén de anexos y pagos.

En la ciudad del Cuzco se fundaron nueve parroquias por real cédula de Carlos V del 14 de abril de 1540 (*Recopilación de Leyes de Indias*, II, 1774: fol. 94v): una de españoles, siete de indios y una de esclavos. Cuzco se convierte entonces en un espacio urbano polinuclear. Lima, con sus tres agrupaciones periféricas —el Cercado, San Lázaro y Santa Ana—, adoptó una conformación urbana tetranuclear. En estas unidades urbanas periféricas, las plazas, manzanas y solares eran mucho más pequeñas que las de la parte central de la ciudad.

Lo mismo sucedió en Huamanga (Huertas Vallejos 1981, 1999; González Carré et al. 1995), donde las parroquias de Santa Ana y Santa María Magdalena le dieron una configuración trinuclear. En Arequipa, Ramón Gutiérrez (1992: 24-25) menciona que al igual que en el caso de la ciudad de los Reyes, allí “existían caseríos y bohíos de indios que fueron desplazados afuera de la ciudad”. Así surgió el barrio de San Lázaro. También a nivel de anexos estaban los poblados de La Chimba, que después fue conocido como Yanahuara, y Caima, que le daban al contorno urbano de Arequipa un carácter polinuclear. Otro rasgo del espacio urbano arequipeño es que San Lázaro no fue reprogramada siguiendo el modelo simétrico hispano y por eso, según Ramón Gutiérrez (1992: 26-27), “mantuvo el carácter espontáneo de caserío indígena”. En cambio, Yanahuara y Caima “fueron reestructurados en el proceso de consolidación de las reducciones que fue impul-

sado por el Virrey Toledo en el último tercio del siglo XVI". En Trujillo encontramos a Mansiche, un pueblo ubicado al norte de dicha ciudad, donde fueron reducidos —en el tiempo de la visita y reducción que hizo Gregorio González de Cuenca— los pobladores de Huanchaco, Santa Catalina y Chache. Además, era residencia de los indígenas mitayos que llegaban a la mita de la plaza de Trujillo desde la provincia de Saña. Por eso Mansiche se convirtió en un pueblo poliétnico.

Este fenómeno también se dio en las villas, como la de Saña, que tuvo una conformación urbana binuclear, es decir que además del casco urbano con residencia para españoles, se construyó a la salida norte el pueblo de Santa Lucía, donde vivían los naturales de la zona; o como el caso de Mansiche, donde los indios mitayos fueron asignados a esa localidad por el Conde de Nieva en 1563. En Ica igualmente se menciona la parroquia de San Juan, de españoles, y dos curatos de indios, el de Luren y otro de *yanaconas*. La Villa Imperial de Potosí (Jiménez de la Espada, ed., 1965, II: 372) se fundó con 75 vecinos llegados de La Plata el 19 de abril de 1545. Es éste un caso excepcional, ya que se trata de un centro poblado polinuclear debido a la gran cantidad de barrios que albergaban una población poliétnica procedente de dieciséis provincias. Francisco de Toledo dividió Potosí en catorce parroquias —cada una con quinientos tributarios—, una de españoles y trece de indios. Teresa Gisbert y José de Mesa (1985: 71) enumeran las siguientes: 1) San Bernardo, 2) San Lorenzo, donde vivían los carangas; 3) San Benito; 4) Santa Bárbara; 5) Copacabana; 6) San Pedro; 7) Santiago; 8) San Sebastián, donde residían los quillacas; 9) San Francisco; 10) San Cristóbal; 11) San Pablo; 12) La Concepción; 13) San Juan Bautista; y 14) San Martín, donde residían los lupacas. Según Reginaldo Lizárraga (1987: 230), en estas parroquias las familias sumaban 30,000 almas; su número le dio una estructura de ciudad polinuclear, poliétnica y de un impresionante polimorfismo social.

Aunque Potosí no era la excepción, buena parte de la población tenía residencia permanente, pero también es verdad que un alto porcentaje regresaba a sus provincias una vez cumplido el turno. También vemos a muchos indígenas desarraigados de sus comunidades o que por decisión propia decidían trabajar en la ciudad, donde se ubicaban con sus familias. Todo esto creó una irregularidad en estos centros satélites donde se rompió el control étnico, predominando los matrimonios exogámicos y heterogéneos. Se enraizaron la patrilinealidad y la patrilocalidad, ya que el hombre asentado en estos pueblos trabajaba como jornalero y no estaba sometido al sistema de *mita* de los pobladores de las zonas rurales. En estos pueblos el polimorfismo fue mayor.

El otro tipo de reducciones fue de carácter rural, pues aunque sufragáneas de las ciudades, no eran anexos, como en el caso de las parroquias de Mansiche en Trujillo, Santa Lucía en Saña, el Cercado en Lima, o Yanahuara o La Chimba en Arequipa. Las reducciones o pueblos parroquiales se fundaban independientemente de la ciudad; en algunos casos aparecieron de manera informal: algunas familias levantaban sus casas alrededor o cerca de la iglesia conventual, como Chiclayo y Guadalupe, o Magdalena (hoy Pueblo Libre) en Lima. En Chiclayo, los frailes franciscanos levantaron su iglesia y convento junto a pequeños poblados que con el tiempo fueron creciendo, y tal fue su naturaleza que cuando llegaron los visitantes toledanos, ya no necesitaron trazar una cuadrícula puesto que encontraron

al pueblo establecido, aunque muchas veces con una estructura asimétrica. Algo similar sucedió en Guadalupe, donde se asentaron los agustinos, quienes levantaron su iglesia conventual junto al viejo tambo que con el tiempo devino en pueblo.

Según la naturaleza de sus moradores, estos pueblos nuevos podían ser:

1. Pueblos monoétnicos como Santo Domingo de Atún Yauyos, fundado en la década de 1580 por el corregidor Diego Dávila Briceño (1965: 155). Éste fue un pueblo monoétnico y cuatripartito; al respecto dicho corregidor dice: “Aunque estos yauyos es poco gente y estaban poblados en cuatro pueblezuelos, que yo reduje en uno que se llama Santo Domingo de Atún Yauyos” (1965: 155). El pueblo de Sechura, perteneciente al corregimiento de Piura, fue monoétnico y polipartito, al igual que los yauyos. Allí fueron congregados en 1572 los habitantes de Punta de Aguja, Pisura, Nonura, Muñuela y Muñaquilá. También se han encontrado (Huertas 1999) evidencias de matrimonios endogámicos de aldea. Es en este tipo de pueblos donde prevaleció la historia memorial.

2. Pueblos poliétnicos. Mientras sucedía lo arriba descrito en la región de los yauyos, en la provincia de Huamanga Francisco de Toledo ordenó que los indios de Cocha se incorporasen al pueblo de Huamanga, donde residían los antas orejones, “por que son orejones de la misma generación”. Además, también por orden del virrey, se congregaron los pobladores de Chilcas y Moyobamba. A esto hay que agregar que en tiempo de los incas, Huamanga era un tambo y pueblo principal donde casualmente los antas orejones vivían y gobernaban. En este pueblo se registran grupos de las etnias nanis, huancas y atavillos (Toledo 1986-89, I: 66-67). Esto le da un carácter de pueblo poliétnico y polipartito. Este caso es de suma importancia ya que como se ha podido ver, la mayoría de los habitantes de Huamanga no eran originarios de la zona. Y cuando esto sucedía, la prédica cristiana los inducía a la autogénesis. Además, por vivir en esa reducción gente de reconocida nobleza —como fueron los antas orejones—, procuraban casarse con gente de igual rango con el fin de preservar los derechos y privilegios (como el no pagar tributo) reconocidos por los incas y por el virrey, hecho que dio origen a una endogamia de aldea. Esto no sucedía con los nanis, atavillos y huancas, que por ser *hatunrunas* estaban afectos al tributo. En los barrios o parcialidades donde vivían estos indios tributarios de diferente etnia, los matrimonios eran exogámicos y heterogéneos.

En el pueblo de Cajamarca, cuya fundación cristiana se hizo en 1566 por Gregorio González de Cuenca, se congregó gentes de diferentes etnias establecidas por los incas, convirtiéndose así en un pueblo poliétnico y polipartito. El caso de Yucay es sumamente interesante. Los incas trasladaron a esa provincia mil indios mitimaes del Chinchaisuyo y mil del Collasuyo, con lo cual se conformó una provincia triétnica, distribuida en quince *ayllus*:

| | | |
|--------------|----------------|--------------------|
| Ayllu Guaro | Ayllu Cuzco | Ayllu Pumanuanca |
| Ayllu Chauca | Ayllu Yanacona | Ayllu Chicón |
| Ayllu Cachi | Ayllu Acosca | Ayllu Chinchero |
| Ayllu Paca | Ayllu Chacho | Ayllu Guayllabamba |

Esos *ayllus* fueron concentrados en tres pueblos: Cachi, Yucay y Urcos. En Cachi se concentraron los primeros *ayllus*, con lo cual fue polipartito. En Yucay se concentraron otros siete *ayllus*, desde el Ayllu Cuzco hasta el Ayllu Chicón, resultando también un pueblo polipartito; en cambio, a Urcos sólo le correspondieron tres *ayllus*, por lo cual fue un pueblo tripartito. Lo interesante es que las cepas gobernantes o curacales eran mayores a mayor número de *ayllus* integrantes, lo cual implicaba una mayor contradicción (Villanueva Urteaga 1970: 16-17).

Hubo varias formas de reducción; unas fueron informales, pues si bien había una disposición real que mandaba juntar en nuevos pueblos a los indígenas que vivían dispersos, no había reglamentación alguna de cómo debían ser ellos. En esta fase pretoledana, los encomenderos reunían a sus encomendados en los pueblos indígenas más importantes dentro de los límites de la encomienda. Allí se construyeron capillas o ramadas donde se enseñaba la religión católica. También hubo informalidad cuando algunos frailes levantaban sus iglesias conventuales en pequeños pueblos, como sucedió en Chiclayo o en el pueblo de La Magdalena de Lima; los agustinos construyeron un convento en lo que después se conoció como el pueblo de Guadalupe. Otro caso de esta política informal es el pueblo de Incahuasi —en las serranías de Lambayeque—, que fue fundado por gente de Penachí y Cañaris en 1727, y fue bipartito pero sin la presión hispana, sólo por la libre determinación de los pobladores de los pueblos referidos.

Conclusiones

En los catastros y mapas de pueblos del antiguo Perú se pueden determinar muchas formas de asentamiento poblacional, pero el que sobresa es el denominado disperso; de data antigua, fue reorganizado por los incas, apuntando a una mayor explotación de los recursos naturales de las múltiples ecologías.

En 1570, esas *llactas* y pueblezuelos dispersos fueron congregados o reducidos a nuevos pueblos con planta y estructura residencial de tipo hispano. La recomendación del cambio había sido reiterada por la corona, pero recién en el año referido Francisco de Toledo, después de un estudio y balance minucioso —asesorado, según refiere Lohmann Villena, por los siete sabios— ordenó a más de cincuenta visitadores el cambio general del patrón de asentamiento. A este patrón se le denomina sistema nucleado. Además, la fundación de estos nuevos pueblos o reducciones implicó también la difusión del llamado “modelo indiano”.

La reducción impuso o reafirmó en los Andes el sistema de parentesco patrilineal, así como la patrilocalidad. Sin embargo, debido a la mita que obligaba al hombre a desplazarse a lugares lejanos de sus pueblos, se impuso la matrifocalidad, quedando la mujer a cargo del hogar, lo que permitió la permanencia de la identidad con la historia memorial.

Se ha determinado que a partir de la invasión española se sucedieron tres procesos de concentración: el primero, ordenado por Toledo en la década de 1570; el segundo, durante el primer tercio del siglo XVII; y el tercero en la segunda mitad del siglo XVIII, sobre el cual hay vasta información en el obispado de Trujillo, durante el gobierno eclesiástico del obispo Jaime Baltasar Martínez de Compañón y Bujanda.

La segunda y la tercera concentración, así como la diversidad de patrones de asentamiento que el investigador encuentra, especialmente en el siglo XIX y aún en el XX, se deben al relativo éxito de este sistema. Los indígenas abandonaban las reducciones donde, además de obligarlos a tributar, trabajar por turno o mitar, eran inducidos a cambiar su religión, e igualmente en la reducción fue subestimado, rebajando su condición de persona, con todos sus derechos. Por estas razones huían y, como dijera Solórzano y Pereira, andaban escondidos, viviendo e idolastrando como antes en las quebradas o *guaycos*. Los hacendados y obrajeros también contribuyeron a que se despoblasen las reducciones al convertir al *mitayo* en *yanacóna*. Esta situación propició el predominio del sistema disperso.

Bibliografía

Fuentes impresas

Angulo 1935.
 Dávila Briceño 1965.
 González de Cuenca 1975.
 Hoces 1978.
 Jiménez de la Espada, ed., 1965.
 Juan y Ulloa 1826.
 Lizárraga 1987.
 Martínez de Compañón y Bujanda 1964.
 Matienzo 1967.
Recopilación 1965.
 Solórzano y Pereira 1972.
 Toledo 1986-89.
 Villanueva Urteaga 1970.

Fuentes secundarias

Busto 1994.
 Cook 1981.
 Duviols 1977.
 Espinoza Soriano 1975.

Fernández V. 1998.
 Gade 1991.
 Galdós 1990.
 García Rosell 1960.
 Gisbert y Mesa 1985.
 González Carré et al. 1995.
 Gutiérrez 1992.
 Hardoy 1982.
 Hocquenghem 1989, 1998.
 Huertas Vallejos 1981, 1996, 1998, 1999.
 Kingman Garcés, comp., 1992.
 Málaga Medina 1975b.
 Mesa y Gisbert 1985.
 Remy 1992.
 Rostworowski 1978.
 Sachún 1986.
 Saignes 1991.
 Stern 1982.
 Torres Saldamando 1967.
 Varón Gabai 1980.

De testamentos, iniquidades de género, mentiras y privilegios: doña Isabel Sisa contra su marido, el cacique de Santiago de Curi (Charcas, 1601-1608)

DURANTE UNA DE sus habituales cabalgatas, doña Isabel Sisa cayó de su caballo en algún sitio impreciso de la montañosa geografía que separaba el pueblo de reducción de Santiago de Curi de la cabecera de la jurisdicción, la ciudad de La Plata (hoy Sucre, capital histórica de Bolivia). Desconocemos la causa del accidente. Tal vez, asustado por un trueno o por los rayos que preceden a las tormentas eléctricas durante la estación lluviosa en los Andes, el caballo de doña Isabel se encabritó sin que ella pudiera controlarlo. Era el último día de diciembre de 1602. Doña Isabel, católica practicante, presintió la muerte y, sabiendo que ésta no espera, mientras yacía en su cama pidió un notario para dictar su última voluntad y testamento.

Habitualmente, el testamento era una pieza escrita, dictada o sugerida y firmada por quien testaba, si sabía hacerlo, y convalidada por testigos, entre los cuales no faltaba el confesor, todo lo cual era refrendado por un escribano público. Variable en extensión y cantidad de cláusulas, el texto ofrecía detalles de la familia, la parentela y el status de quien testaba, seguido por las asignaciones para pagar entierro y ceremonias póstumas, obras pías y misas, luego de lo cual se enumeraban las pertenencias, deudas, deudores, albaceas y herederos. El testamento patentizaba el universo cultural y el contexto socioeconómico del testador, a la vez que trasuntaba las representaciones colectivas y los temores individuales frente a lo sobrenatural. La muerte era un rito de pasaje que involucraba rituales y ceremonias, cuya cantidad y categoría acarrearán erogaciones que quien testaba debía garantizar. Las diócesis, doctrinas, parroquias, iglesias y sus curas sobrevivían, entre otros ingresos y donaciones, de recoger los importes debidos a las ceremonias póstumas y derechos de enterramiento de sus feligreses. De tal forma, la redacción de testamentos fue promovida por los confesores, en particular, y por la Iglesia, en general, para garantizarse la percepción de fondos correspondientes al derecho de aplicación de sacramentos, entierro, misas y otros servicios ante la muerte de un feligrés (Eire 1995; García Fernández 1996).

El hábito de redactar la última voluntad se convirtió en una práctica colonial extendida, sin distinción de clase, raza, etnicidad o género. En numerosos casos, y

especialmente cuando se trata de las elites española o indígena, los testamentos constituyen inventarios de una vida en que las prácticas públicas y privadas ocupan su espacio distintivo y adquieren especial significado. La descodificación de esas prácticas, sugeridas o escondidas tras los eufemismos de las cláusulas testamentarias, constituye un fructífero desafío a través del cual es factible penetrar en historias personales y visualizar los cambios socioculturales operados entre los conquistados a poco más de cincuenta años de la conquista.

Contrariamente a lo esperado, doña Isabel Sisa no falleció a causa del accidente. No obstante, ese incidente fue su primer intento para conseguir su parte de los bienes gananciales acumulados durante el matrimonio con un marido déspota y dominante. Desde entonces, doña Isabel y su esposo entablaron una tan sorprendente como inusual y despiadada batalla testamentaria que, paso a paso, develó secretos, favoritismos, encubrimiento de identidades e ilegitimidades cuyo objetivo no era otro que el de defender el prestigio, el poder y el patrimonio ganados durante la organización del gobierno colonial. Debido a su matrimonio con un miembro de la elite indígena, doña Isabel disfrutaba de status, riqueza y poder aunque bajo la subordinación de su marido, quien no escapaba al paradigma castellano del varón en una sociedad temprano-colonial que había aprendido a consagrar el dominio masculino por sobre el femenino, con una profundidad y rapidez más que sorprendentes. No obstante ello, aprovechando los resquicios que se le brindaban, doña Isabel se desempeñó como infatigable contrincante en la batalla entablada por el control de su propio destino, al utilizar la normativa castellana para resistir las desigualdades de género consagradas por la ley.

A través de seis testamentos podemos reconstruir la historia privada, la vida pública y el pasado secreto de doña Isabel Sisa. En el testamento inicial y en los dos subsiguientes, ella combinó su última voluntad con relatos de su vida privada, expresando sus deseos y afectos, y sus sentimientos de desconfianza y resentimiento. Sus testamentos —y los tres de su esposo— patentizan cómo las nociones españolas de propiedad, riqueza y jerarquías de género influenciaron las vidas de los indígenas en tiempos temprano-coloniales. Los conceptos de propiedad, tenencia de la tierra y herencia castellanos cimentaban las bases de la sociedad estamental, la cual establecía derechos y privilegios diferenciales ante la ley, determinaba la estructura patriarcal de la sociedad y, por ende, sostenía la subordinación de las mujeres a los hombres en todos los ámbitos, y no sólo el doméstico. La urgencia del caso llevó a doña Isabel a develar, firme aunque episódicamente, secretos y mentiras que se inscriben en un texto que ofrece imágenes de género en torno al reparto de la propiedad y la herencia. Sus testamentos retratan una mujer de status decidida a pelear todas las batallas para lograr el acceso a los bienes gananciales y legarlos a su hijo y heredero (véase Kellogg 1998: 37-58).

En su primer testamento, doña Isabel comenzaba por identificarse como la legítima esposa de don Domingo Itquilla, gobernador y cacique principal del pueblo de Santiago de Curi, títulos que reflejaban tanto el reconocimiento de los españoles como el de su propia comunidad como señor del lugar.¹ Decía creer en el

1 Cacique es una voz del Caribe que significa señor, jefe, título que los españoles extendieron a los Andes para nombrar a las autoridades indígenas. "Cacique principal" denota al de más alto rango

misterio de la Santísima Trinidad y nombraba a la Reina de los Ángeles como su mediadora y a los ángeles como sus abogados para guiar su alma a las puertas del cielo. Cual mujer de elevado status, doña Isabel solicitaba ser sepultada en la iglesia de su pueblo, en la capilla que ella y su marido construían para tal fin. Si al morir no estuviera terminada, su cuerpo sería depositado junto al altar mayor, luego de decirse cantidad de misas por el descanso de su alma. Declaraba ser miembro de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, a cuyos cofrades imploraba decir misas pagaderas de sus bienes.

Seguidamente, doña Isabel solicitaba a sus albaceas fundar una capellanía con cien pesos corrientes de sus bienes para celebrar siete misas por su alma en cada año. Luego de consignar otros rituales en favor de su alma, determinaba las necesidades más urgentes y mundanas de su última voluntad. Declaraba no tener deudas ni acreedores, aunque sus indios le debían a ella y a su esposo seiscientos pesos corrientes que les habían prestado para pagar sus tasas. Un tal Hernando Chuquichambi les era deudor de otros sesenta pesos. Estas cláusulas permiten observar cuan bien sabía doña Isabel lo que significaba declarar acreencias comunes, cuya mitad incrementaba su propio patrimonio.

Favorecía a una de sus nietas, Juana de Acuña, con ochenta pesos corrientes, mientras que la totalidad de sus vestidos debía repartirse entre las demás. Luego de estos legados, todo lo que doña Isabel menciona son bienes gananciales, condición patrimonial que se preocupaba enfáticamente en resaltar. Entre ellos declaraba una casa con su lote sitios en la ciudad de La Plata, las casas de morada con sus huertos en Santiago de Curi, más cien vacas, ocho yuntas de bueyes, dos mulas y un caballo. Entre los gananciales de uso doméstico destacaba un tapiz de satén de la China adquirido en 120 pesos corrientes, un lienzo con la imagen de la Madre de Dios y un crucifijo, algunos muebles, 750 pesos en efectivo, “siete libros de leer viejos”, cuarenta cargas de trigo, cinco de papas y dos de maíz cosechadas en sus chacras, más una cantidad no especificada de trigo, maíz y papas almacenadas, ochenta cargas de trigo seco para sus indios, 28 pesos que un tal Juan de Tudela y su esposa les debían por diez cargas de trigo, más ciertas herramientas de trabajo.² Entre sus bienes personales incluía un *axu*, una *lliglla*, un par de mangas de terciopelo de Castilla con pasamanos de oro y cuatro camisas nuevas de algodón de Ruan.³ Confesaba haberse beneficiado del trabajo de los indios de Santiago de Curi y donaba a los viejos y pobres una yunta de bueyes. Su marido y su hijo “legítimo”, Juan de Acuña, se constituían por albaceas, siendo este último heredero de

dentro de un grupo étnico o comunidad de indios, luego de las reducciones de la década de 1570. Aunque el nombre quechua que expresa tal función es *kuraka*, y *mallku* la voz aimara, utilizo la palabra cacique para referirme a don Domingo Itquilla o a su oficio, por ser esa la identificación que utilizaron en sus testamentos, tanto él como su esposa.

- 2 *Carga* es una medida de capacidad utilizada para medir siembras y cosechas. Su equivalente varía de región en región y suele homologarse con *fanega*. Aproximadamente equivale a 45 Kg.
- 3 Se denomina *axu*, en quechua, y *unku*, en aimara, a la túnica que las mujeres llevaban en la época prehispánica. Se trata de una pieza hecha de dos paños unidos por una costura, que se envolvía sobre el cuerpo y se ajustaba en la cintura con una faja o *ch'umpi*, suspendiéndose de los hombros con dos prendedores o *tupus*. La *lliglla* es una manta que se lleva en forma vertical, como atado portador de carga (Cereceda et al. 1998: 19-20).

sus bienes. Los albaceas, el notario y dos testigos —uno de ellos en su nombre— firmaron la última voluntad, pues ella dijo “no saber”.⁴

Un día más tarde, estando sola en su casa, doña Isabel hizo llamar nuevamente al escribano. Le pidió que abriera su testamento, formalizado menos de 24 horas antes, para dictarle un codicilo. Con la contundencia de un alegato de género, doña Isabel acusaba a su marido de haberla obligado a testar en su presencia, lo cual aceptó “por ser su marido y por evitar pesadumbres y por miedo del”. La dominación masculina, la tolerancia femenina y la violencia doméstica teñían el reclamo de la enferma, quien pedía agregar ciertas cláusulas a su última voluntad.⁵

Comenzaba por decir que su marido se había negado a darle la mitad de la última cosecha de trigo y maíz, apreciada en mil pesos corrientes y que le había sustraído tres mil pesos corrientes que ella había ganado vendiendo coca y chicha. Aunque doña Isabel demostraba habilidad para formalizar transacciones y obtener ganancias del comercio, su marido asumía —tal como lo establecía la ley castellana— la inferioridad femenina y su incapacidad para administrar bienes dada su falta de inteligencia (*imbecilitus sexus*; Arrom 1985: 53-61; Borchart de Moreno 1991: 167-69). De forma tal que sólo por los prejuicios de género, a doña Isabel le era negado el derecho a disponer, invertir y administrar sus ganancias.

Conforme a la ley castellana, al fallecer el esposo, la cónyuge estaba facultada para reclamar su dote, las propiedades que hubiese llevado a la sociedad conyugal y los bienes gananciales acumulados durante el matrimonio. Dado que doña Isabel se había casado sin aportar dote, reclamaba el producto de su trabajo y las propiedades adquiridas durante el vínculo con don Domingo. Es más, le confesaba al notario no haber sido autorizada por su marido a incluir entre los gananciales la chacra de Chilcane y una estancia de vacas. Consecuentemente, nombraba a su “hijo”, Juan de Acuña, heredero de sus bienes, incluidas la chacra y la estancia.

Luego de leer el codicilo de doña Isabel, me pregunto si estaba a las puertas de la muerte cuando dictó su última voluntad. Reflexiono también si había sufrido una caída o había caído en la cuenta de que había llegado la hora de reclamar su parte del patrimonio conyugal. Su primer testamento y codicilo aparecen como la estrategia elegida para trascender la mordaza impuesta por las jerarquías de género en el ámbito conyugal y desafiar las prohibiciones de su marido, quien había plasmado su supuesto patrimonio individual en un testamento dictado dos años antes.

En La Plata, el 23 de junio de 1601, don Domingo Itquilla acudía a testimoniar su última voluntad.⁶ Se decía hijo legítimo de don Martín Chinori Guarachi y doña Ana Anama, gobernadores del pueblo de Santiago de Curi, a quienes sucedió. Declaraba creer en el misterio de la Santísima Trinidad y solicitaba que su cuerpo fuera sepultado en la iglesia de su pueblo, con la presencia del cura y los veinticuatro cofrades de la Cofradía de Nuestra Señora de Copacabana. Requería se dijeran por su alma misas de réquiem tanto en la iglesia de Curi como en los

4 ANB (Archivo Nacional de Bolivia), EP (Escrituras Públicas) 52, Francisco de Tovar-Santiago de Curi, diciembre 31, 1602, fols. 523-25.

5 ANB, EP Vol. 52, Francisco de Tovar-Santiago de Curi, enero 1, 1603, fol. 526. Para observar el funcionamiento de las diferencias y jerarquías de género en los Andes, véase Silverblatt (1987).

6 ANB, EP Vol. 32a, Diego Sánchez-La Plata, junio 23, 1601, fols. 448-52.

cuatro monasterios y en la catedral de La Plata, donando a la Virgen de Copacabana de la iglesia de Curi un manto de damasco de la China, guarnecido con pasamanos de oro. También dejaba seis pesos para la canonización de San Isidro de Madrid. Luego de reconocerse deudor de sus indios y de otros particulares, declaraba entre sus bienes personales la chacra de Chilcane, que decía haber heredado de sus padres siendo, por lo tanto, bien propio y no correspondiente al patrimonio conyugal. Los restantes bienes declarados coincidían con los mencionados por su esposa, con quien se había casado hacía más de treinta años sin haber procreado hijos, y a quien instituía heredera del remanente de los bienes gananciales. Legaba a un “sobrino”, don Domingo Hamamani, la chacra de Chilcane y el oficio de cacique, ante la falta de herederos legítimos. Como condición de acceso a la herencia de sus bienes instruí a su sobrino sobre cuidar, sustentar y casar a la niña nombrada doña María Chocoboto, hija de un tal don Domingo Andaca, ya fallecido. Luego de esa sugerente cláusula, don Domingo enfatizaba “...que no tengo ni he tenido ningunos hijos ni hijas de la dicha mi mujer ni de otra ninguna”.⁷ Finalmente nombraba como albaceas testamentarios a don Juan Prica, segunda persona de Santiago de Curi, y a su “sobrino”, don Domingo Hamamani.

Ahora quedaba patentizado que en vez de ir a la corte a resolver sus disputas, los cónyuges habían elegido una modalidad no tradicional para litigar por su patrimonio. Doña Isabel se amparó en testamentos y codicilos, tras los cuales dejaba en claro sus derechos protegidos por la ley castellana, obligando a su marido a contestarle por la misma vía. Ella actuaba como la demandante en una batalla legal que, por motivos de status y género, se libraba fuera de los tribunales aunque dentro del pequeño círculo de parientes y allegados a la pareja, quienes oficiaban como testigos o beneficiarios de cada uno de los contendientes.⁸ De manera tal que la batalla pecuniaria entre doña Isabel y don Domingo se libraba en la esfera doméstica, donde la ruptura de un pacto de silencio se reflejaba en los testamentos, en cada uno de los cuales los cónyuges dejaban marcados hiatos en la trama del parentesco, de modo tal que su red personal distaba de ganar coherencia. Así, el acceso al derecho de gozar bienes que doña Isabel decía comunes y que don Domingo declaraba como propios, resultaba ser una instancia más que sinuosa en el oscuro camino elegido para la nominación de los herederos de ambos. De tal forma, nuevos y desconcertantes nombres e incomprensibles y cuestionables vínculos se daban cita en estas más que curiosas cláusulas. Un “hijo legítimo” en la última voluntad de doña Isabel se convertía, en poco tiempo, en “hijo” a secas, mientras que don Domingo hacía donación de sus bienes personales a un “sobrino” y a una “niña” de cuya filiación completa hacía omisión. A primera vista, las siguientes interrogantes surgen de estas contradicciones. ¿Era don Domingo el padre del “hijo legítimo” de doña Isabel? Si lo era, ¿por qué el cacique decía no haber procreado hijos? Si el hijo era sólo de ella, ¿había estado casada con anterioridad? ¿Cual era la razón para que don Domingo legara su oficio a un “sobrino” cuyo parentesco no quedaba especificado en su testamento? ¿De qué manera podía explicarse su interés para que su

7 *Ibid.*, fol. 451v.

8 Obsérvense, aunque para el caso mexicano, las reflexiones sobre la participación femenina en el sistema jurídico español ofrecidas por Kellogg (1984: 25-38).

sobrino se hiciera cargo de la manutención de una “niña” cuyo vínculo con el testador era una incógnita? ¿Cómo podía constituirse esta última obligación en condicionante para acceder a la herencia de los bienes de don Domingo y, lo que es más, a su cacicazgo? Antes de intentar una explicación, veamos si las siguientes cláusulas testamentarias pueden hablar por sí mismas.

Doña Isabel se llamó a silencio por seis años luego de ordenar su primer testamento y codicilo, como si la disputa por los bienes gananciales se hubiera dirimido en el ámbito conyugal. Sin embargo, don Domingo había firmado de su puño y letra otros dos testamentos, uno en 1606 y el último en 1608. En ambos aparecían idénticas cláusulas dando cuenta de su filiación familiar, enterramiento, donaciones y obras de bien póstumas. Como en el anterior de 1601, don Domingo insistía en su testamento de 1606 en haber heredado la chacra de Chilcane de sus mayores, aunque ahora agregaba otras dos, Vilcaparo y Otavi, que habían pertenecido a sus padres y abuelos, dando con ello legitimidad a la condición de bienes de abolengo. Claro ejemplo adaptativo a la ley castellana, declamar la tenencia ancestral de la tierra por herencia y genealogía daba a don Domingo derechos inalienables a la posesión personal y exclusiva de esos bienes. Curiosamente, la memoria genealógica del cacique no se extendía por más de una generación: la de sus padres. A sabiendas de que una memoria genealógica frágil podía demoler sus argumentos de legítimo propietario, don Domingo reiteraba poseer los títulos que acreditaban su derecho. Luego de mencionar otros bienes y los deudores que tenía, don Domingo decía haberse casado con doña Isabel Sisa, *palla* del Cuzco, treinta y cuatro años antes, enfatizando que al contraer matrimonio carecían de bienes, salvo sus haciendas de Chilcane, Vilcaparo y Otavi, que llevó al vínculo como herencia de sus ancestros. Conforme a ello, a doña Isabel le asistía el derecho a heredar la mitad de todo lo adquirido durante el matrimonio, tal como enseres del hogar, casas, huertos, ganado y las cosechas de sus chacras. Aunque declaraba no haber procreado hijos legítimos, en ese instante reconocía a “dos hijos bastardos”: don Alonso y don Diego Itquilla. Don Domingo nombraba a Martín de Olmedo, vecino de La Plata, y a “sus sobrinos”, don Domingo Hamamani y a su homónimo, don Domingo Itquilla, como albaceas testamentarios. Finalmente, designaba herederos de sus bienes a sus dos hijos ilegítimos.

De acuerdo a la ley castellana, sólo los herederos legítimos heredaban los bienes del pariente fallecido. Sin embargo, el testador podía disponer de un quinto de sus bienes, el denominado “quinto de libre disposición”, para otorgarlo a quien eligiese favorecer. Adicionalmente, del remanente de los cuatro quintos, el testador podía disponer de un tercio, la conocida “mejora”, para también donarla a su elección (Gacto 1987: 51-53). Demostrando un correcto conocimiento de la ley, don Domingo decía conferir a su hijo mayor, don Alonso, el tercio de mejora y el quinto de libre disposición de sus bienes. Nada manifestaba el cacique acerca de quién le sucedería en el gobierno de Santiago de Curi, pero declaraba por nulos sus testamentos anteriores.

Cuando en 1608 don Domingo ordenó su último testamento, estaba enfermo en su casa de Santiago de Curi. Repetía las cláusulas sobre su entierro, misas y

9 ANB, EP Vol. 63, Juan Fernández de Castro-La Plata, julio 19, 1606, fols. 414-17.

obras de caridad e insistía en declarar que sus haciendas le pertenecían en forma individual, por haberlas heredado de sus padres. Ordenaba a sus albaceas cobrar dinero de varios deudores, entre ellos sus indios y el mismo Domingo Hamamani, vecino de Toropalca, quien ahora era un indio del común que “se decía su pariente” y su deudor de cien fanegas de maíz, veinte vacas, dos yuntas de bueyes, cincuenta ovejas y cincuenta cargas de trigo. Me pregunto si la enfermedad de don Domingo lo hizo incapaz de recordar a quien había mencionado como “don”, “sobrino” y heredero a su cacicazgo.¹⁰ Hamamani, claramente un cliente del cacique sirviendo de testafarro, perdió —por alguna razón desconocida— sus quilates como persona confiable y, de pronto, ya no fue útil para cumplir el rol inicialmente asignado por su patrón.

Luego de esa desmemoria, don Domingo solicitaba a sus albaceas el pago de doscientos pesos a una “moza montañesa” (joven mestiza) que trabajaba en casa de un rico encomendero de La Plata. Tal vez ese interés obedeciera a que la “moza” fuera la última o la más querida de sus amantes.

Después de estas contradictorias y sugerentes cláusulas sigue un detalle de los deudores residentes tanto en Santiago de Curi como en La Plata. De ello se infiere que don Domingo incrementaba sus ingresos como prestamista, “custodiando” y prestando sumas propias y ajenas, de cuya devolución responsabilizaba a sus albaceas.

Pero si en algo insistía don Domingo era en haberse casado con doña Isabel poseyendo las haciendas heredadas de sus padres, mientras que ella nada había integrado a la sociedad conyugal. Al manifestar que esos bienes eran personales, en tanto heredados de sus ancestros, su esposa no tenía derecho alguno a reclamarlos como parte de los gananciales.

Acto seguido, identificaba el origen de sus dos hijos ilegítimos: don Alonso, de cinco años, nacido de su relación con Luisa, una india de su pueblo, y don Diego, de tres, quien vivía con su madre, la india Bárbola, en el cercano pueblo de Guata. Al mayor, don Alonso, criado en el hogar conyugal por doña Isabel, lo nombraba heredero al quinto y tercio de sus bienes y al cacicazgo, el cual ejercería otro sobrino, que llevaba su mismo nombre, hasta que el niño alcanzara la mayoría de edad.¹¹ Denotando la codicia y la omnipotencia del nuevo rico, y pretendiendo gobernar, torcer voluntades y la misma ley aun después de su muerte, don Domingo exigía que si su hijo mayor ilegítimo falleciese, su oficio y bienes pasasen al menor, pero fuera lo que fuese que ocurriera, sus tierras no debían venderse, debiendo permanecer en el linaje “hasta el fin del mundo”. Los albaceas del último testamento fueron su esposa doña Isabel, el hijo de ella, Juan de Acuña, un tal don Diego Aricoma y el sobrino homónimo del testador, sucesor interino en el cacicazgo.¹²

Los *affaires* de don Domingo y los nombres de sus amantes se hacían públicos. El resultado de sus relaciones ilícitas, sus dos hijos ilegítimos, eran niños que alcanzaban status y poder. Paradójicamente, doña Isabel velaba y criaba a un niño

10 ANB, EP Vol. 68, Andrés González de Cavia-Santiago de Curi, mayo 31, 1608, fols. 367-72.

11 *Ibid.*, fols. 370-71.

12 *Ibid.*, fol. 371.

que supuestamente sucedería a su marido en el máximo oficio indígena y en quien había recaído la herencia material que ella reclamaba como propia.

Su cargo había proveído a don Domingo de ventajas mercantiles, cuyas ganancias combinaba con un status que le había otorgado, públicamente, prestigio, respeto y reconocimiento. El préstamo a interés había resultado en el incremento de su patrimonio. La ausencia de un sistema bancario abría oportunidades para aquellos que teniendo disponibilidad de efectivo prestaban su dinero a terceros. Asimismo, un señor de indios, como administrador de los tributos de su comunidad, manejaba suficiente metálico para involucrarse en negocios de corto y mediano plazo en los que su respaldo (su mano de obra y sus recursos) promovía la confianza de los eventuales socios e inversores, que utilizaban su posición como garantía de sus especulaciones.

Entonces, el último testamento de don Domingo satisfacía las posibles demandas de terceros y nombraba herederos y albaceas que debían cumplir el plan de resguardo de un patrimonio que, cuidadosa y obsesivamente, trató de salvaguardar. Sin embargo, don Domingo no había calculado la persistencia de una voz femenina que continuaba sumando esfuerzos al amparo de la ley para otorgar validez a su demanda, poniendo en tela de juicio las afirmaciones y escritos de quien ejercía la autoridad cacical.

De acuerdo a la ley castellana, la mujer casada podía poseer bienes que su marido tenía derecho a administrar. No obstante la existencia de esta clara discriminación de género, el sistema de bienes gananciales estaba amparado por la misma ley que sancionaba la incapacidad femenina para efectuar tratos y contratos, pero que defendía los derechos femeninos a acceder a bienes adquiridos durante el vínculo matrimonial. Entre ellos se contaban intereses, salarios, propiedades, rentas o cualquier clase de inversión, beneficio o deuda que los cónyuges hubieran adquirido durante su vida en común. Cuando uno de los esposos fallecía, los gananciales se dividían entre el cónyuge superviviente y los legítimos herederos, sin contar en el reparto cuánto había invertido cada uno en su adquisición (Arrom 1985: 63-70). Sin duda alguna, nuestra pareja estaba al tanto del espíritu de la ley y trató, con diferente suerte, de sacar ventaja de ella. Traduciendo la ley a la batalla testamentaria de estos cónyuges, si las chacras de Chilcane, Vilcaparo y Otavi eran, como insistía don Domingo, bienes personales, fruto de la herencia de sus padres, y si como ambos esposos afirmaban, doña Isabel no había llevado dote al matrimonio, no existían bienes gananciales sustanciales para repartirse entre ambos. Pero doña Isabel continuaba insistiendo que las chacras eran bienes comunes, lo cual enrarecía la relación entre ambos y hacía prever que sólo uno de ellos podía ganar esa amarga batalla amañada en las desigualdad de las relaciones conyugales.

Don Domingo Itquilla, cacique de Santiago de Curi, falleció luego de dictar su último testamento en 1608. Unos meses más tarde, doña Isabel, devenida en viuda, llamaba al notario para dictar otro testamento. La viudez favorecía a la mujer al liberarla de la tutela del marido, le otorgaba cierta autonomía de movimiento y le reconocía capacidad para actuar individualmente y sin tutorías ante la ley (Arrom 1985: 61). Ya no había escollos en el camino de doña Isabel. Estaba liberada de la censura, del tutelaje y de toda forma de maltrato que pudieran haberla

amedrentado para discernir con claridad y hablar sin vueltas sobre las oscuras estipulaciones de los testamentos que previamente dictaran ella y su difunto marido.

Ahora doña Isabel iba más lejos y ampliaba su propia filiación. Se decía *palla* del Cuzco e hija de un tal don Hernando Tupa y de Juana Carua. Como respetuosa y sumisa esposa, pedía ser sepultada en la iglesia de Santiago de Curi, en la tumba de don Domingo y junto a él, repitiendo similares mandas de rituales póstumos. Requería a sus albaceas compraran a su “hijo natural”, Juan de Acuña, su mujer, Magdalena Gutiérrez, y sus hijas, Juana, Angelina y Mariana, vestidos de luto para su funeral. Asumía una de las cláusulas del testamento de su marido y asignaba 180 pesos corrientes a censo, cuyos réditos legaba a sus nietas Juana y Angelina. La cuestión tan mentada de los bienes gananciales iba a fluir naturalmente, en tanto doña Isabel suministraba evidencias que lejos de ofender la memoria de su difunto esposo o acusarlo de faltar a la verdad, agregaban toda la información necesaria para sustentar sus reclamos.

Doña Isabel asociaba la última voluntad de su esposo a la composición general de tierras que había tenido lugar en el distrito en la década de 1590. Conforme a ello, afirmaba que su difunto marido había reiterado ante las autoridades pertinentes que “las tierras que teníamos” las había heredado de sus padres y abuelos, todos naturales del pueblo de Santiago de Curi. Sin embargo, proseguía la testadora, tanto don Domingo como sus parientes no eran nacidos en Santiago de Curi sino en Toropalca, cerca de Potosí. Astutamente, doña Isabel colocaba su reclamo en el centro de un debate que tenía lugar en el sur andino hacia fines del siglo XVI. ¿Qué esperaba doña Isabel luego de decir que su marido no había nacido en el pueblo en el que había ejercido su oficio? ¿Cuál era el propósito de contraponer el origen de don Domingo en términos del lugar de nacimiento como opuesto al de su residencia? ¿Acaso colisionaba el hábitat con el parentesco en el mundo andino colonial? ¿Existía la categoría de “extranjero” en los Andes? ¿Estaba un individuo incapacitado para ejercer el cacicazgo en un pueblo que no era el de su nacimiento o el de sus mayores?

Las migraciones permanentes y cíclicas, desde y hacia diferentes ecosistemas, constituyeron una práctica profundamente enraizada en los pueblos sur-andinos, quienes habitaban un medio extremadamente duro, y donde las variables ecológicas ofrecían paisajes diferentes a corta distancia. En tiempos pre-coloniales, el parentesco, la reciprocidad y la redistribución eran los principios que cohesionaban a los habitantes de las tierras altas, quienes bajo esas normas regulaban el flujo del intercambio permanente de trabajo y productos complementarios en una economía carente de mercados. Conforme al paisaje y las normas sociales, los andinos vivían dispersos en múltiples asentamientos localizados en diferentes climas y a distinta altitud. Esta modalidad de habitar salpicadamente, como en un conjunto de islas de un archipiélago, era totalmente ajena al localismo español. Los nativos del altiplano tenían asentamientos inter-ecológicos en los valles y en las tierras bajas a fin de ganar acceso a recursos de los que carecían, tales como maíz, ají, madera, algodón y hojas de coca, con los cuales complementaban los que obtenían en sus asentamientos mayores. Era así que numerosos nativos de Toropalca habitaban en el valle de Curi desde antes de la conquista. Curi (antes de convertirse en pueblo de reducción y nombrarse Santiago de Curi) era un asentamiento periférico en que

habitaban *mitmaqkuna* de grupos circum- potosinos, que cultivaban en las tierras de valle productos que contribuían a su autarquía económica. Luego de la conquista española, se introdujeron en el mundo andino nuevas pautas y prácticas sociales, tales como la propiedad privada y la adscripción de los individuos a una territorialidad fija, que tendían a erosionar las normas tradicionales de relación que privilegiaban el usufructo y el parentesco por sobre la propiedad y la residencia (Murra 1975b: 60-115; Saignes 1985b, 1986: 311-41; Stern 1987b: 281-311; del Río 1995: 49-78).

Antes de 1570, ciertos grupos altiplánicos sacaron ventaja de la confusión generalizada por los paradigmas antagónicos de la pre- y post-conquista, y se adueñaron de las tierras que trabajaban sus colonos en los valles, abrazando el nuevo concepto de propiedad e iniciando un proceso de “naturalización” en los asentamientos periféricos. Entre 1572 y 1575, el quinto virrey del Perú, don Francisco de Toledo, condujo una visita y reducción general de las poblaciones indígenas. Su política apuntaba a empadronar a los indios y organizar el trabajo forzado a las minas (*mita*) de Potosí, para lo cual concentró las poblaciones indígenas dispersas en pueblos de reducción. El objetivo era administrar eficientemente a la población indígena y aprovechar sus recursos a fin de optimizar el rendimiento de su mano de obra y percibir su tributo. La visita de Toledo provocó entre los altiplánicos la creación de nuevas estrategias para mantener su acceso a las tierras bajas. Adicionalmente, las divisiones introducidas por los españoles para reforzar las pautas de propiedad y residencia iban a diferenciar, artificialmente, a los “originarios” de los colonos o “mitimaes” de su mismo origen étnico. Los colonos iban a registrarse como “originarios” en sus cabeceras de altura o en los valles, a donde habían emigrado para controlar recursos complementarios, o en ambas localizaciones a la vez, en virtud de su “doble domicilio”.

Así, desde el punto de vista andino, la confesión de doña Isabel acerca de que don Domingo fuera nativo de Toropalca residiendo en Santiago de Curí, daba permanencia al patrón de habitar en espacios periféricos de distinta ecología, debido a que el parentesco, la descendencia o la etnicidad no imponían una residencia fija y única. Ese sentido de pertenencia se fundaba en las raíces étnicas y no en el lugar de nacimiento. Sin embargo, su intención era ilegalizar la situación de su marido conforme al paradigma español, que daba primacía a la residencia sobre la filiación para conferir el status de “originario”. De tal manera, en la batalla testamentaria, ambos esposos se hacían intérpretes de antiguos y nuevos paradigmas. Don Domingo enfatizaba el parentesco, el status y la filiación, mientras que doña Isabel insistía en la legitimidad sólo a través de la residencia que, más allá de los vínculos étnicos, confería acceso a la propiedad. Doña Isabel o su procurador se hacían intérpretes del modo de comportamiento andino colonial.

Volviendo a los cambios introducidos por la administración colonial y su traducción en el discurso de doña Isabel, la necesidad de concentrar la dispersa población amerindia llevó a los funcionarios virreinales a obligar a los usufructuarios a mostrar sus títulos de propiedad. Sólo aquellos que proclamaban una ocupación ancestral y tenían suficiente dinero para hacer frente al pago del canon de composición, podían recibir la confirmación de sus tenencias y quedar en posesión de sus tierras. Con ese argumento y el pago de los derechos correspondientes entre 1593

y 1595, don Domingo había conseguido los títulos de las chacras de sus supuestos antepasados. Aunque doña Isabel estuviese cerca de conseguir sus bienes gananciales, sus argumentos no eran lo suficientemente contundentes para invalidar los de su difunto marido. Sin embargo, la viuda guardaba una última carta a ser utilizada para demoler la testamentería de don Domingo.

Doña Isabel coincidía con su esposo al decir que se habían casado en La Plata, pero aclaraba que por entonces don Domingo no era más que un “particular”, un indio del común, sujeto a la tasa, status que había conservado hasta que decidieron mudarse al pueblo de Santiago de Curi, donde:

“...se dio a hacer virtuoso y escribir por escritorios sin ser cacique principal de este dicho pueblo ... al cual vinimos y allí estando y residiendo en él y dándose a conocer entre todos y viendo los principales e indios *que sabía leer y escribir* y que no había en dicho pueblo quien lo supiese dijeron [los indios de Santiago de Curi] que era de su ayllu y pariente y le pidieron por cacique...”¹³

El desconcertante anuncio aniquilaba la estrategia del cacique. Si don Domingo era un indio tributario, que por ladino había accedido al status y al poder, ¿de qué ancestros se preciaba para desheredar a su mujer? Ni la descendencia ni la residencia tenían algo que aportar en este sorprendente caso en el cual ambos contendientes habían utilizado conceptos antagónicos para cimentar sus argumentos. Pero lo que sí es materia de análisis es que el supuesto cacique y propietario había alcanzado su oficio por ladino y no por parentesco y status real. Como indio tributario, pobre y sin recursos, al igual que su esposa en el momento de su matrimonio, todo lo que poseía don Domingo lo había adquirido durante la vigencia de la sociedad conyugal, razón por la cual Chilcane, Vilcaparo y Otavi eran, sin duda, bienes gananciales. No obstante, doña Isabel pareció comprender acabadamente su actitud. Lo justificaba diciendo que “alguien” lo había persuadido, sabiendo lo mucho que amaba a sus hijos, para legarles bienes que no les pertenecían en su totalidad.

Doña Isabel desenmascaró a su marido una vez muerto. Fue entonces que se descorrieron los velos que hacían inexplicable esta historia, cuya construcción se había enturbiado, inicialmente, tras las conveniencias y las jerarquías de género. El silencio y las confusiones siguieron el camino del miedo a la pérdida del status. Y si ella, a pesar de su desafiante osadía, algo calló, fue porque se había visto enormemente beneficiada con el prestigio, la riqueza y el poder que le habían llegado como esposa de un cacique. Don Domingo, por su parte, no podía reclamar derechos hereditarios para gozar de su cargo y de las propiedades rurales que tanto buscó proteger. Su alienada búsqueda de legitimidad cimentada en la propiedad legada por sus ancestros se volvió en su contra. Luego de su muerte, nada iba a callar a una esposa que bien sabía cómo la protegían las leyes castellanas de herencia igualitaria a los bienes gananciales. Nada le importaba a doña Isabel un cacicazgo que, muerto don Domingo, no podía reclamar. Como su marido, ella también se vio motivada por favorecer a su propia sangre. En su último testamento nombraba a su hijo natural, Juan de Acuña, “mestizo”, a quien había tenido con un tal Diego

13 ANB, EP Vol. 144, Diego de Adrada-Santiago de Curi, octubre 6, 1609, 715-19. Subrayado mío, al igual que el texto entre corchetes.

Vázquez, español de Jerez de la Frontera, quien había retornado a la península tiempo atrás. Al nombrar a su hijo como “mestizo”, le garantizaba quedar fuera del pago de tasa ya que, luego de develar el origen de su marido, Acuña habría sido considerado un comunario, al haber perdido los privilegios de los que gozaban los hijos de un señor local. Esta circunstancia explica por qué doña Isabel nombró a su hijo como “legítimo” en su primer testamento.

Finalmente, doña Isabel detallaba las chacras y otros bienes como gananciales, además de sus pertenencias personales. Entre ellas destacaba una casa y dos huertas de duraznos en Santiago de Curi, y 388 cargas de maíz recogidas en Chilcane de la siembra y cosecha que tuvieron lugar luego del fallecimiento del don Domingo. Asimismo mencionaba animales, herramientas y seiscientos pesos corrientes. Entre su ropa, señalaba dos vestidos de *cumbi* (tejido fino de vicuña) con sus *axus*, más otro *axu* guarnecido en plata, dos varas de paño azul e hilo de plata para coser otro *axu*, tres *ñañacas* (turbantes) de *abasca* (lana ordinaria) y cinco pares de *tupus* de plata con sus pendientes. Entre los enseres del hogar, mencionaba dos pares de *cocos* (vasos ceremoniales) y vajilla de plata.

La historia de esta infatigable mujer indígena y su marido, el cacique, dan vida a una elite indígena de cuño nuevo, que accedió al poder en virtud de su ladinidad. Como sostiene Joanne Rappaport (1994: 276), “sólo aquellos que sabían escribir o eran capaces de comunicarse por medio de amanuenses, ya fuera en español o a través de un intérprete, podían aspirar a un lugar en las entrañas del poder”.¹⁴ El conocer la escritura del dominador dio a un indio la oportunidad de convertirse en cacique, y la comunicación mediante un intérprete, traducida en escritura, ofreció a doña Isabel la oportunidad de defender sus derechos y disfrutar de los bienes adquiridos durante el matrimonio.

El nuevo linaje Itquilla tuvo corta vida. El rango y el oficio sucumbieron tras los reclamos de doña Isabel, en un claro ejemplo de cómo la perduración de la riqueza prevalecía sobre los demás valores sociales. En suma, los testamentos probaron tener otro significado en el mundo colonial. Fueron instrumentos de autopromoción, manipulación y reclamos que exhiben los rápidos cambios socioculturales operados en las vidas de quienes se desesperaban por escalar los peldaños sociales.

Fuentes

ANB, EP Archivo Nacional de Bolivia, Escrituras Públicas.

14 Mi traducción del original: “only those who knew how to write, or who were able to communicate with scribes, either through Spanish or through an interpreter, could lay any claim to the reins of power”.

Bibliografía

- Arrom 1985.
Borchart de Moreno 1991.
Burkett 1978.
Cereceda et al. 1998.
Del Rfo 1995.
Eire 1995.
Gacto 1987.
García Fernández 1996.
Kellogg 1984, 1995, 1998.
Kellogg y Restall, eds., 1998.
Murra 1975b.
Powers 1998.
Rappaport 1994.
Saignes 1985b, 1986.
Salomon 1988.
Silverblatt 1987b.
Stern 1987.

Don Clemente Anto, procurador del común del pueblo de Lambayeque

Introducción

Los españoles comenzaron a cambiar a los jefes de las comunidades nativas a poco de haber logrado controlar el Perú, para así alcanzar sus propios fines. Los encomenderos torturaban y asesinaban (en el peor de los casos) o despedían (en el mejor de ellos) a los *curacas* recalcitrantes que no hacían su voluntad (Ramírez 1986, 1987). La estructura de liderazgo nativa del *curaca*, segunda persona, principales, mandones y mandoncillos, fue re-organizada dramáticamente para que se mejorara los cabildos de los municipios hispanos. Los jefes nativos se convirtieron en alcaldes, regidores y alguaciles elegidos anualmente, con atribuciones para administrar justicia en primera instancia, para que así “los indios se gob[ernasen] al modo de los españoles” (Roel 1985: 95). Un escribano nativo tomaba nota de las sesiones.

Otro de estos funcionarios fue el procurador, un representante o agente que actuaba como un abogado o apoderado no titulado. Al igual que los alcaldes y otros “ministros”, el procurador también era elegido anualmente, por lo general entre las filas de los de mayor éxito económico, pues los viajes a la capital provincial de Trujillo y la capital virreinal de Lima en busca de justicia y del remedio a los agravios, implicaba a veces asumir el pesado costo de viajar y vivir fuera de casa. En teoría, la tarea del procurador nativo era defender la comunidad (ART/IAG, l. 407, exp. 2267, 22-II-1785: fols. 1r-2r y 4v). En la práctica, la mayoría de ellos hizo poco más que servir de vocero de sus comunidades y firmar y presentar peticiones, las cuales muchas veces reflejaban los intereses de la enquistada elite nativa y sus aliados españoles y criollos.

Por supuesto que hubo excepciones. El presente caso es una de ellas. Un procurador sobresale en la historia de la comunidad de Lambayeque por su celosa abnegación y vigorosa defensa de los intereses del pueblo al cual estaba obligado a defender. Su nombre era don Clemente Anto (o Antoc). Sin embargo, don Clemente no fue un santo. No fue una persona altruista y desinteresada: él prosiguió ambiciosamente con sus propios y rentables intereses comerciales, cultivando

contactos personales con todos los sectores y niveles de la sociedad local y regional. Su prominencia económica y social le brindó así una oportunidad para servir a su comunidad de forma enérgica, algo inusual en quienes le antecedieron o sucedieron en el mismo cargo.

Lambayeque en perspectiva histórica

En el siglo XVIII, Lambayeque era a la vez una floreciente ciudad y provincia de la costa norte peruana. En el momento de la invasión española, en la década de 1530, era el hogar de un gran grupo de nativos que fueron entregados en encomienda a Juan de Barbarán, un muy bien situado asistente personal de Francisco Pizarro. La comunidad de Lambayeque constaba de un número variable de *parcialidades* (un término usado en general para referirse a las unidades de parentesco bajo el mando de un jefe reconocido), algunas de las cuales habían sido reducidas al pueblo en la década de 1570, durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo. Más de treinta parcialidades figuran en las fuentes primarias de la época colonial. Pero para la segunda mitad del siglo XVIII sólo quedaban once. Una lista de 1765 incluye a las siguientes: del cacique, de segunda [persona], Huerta, Efquen, Yanaconas, Calensec, Yéncala, Olleros, Gigloc, Corñan y Jacap (ANCR/1765). Con el paso del tiempo, las lealtades e identidades para con estas unidades disminuyeron (mas no desaparecieron), a medida que la Iglesia hispana organizaba la población nativa de Lambayeque en cuatro doctrinas. Por ejemplo, las personas identificadas con la parcialidad de Corñán fueron “reducidas” en la doctrina de San Roque (BNP/C2778, 1781: fols. 3r y 18v).

Después de las devastadoras inundaciones de 1720 que destruyeron buena parte de la capital provincial de Saña, la elite criolla convirtió a Lambayeque en el centro administrativo *de facto* del gobierno colonial. El antiguo pueblo nativo pasó a ser un centro residencial criollo e hispano, y un próspero centro de negocios y gobierno. Desde aquí, los oficiales reales como el corregidor administraban una población provincial de 20,000 personas que vivían en 22 pueblos y 31 haciendas (Gutiérrez, Vallín y Muñoz 1984: 125). Esto hizo que Lambayeque fuera el lugar en donde pagar tributos e impuestos, acudir al juzgado y buscar licencias.

En suma, para el siglo XVIII Lambayeque se había convertido en el centro de la vida provincial tanto de la población hispana y criolla, como la nativa. Había dos cabildos, uno para la elite hispano-criolla y otro para la indígena. Sin embargo, esta realidad dual no escondía el hecho de que lo que le sucedía a esta última tenía lugar dentro del contexto más amplio del sistema colonial hispano.

Al servicio de su comunidad

La segunda mitad del siglo XVIII fue un momento de grandes cambios en la América hispana. Los reformistas borbones, “los ilustrados” y sobre todo Carlos III y sus consejeros, impusieron reformas diseñadas sobre todo para mejorar el flujo de metálico de las colonias americanas a las arcas reales de España. Para lograr esto en el corto plazo se reorganizó al ejército, se disminuyeron las restricciones sobre el comercio, se incrementaron los impuestos, se promovieron las investigacio-

nes científicas y la aplicación de nuevas tecnologías, y se reorganizó la estructura administrativa del virreinato. Las reformas fueron impuestas a nivel local por unos tecnócratas peninsulares bien pagados y con educación universitaria, reclutados específicamente para ello, pero a veces lo hicieron en forma insensible y perentoria. En el largo plazo estas reformas, que afectaban la preeminencia y la sensibilidad de los criollos y les privaban del poder económico y político, serían factores que llevarían a la independencia.

Fue durante este periodo de transición, cambios profundos y stress que Anto se convirtió en una figura prominente y controvertida de la historia del pueblo de Lambayeque. Los detalles con que contamos de su biografía son escasos. Sabemos, sin embargo, que nació en el pueblo de Lambayeque “de honrrados procederes”, y que era hijo legítimo de Pedro Joaquín Antoc y María Bartola, de la parcialidad de Yéncala. Fue bautizado el 25 de noviembre de 1739, cuando sólo contaba con dos días de nacido. Ya adulto crió ganado caprino, ovejas y cerdos. En el Paraje San José cultivaba maizales para alimentar y engordar a estos últimos. En 1784 los lambayecanos coincidían en que él “cría y engorda en bastante porción” y que era “conocido por acaudalado, y de un Comercio quantioso...”. Para ese entonces había contraído matrimonio con Carmela Sarrín, quien descendía de don Lorenzo Sarrín. En suma, era un indio principal del pueblo de Lambayeque (ART/JC, AA, l. 135, exp. 258, 30-II-1785: fols. 5r, 7r, 13v y 22r; ANP/RA, l. 302, c. 711, 1791: fols. 109r y 122v; y DI, l. 26, c. 468, 1785-92: fol. 67v.).

En 1784, en el transcurso de su primer periodo como procurador del común de naturales del pueblo de Lambayeque, Anto puso fin a algunas de las

“Extorciones y gravámenes en sus personas [de los indios naturales del pueblo de Lambayeque, jurisdicción de Zaña] y vienes con el motivo de no haver havido un Procurador Haval ni capaz ni Suficiente de desempeñar su cargo con la Exactitud y Esmero que es devido á semejante empleo pues de el dependen los Alivios y buen tratamiento de la nacion yndica en sus Pueblos...” (ART/IAG, l. 407, exp. 2267, 22-II-1785: fol. 3v)

Anto logró esto involucrándose en varias disputas importantes. En un caso medió

“el abuso yntroducido que se tenia hecho en aquel Pueblo de que á cualquiera Seledridad de Santos ó Santas patrones o no Patrones de aquel referido Pueblo los obligavan a que presisamente havian de salir á danzar por las Calles haciendoles costiar vestidos Costosos y lo mismo obligavan a las Niñas yndias doncellas o no doncellas de diez años para arriva de suerte que se vian algunas Madres y Padres de estas en grave consternacion para ver de costiar los vestidos porque tal vez salian nombrados [un] año y otro...” (*ibid.*).

Don Clemente apeló al corregidor de aquella provincia, señalando “la ninguna necesidad ni motivo justo que havia para que padeciese aquella Comunidad este gravamen que le hera de bastante pesso...”, encontrando así el alivio para los más afectados (*ibid.*: 4r).

Otra situación a la cual puso fin en 1784, como procurador, fue

“la crueldad de haverce permitido poner un Rollo en las Parroquias en donde se Selebra el Santo Sacrificio de la Missa y se entierran los Niños Parbulos para darles en él el afrentoso Castigo de Azotes a los micerables yndios por cualquiera pretesto fríbuloso padeciendo aquellos micerables el Sonrrojo de verse descubierto sus carnes y traje en un acto Publico donde se alla todo el Concurso de Jentes de todas calidades burlandolos há estos los Sambos negros y otras castas...”.

Anto informó al obispo Martínez Compañón “los ynconbenientes que de este afrentoso Castigo se Seguian á cuio Petición mandó su Señoría Yllustrisima que se quitacen de aquel lugar Sagrado los dichos Rollos...” (*ibid.*). El incidente infortunadamente no terminó aquí. En venganza, los curas hicieron “poner los dichos Rollos en el Sementerio que es lo mismo que si este [se] pusiese en la Plaza mayor...”. Anto apeló “a fin de hacer ver el ningun Derecho que ay para que los Parrocicos por cualquiera cosa leve hayan de castigar a los yndios con el afrentoso castigo de Azotes publicamente...” (*ibid.*). Para cuando su mandato terminó, sus seguidores decían que “estos y otros Semejantes abussos perniciosos y dignos de la maior atencion han hido Sesando á peticiones del Sitado Procurador” (*ibid.*: fol. 4v). No sólo había puesto fin a los supuestos abusos, sino que también respaldó los esfuerzos por educar y mejorar su comunidad. Así, durante la visita del obispo Martínez Compañón (circa 1780-86), Anto organizó a los lambayecanos en respaldo de los colegios para nativos que el obispo pensaba construir. La comunidad aplaudió sus planes de construir un Hospicio de Eclesiásticos Misioneros en Lambayeque, “para que estos Ministros, y Dispensadores de los Divinos Misterios se encarguen de la enzeñanza de los Niños de mi Nacion, por una parte, y de los auxilios espirituales por otra”. Hablando a nombre de Lambayeque, Anto asimismo aprobó los dos colegios de la ciudad de Trujillo, “a beneficio de mi Nacion en las Personas de ambos Sexos que deveran instruirse en cada uno de ellos de los conocimientos de nuestra Sagrada Religion, y de otros que miran a facilitarnos las comodidades Temporales” (ANC/Miscelánea de Colonia, T. 30: fol. 425r).

Anto también movilizó a Lambayeque en favor de la causa del obispo. De este modo, la mayoría de los jefes de familia de este lugar ofrecieron

“por su parte espontanea y libremente contribuir cada año la cantidad de quatro reales cada uno de los Tributarios que se hallan en actual aptitud para contribuirlos... los dos reales deverán aplicarse para el fondo del Hospicio de Misioneros ecclesiasticos... y los otros dos reales para la subsistencia de los referidos dos colegios que se deven fundar en Trugillo bajo la protección de Vuetra Señoría Ylustrisima...” (*ibid.*: fol. 425r-25v).

Quince más ofrecieron dos pesos cada uno. Anto y otras dos personas prometieron

“en lugar de los quatro reales... la cantidad de doce pesos destinados los ocho de ellos para el Hospicio de Misioneros ecclesiasticos, y los quatro restantes para los dos colegios... obligandonos todos tres á esta pencion annual cada uno de por si, por el tiempo De nuestras vidas...” (*ibid.*: fols. 426r y 961v-62r).

Posteriormente, además de su contribución de dinero, don Clemente ofreció “un carnero cada semana desde la primera que comienza la preșiça subsistencia de

dichos eclesiásticos”. Martínez Compañón aceptó su promesa el 18 de marzo de 1784,

“Atento á ser el Procurador... Don Clemente Anto, Persona de facultades suficientes, segun generalmente se nos ha informado por este vecendario, para cumplir con lo que ofrece en el escrito de la buelta, sin perjuicio de su manutencion, y decencia, ni el de la de su familiar” (*ibid.*: fols. 486v-69r).

Sus esfuerzos más controvertidos durante el primer año fueron las reformas económicas. Anto comenzó por revivir la práctica de repartir las tierras comunales entre los lambayecanos nativos, “que por la vicita General se mandó hacer a los yndios de aquella Comunidad arreglados a la Ordenanza de el Reyno..”. Esta no era una tarea fácil porque, como dijera una carta al procurador general del reino fechada el 23 de noviembre de 1784 y firmada por más de veinte lambayecanos, “[e]l sujeto que las poseé es poderoso, y solo Don Clemente le haze oposicion...”. El reparto de tierras hecho por Anto buscaba cubrir las necesidades de subsistencia de la comunidad. Varias personas posteriormente relataron la situación a un funcionario del gobierno con las siguientes palabras:

“Muchos [años] há Señor que padece esta comunidad el gravicimo Dolo de no tener tierras de Lavor [arables, por oposición a los pastizales y el monte] porque aunque las hay y Su Magestad Ordena por sus reales disposiciones Se les dén a los yndios dos fanegadas de tierras a cada uno estas las mantienen en ssi el Ynterino Cassique Governador Don Eujenio Victorio Temoche manteniendo en los Pastos el quantioso numero de Ganado que tiene arrendando á quien le parece y aun a los mismos yndios de el Pueblo disfrutandolas como propias Sin que haya Sido pocible se den a la comunidad las de Ordenanza asta ... este año de ochenta y cuatro á peticiones y clamores de su Comunidad...” (ART/IAG, l. 407, exp. 2267, 22-II-1785: fols. 1v, 4v y 7r).

Viendo las necesidades de sus vecinos, Anto

“Reprecentó al Corredidor de el Partido los Perjuicios que se seguian de no tener los yndios tierras para su Lavor apersonandose a repartir aquellas declaradas por vacas y ápticadas al Comun por la ultima remensura que se hisso en aquella Provincia...” (*ibid.*: fol. 7r).

Durante su primer año como procurador, Anto logró redistribuir las tierras comunales que habían permanecido como una extensión indivisible controlada por el *curaca*, a no más de 100 personas de una población que él estimaba en aproximadamente 3,000, “y todos los mas sin tierras de Labranza...”. La provisión de tierra arable a unos y no a otros tuvo como resultado las quejas de personas necesitadas que decían padecer “continuamente yncesantes fatigas para poderce mantener con sus familias y pagar el Real tributo devido ha Nuestro Soverano...”. La comunidad deseaba que permaneciera como procurador por un segundo año, con la esperanza de que la reforma y distribución de tierras proseguirían. Veintitres lambayecanos firmaron una carta a don Thorivio Ramos, el procurador general de los naturales del reino, diciendo en parte que

“porque no siendo assi, y dentrando otro, a exercer este cargo, no podremos conseguir que se repartan las tierras de comunidad entre nosotros... esto es pidiendo Justicia, a fin de hacer bien a su rrepublica, como lo estamos experimentando, pues solo en su

tiempo hemos logrado el que se hayan empezado a rrepartir las tierras de comunidad, y si lo quitan del cargo, perecemos de este derecho...”¹

La mayoría de los comuneros le respetaba y querría. Los oficiales reales como Thorivio Ramos, que trabajaban con Anto y le representaban en Lima, también reconocían que lo que estaba haciendo era digno de mención. Ramos alabó sus esfuerzos durante el primer año, afirmando que

“se ha dedicado con el mayor esmero y cuidado que ha podido a la defensa de aquellos naturales representando ante el Correxidor de aquella Provincia y en otros Tribunales aquellos Derechos que son de Justicia há veneficio de dicha su Comunidad con el qual en algun modo han Sesado las yncesantes fatigas que continuamente le ocurría...” (ANCR/Vásquez Meléndez, 22-X-1787; ART/IAG, l. 407, exp. 2267, 22-II-1785: fol. 3v).

Así, para finales de 1784, muchos asumían “que por su volumptad procurarían siempre mantener al dicho Don Clemente en su empleo de Procurador por lo benéfico que le es a su Comunidad” (*ibid.*: fol. 4v).

Una segunda mirada al procurador

Pero este parecer favorable no era unánime. Los integrantes del cabildo nativo de Lambayeque y algunos miembros de la elite española y criolla le aborrecían por sus actos en defensa de los indios. Los miembros de la elite nativa local, aliada con el *curaca* y sus seguidores, caracterizaron sus esfuerzos como “una conducta cavilosa, perjudicial, y reprehensible...”. La defensa que Anto hiciese de los derechos de su esposa a las salinas de Fallen Capuc y Sipuc le enemistaron con otro gran clan familiar de la región. De este modo, no faltaban “algunas Personas de poderío y respeto [que estaban] esperasitadas [sic] de que cumplido el año lo apartaran para seguir en los mismos yntentos que antes...”. Una de estas “Personas de poderío y respeto”, cuyos intereses económicos estaban amenazados por Anto era, como ya se dijera, el “Governador Ynterino de aquel Pueblo Don Eujenio Vitorio de Temoche”. Aunque jefe titulado de la comunidad, de quien se esperaba tanto por costumbre como por tradición que trabajara en beneficio de sus miembros, se le conocía y temía por sus abusos y crueldad selectiva. Algunos sostenían que amenazaba a los lambayecanos con cien azotes si trabajaban las tierras redistribuidas por Anto (ANCR/Vásquez Meléndez, 22-X-1787; ART/IAG, l. 407, exp. 2267, 22-II-1785: 3v, 4v, 8v; ANP/DI, l. 26, c. 468, 1785-92; Ramírez 1987).

Temoche y sus seguidores (tanto criollos como nativos) se oponían a que Anto sirviera como procurador por segunda vez. Ellos argumentaban que esto era “opuesta a la libertad que segun las Ordenanzas del Reyno deve tener el Cavildo en la eleccion”. Eso era al parecer cierto: las ordenanzas prohibían la reelección. El corregidor recordó eso a los miembros del cabildo justo antes de la votación, de modo que Anto no fue reelecto. Pero los actos del corregidor en este sentido reve-

1 La población censada en 1786 era de 5,206 personas, de las cuales 1,199 eran tributarios (ANP/DI, l. 302, c. 2711, 1791: fol. 33r; ART/IAG, l. 407, exp. 2267, 22-II-1785: fol. 7r).

lan sus verdaderos motivos y simpatías, pues no hizo cumplir las ordenanzas en otras elecciones. En realidad, él permitió la reelección del

“Alcalde de Campo y a sus ministros y en el Pueblo de Eten a su Procurador y solo en este de Lambayeque no hubo lugar de dejarnos al referido Procurador Don Clemente por esta voz de el Corredor que les yntimó pucieron los ojos en Don Salvador Cartaxena en quien no se duda de su Honrociudad [sic] y á quien de [ilegible] en su buena Opinion y fama pero de este savemos no quiere ni pretende yntervenir en defenza ninguna de dicha Comunidad...” (ART/IAG, l. 407, exp. 2267, 22-II-1785: fols. 5r y 6r).

Cartagena fue elegido procurador para 1785, pero renunció poco menos de un mes más tarde, sosteniendo en una declaración jurada fechada en Lambayeque el 7 de febrero de 1785 que

“su cargo le hera de bastante peso, i que asi si los hermanos querían que hel, ynterpuesiese defenza a favor [del] dicho su comun havia de ser costeandolo ellos porque de otro modo no lo podía haser porque tenía hijos y le acia falta qualquiera plata que pudiera gastar en estas defensas por lo que no se podía meter en cosa alguna a Beneficio de dicha comunidad...” (*ibid.*: fol. 1r).

Una defensa permanente

Esta renuncia permitió a Anto asumir el cargo, y en éste y en años subsiguientes siguió involucrado continuamente en los procedimientos legales en defensa del pueblo y de los recursos naturales de Lambayeque, así como de algunas otras comunidades vecinas. Su influencia más duradera fue en la redistribución de las tierras. Anto recibió una comisión formal para repartir tierras de don Ysidro Patrón, el remensador de la visita de tierras de 1786-87. Según sus detractores criollos de la elite, Patrón le usó “para llevar adelante sus ideas [¿liberales?]; estar unido con él, para ocultar la mala version, y manejo, que el Remensor llevo en su comision, pues no practico operacion alguna en el desempeño de sus deveres por esta razon”. Anto y Patrón redistribuyeron tierras pertenecientes a las haciendas de Tumán y Luya, de propiedad de don Luis de Gusmán y don Antonio Navarrete, respectivamente. Estos propietarios posteriormente apelaron exitosamente en otra instancia con gran costo, para que las acciones de Anto y Patrón fuesen declaradas nulas e inválidas (ANP/RA, l. 302, c. 2711, 1791: fol. 146r; LC, 1789; ART/IO, l. 8, 1-IV-1788).

En años posteriores, Anto prosiguió con sus intentos por recuperar y conservar tierras y pastizales. Él ayudó a la parcialidad de Efquen a luchar judicialmente por sus tierras. Posteriormente se enfrentó al alférez de milicias don Juan Alverto Cornejo, un vecino de Lambayeque, por los pastizales que pertenecían al vecino pueblo de Pacora (ANP/DI, l. 19, c. 504, 1795: fols. 4r y 8r; RA, l. 302, c. 2711, 1791: fols. 80r-82r).

En el que tal vez fue su caso más célebre, Anto organizó la oposición a la construcción de una tina (un establecimiento en donde se fabricaba jabón) por parte de don Pedro de Estela, un ayudante mayor de milicias, juez diputado del real tribunal del consulado de comercio, y él mismo un rico comerciante y apoderado. En el

expediente de esta causa Temoche, cacique principal de Lambayeque en 1790, declaró en favor de Estela y en contra de Anto, afirmando que éste incitaba a los nativos a que demoliesen la tina. Temoche y otros funcionarios tildaron de “injustas” las objeciones de Anto y al pleito contra la tina. Decían que si no se le detenía podía convertirse en otro Túpac Amaru. No era un cargo sin importancia, dada la rebelión armada de los campesinos del sur andino, así como el hecho de que en 1784 los comuneros de Chiclayo (inmediatamente al sur de Lambayeque) se habían rebelado abiertamente en contra de los hermanos Martínez de Pinillos, los nuevos propietarios de las haciendas Pomalca, Collus y Samán. Los Pinillos habían roto la costumbre que permitía a los comuneros pastar sus animales en tierras no labradas, al intentar cobrarles una renta monetaria para que su ganado se apacentara en las antiguas tierras de la comunidad, las cuales habían sido vendidas a dichas haciendas como pastizales (ANP/RA, l. 302, c. 2711, 1791: fols. 4r-4v, 9r-9v, 10v, 23v, 38r, 71r y 146v; ART/IAG, 2-V-1792; Ramírez 1989).

Anto como intermediario cultural

El éxito de Anto en defender los intereses de su comunidad puede explicarse en parte con el hecho de que si bien había nacido de padres indios, se había convertido en ladino, un mestizo cultural bilingüe que dominaba el muchik y el castellano, y que estaba lo suficientemente bien informado acerca de la estructura de poder colonial como para lograr mediar y aplicar presión eficazmente. Anto aprendió a interactuar activamente con la burocracia española durante el largo tiempo en que llevó a cabo sus negocios (Adorno 1991: 232-70).

Aprovechó también los vacíos legales para conseguir ganancias. Como ya dijéramos, Anto cultivaba maíz para engordar ovejas, cabras y puercos. Después de beneficiarlos enviaba la grasa (el sebo, la manteca y la grasa) a las tinas propiedad de españoles y criollos de Lambayeque, para que se hiciera jabón que luego vendía en las ciudades de Trujillo y Lima, así como en la villa de Cajamarca y “demás contornos de la sierra”. Todo esto lo vendía libre de alcabalas, porque el jabón de la “crianza de indio” estaba exento de ellas. En 1785, los oficiales de la caja real de Trujillo le cobraron la alcabala en algunas remesas, alegando que vendía como suyos bienes producidos por españoles. Anto abrió juicio para conseguir la devolución de su dinero. La investigación resultante esbozó cómo era que Anto y sus pares cooperaban con mercaderes criollos y españoles para subvertir la legislación de la alcabala subrepticamente. Un oficial de la caja declaró que

“son muchas las partidas de jabones, petates, sombreros, zapatos de valles y otros efectos [como colchas y servilletas] que vienen de Lambayeque que son compradas por los comerciantes a los Yndios de aquel pueblo, los cuales conducen los primeros con el pretexto de ser propios de la industria de los segundos, perjudicando de este modo los reales derechos de Su Magestad en cantidades considerables”.

Esta práctica, decía, estaba bastante difundida.

Una carta del administrador general detallaba cómo era que los españoles usaban a los “originarios” como fachada con la cual evadir impuestos. Aceptaba que en el caso de Anto era “quasi inaveriguable la verdad...”; él negociaba con ciudada-

nos hispano-hablantes “y así la presunción es bien fundada, porque ellos por esta conexión, se abrigan del nombre, firma, y persona del indicado Anto, para liver-tarse de contribuir Derecho de los efectos, que comercian, y compran a Personas distantes de la naturaleza Indica”. Otro oficial de la real hacienda sí reconocía a Anto como indio, pero dudaba de que produjese todo lo que vendía: “el Yndio Anto tiene proporciones para hacer comercio, pero también dudo, que aquellos se puedan extender a las crecidas partidas que anualmente giran a su cuenta”. Anto perdió el caso porque los testigos que presentó eran conocidos como “comercian-tes de esos mismos efectos, payzanos y amigos del interezado”, “con que son unos principios que al parecer arguyen quando no formal malicia en unos, y en otros, si-quiera hacen presumir á una amigable compocion con la parte interesada”. Por lo tanto, el gobernador de la provincia concluyó que las alcabalas fueron bien co-bradas y que no se debía reembolsar a Anto (ART/JC, AA, l. 135, exp. 258, 30-II-1785).

Haya Anto producido suficiente jabón como para justificar todas sus ventas como suyas o no, o colaborado con los comerciantes no nativos en beneficio de ellos y de sí mismo, defraudando a la real hacienda de las alcabalas, es algo que no puede determinarse con la documentación a la mano. Sin embargo, los expedien-tes le muestran interactuando activamente con el sector europeo de la sociedad co-lonial, con comerciantes y funcionarios por igual, casi todos los días. Él tomó la iniciativa de buscar una reparación por lo que le parecía era la injusticia de gravár-sele impuestos a su jabón. En suma, Anto parece haber estado en condiciones de aprovechar la estructura institucional para beneficiarse a sí mismo y también a otros, si las acusaciones eran en este caso ciertas. Sabía cómo manipular eficazmen-te el sistema legal hispano.

Este conocimiento, más las ganancias de sus actividades empresariales, le die-ron la capacidad de servir y defender a la comunidad de Lambayeque en la forma que lo hizo. Y asimismo le hicieron útil para los agentes de los reformadores bor-bónicos, quienes al parecer le usaron como instrumento con el cual brindar tierras a quienes no las tenían, para así incrementar la productividad y de paso el tributo y otros impuestos que fluían a las arcas reales.

Procurador y protector

Esta breve biografía de don Clemente Anto, que presta especial atención a su carrera como procurador, tiene varias lecciones importantes para los investiga-dores y aficionados a la historia. En primer lugar, ella nos enseña que hay una gran di-ferencia entre la teoría y la práctica del gobierno. El manejo de las comunidades debiera haber funcionado buscando su mejor orden y bienestar, pero en la práctica el cacique y los gobernadores (Temoche, por ejemplo) frecuentemente actuaron en beneficio propio, sacando provecho de los recursos que debían administrar en beneficio de todos sus súbditos. Cuando alguien como Anto deseaba convertir la teoría en práctica, se tropezaba con los intereses creados —en este caso tanto los de la elite indígena como la española y criolla— y era sometido a todo tipo de mo-lestias y reclamos. Los poderosos no querían dejarle ejercer el cargo, como debiera ser. En segundo lugar, en el caso de la tina de Estela, se ve que el pueblo estaba dis-

tanciado y alienado de sus propios representantes. Los jefes de los naturales estaban, en cambio, más ligados a la elite criolla y española que a su propio pueblo. De este modo, no había unión alguna entre el pueblo y el gobierno. Y así vemos qué elementos de la propia sociedad indígena eran aliados o ayudaban a su explotación. Finalmente, aquí nos encontramos con que los hacendados y comerciantes ya comenzaban a ver con temor y recelo a las autoridades reales (Patrón, por ejemplo) encargadas de implementar las reformas borbónicas, que representaban la distribución de tierras. En un despacho, un funcionario provincial caracterizó a éstas como un “nocivo regimen” al referirse a “los agravios que les infirio el Remensor Don Ysidro Patron...” (ANP/RA, l. 302, c. 2711, 1791: fols. 146r-47r). ¿Acaso esto marca el comienzo de la pérdida de la lealtad de la élite local con respecto a los reformistas de España? ¿Podemos ver aquí el despertar de ese espíritu cada vez más fuerte que deseaba y posteriormente reclamaría la libertad e independencia? En cualquier caso Anto, al aliarse con los desprotegidos, fue marginado tanto por la élite nativa como por la hispana y criolla.

(Traducción de Javier Flores Espinoza)

Abreviaturas usadas

| | |
|--------|--|
| ANC | Archivo Nacional de Colombia |
| ANP | Archivo Nacional del Perú |
| DI | Derecho Indígena |
| LC | López de Córdova |
| RA | Real Audiencia |
| ANCR | Archivo notarial de Carlos Rivadeneira (Lambayeque) |
| ART | Archivo Regional de Trujillo (ahora Archivo del Departamento de La Libertad) |
| IAG | Intendencia, Asuntos de Gobierno |
| IO | Intendencia, Ordinario |
| JC, AA | Judicial, Colonia, Administración de Alcabalas |
| BNP | Biblioteca Nacional del Perú |

Bibliografía

Fuentes secundarias

- Adorno 1991.
 Gutiérrez, Vallín y Muñoz 1984.
 Ramírez 1986, 1987, 1989 (Ms.).
 Roel 1985.

Linaje e Ilustración. Don Manuel Uchu Inca y el Real Seminario de Nobles de Madrid (1725-1808)¹

DURANTE EL PERIODO colonial, la nobleza indígena del Perú estuvo concentrada fundamentalmente en tres áreas: los cacicazgos de la costa norte (Rostworowski 1961),² los cacicazgos de la sierra central (Temple 1942) y los cuzqueños y altiplánicos del sur andino (Temple 1949; Choque Canqui 1993: Cap. 2). Fueron los linajes procedentes de estas regiones los que demostraron poder acumular mayores recursos económicos y estar en condiciones de articular un discurso que plasmara sus reivindicaciones políticas (O'Phelan Godoy 1997). Su influencia los llevó, en más de una ocasión, a desplazarse hasta la metrópoli, con el propósito de que sus requerimientos fueran oídos y sus aspiraciones resueltas. Hubo algunos linajes que inclusive llegaron a sentar su residencia en la península, como ocurrió en el caso de los Uchu Inca.

Los indios nobles que llegaron a España

En el período de los Austrias no fue inusual la presencia de indios nobles que viajaron hasta España con el fin de hacer llegar personalmente los memoriales que incluían sus demandas al rey, o de seguir de cerca pleitos relativos a la adjudicación de cacicazgos. Así, hay registro de que en 1646 viajó a la península don Carlos Chimo, cacique de Lambayeque, y que en 1662 hizo lo propio don Antonio Collatopa, cacique de Cajamarca (Pease 1992b: 165). En 1667, por otro lado, es posible constatar que don Jerónimo Lorenzo Limaylla se encontraba residiendo en España, llevando adelante un pleito ante el Consejo de Indias, relativo a su acceso al cacicazgo de Luringuanca, ubicado en Jauja. Parece que este era su segundo viaje a la península, donde había estado con antelación hacia 1647 (Pease 1992b: 164).

- 1 La presente investigación ha sido posible gracias al apoyo brindado por una Beca de Hispanistas, otorgada en 1999 por la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas del Ministerio de Asuntos Exteriores de España.
- 2 También puede consultarse O'Phelan Godoy (1978: Cap. V), sobre linajes norteños y disputas por adjudicación de cacicazgos.

Limaylla aprovechó su nueva estadía en España para hacer llegar una representación al rey, don Carlos II. En ella solicitaba que a los indios de comprobada nobleza se les concediera una orden patrocinada por Santa Rosa, "dándoles insignia como la del hábito de Santiago con la diferencia que fuera servido V. Majestad" (Pease 1992b: 176). Esto, a su entender, le granjearía a la elite indígena el respeto de los españoles, quienes viéndolos condecorados con insignias "que denoten el agrado de V. Majestad y nobleza del sugeto, y patrocinado todo por el respeto del nombre de tal Santa, lo retendrá a no despreciarlos y les causará respeto y estimación, y viéndose así tratados los principales sujetos, no solo por su conveniencia, sino es por la autoridad, procurarán todos ser merecedores de tal honra" (Pease 1992b: 177). A cambio Limaylla ofrecía que los indios nobles harían donativos y empréstitos a la corona, en gratitud por la merced otorgada. La oferta no era descabellada en la medida que, para el siglo XVII, eran numerosos los caciques que habían consolidado verdaderas fortunas. No obstante, su prominente situación económica no implicaba, necesariamente, que contaran con una explícita aceptación social por parte de la población blanca.

Ya entrado el siglo XVIII, en plena era borbónica, fue el cacique de Chicama, don Vicente Ferrer de Mora Chimo quien, en 1722, emprendió viaje rumbo a España. En La Habana coincidió con el Príncipe de Santo Buono, quien retornaba a la península luego de su gestión como virrey del Perú. Ambos —cacique y ex-virrey— se embarcaron en la nave Almiranta, con destino al puerto de Cádiz. En las propias palabras del cacique de Chicama, sus compañeros de travesía lo trataron "con mucha estimación" (Zevallos Quiñones 1992: 39, 40). Don Vicente permaneció en España por espacio de diez años, durante los cuales presentó sucesivos memoriales al rey: en 1722, 1724, 1729 y 1732. Estos documentos, denominados manifiestos, no tenían un carácter individual, sino colectivo, incorporando los reclamos de los indios nobles de Azángaro, Asillo, Carabaya, Lucanas, Chachapoyas, Huarochirí, Potosí y Huancavelica (Zevallos Quiñones 1992: 40). Tocaban una amplia gama de temas que iban desde los excesos cometidos en el servicio de mitas, hasta los abusos perpetrados por los curas doctrineros. Aparentemente el cacique de Chicama experimentó privaciones económicas al final de su estadía, lamentándose en una carta dirigida a don Domingo Chayhuac —del linaje de los caciques de Mansiche— de estar atravesando por serias necesidades materiales. Estando enfermo ingresó en 1731 al Hospital de San Lorenzo de Madrid, donde falleció a los 50 años (Zevallos Quiñones 1992: 44).

Fray Calixto Túpac Inca y el privilegio de la educación

A mediados del siglo XVIII sería un clérigo donado de sangre real, el franciscano fray Calixto Túpac Inca, quien viajaría hasta España. El propósito que lo guiaba era reclamar una mayor apertura con relación al ingreso de los indios nobles a las universidades y órdenes religiosas.³ Con el fin de cumplir su cometido a cabalidad, en 1749 Túpac Inca entregó personalmente al rey, don Fernando VI, un do-

3 Este punto ha sido abordado extensamente en O'Phelan Godoy (1995: Cap. II).

cumento denominado “Representación”. En dicho manifiesto exponía que a la elite indígena se la había apartado de “la corona sacerdotal, de la corona religiosa... de la corona de la sabiduría y las ciencias” (Loayza 1946: 23, 24). En otro acápite explicitaba: “mandad Señor que estudien y se habiliten los indios... y esta habilitación no puede ser sin colegios, sin estudios y sin maestros” (Loayza 1946: 29). Años más tarde, en 1754, el sacerdote indio novohispano, el bachiller Julián Cirilo y Castilla, elevó al rey una petición con el objetivo de fundar un colegio especialmente dedicado a la formación de un clero indígena (Tanck de Estrada 1999: 38). Sin duda, los reclamos de ambos sacerdotes cobraban mayor resonancia, teniendo en cuenta el énfasis que puso el reformismo borbónico en el tema de la educación.

Y es que una de las metas del proyecto ilustrado era, precisamente, extender la enseñanza elemental al mayor número de estudiantes e incluir, además de la educación religiosa, asignaturas de orden técnico y cívico (Tanck Estrada 1999: 9). Dentro de esta línea Jovellanos, ministro de Carlos III, insistía en la necesidad de popularizar la enseñanza y darle un carácter gratuito. En su opinión, “si deseáis el bien de vuestra patria, abrid a todos sus hijos el derecho a instruirse, multiplicando las escuelas de primeras letras” (Tanck Estrada 1999: 13).

Entre los objetivos de esta política educativa estaba el de fomentar la difusión del castellano en las colonias. De acuerdo al estudio de Tanck de Estrada (1999: 36), el interés de los borbones por la enseñanza del castellano no respondió prioritariamente a una medida evangelizadora, sino al afán de incorporar los indios a la sociedad española; para hacerlos capaces de defenderse en los tribunales sin tener que recurrir a intérpretes. Sin embargo, esta propuesta levantó una inesperada polémica, en la medida en que muchos de los sacerdotes de origen indio o mestizo lograban acceder al estado eclesiástico “a título de la lengua índica”. Es decir, debido al manejo que demostraban tener de alguna de las lenguas autóctonas (O’Phelan Godoy 1995: 56-57). Para ellos, por lo tanto, era de vital importancia que las lenguas indígenas mantuvieran su vigencia y no fueran anuladas o desplazadas por el castellano. Pero había algo más. Condenar al olvido a las lenguas nativas también significaba dismantelar una serie de actividades culturales y festividades tradicionales que congregaban y reproducían a las sociedades indígenas. Para los borbones era acabar con el oscurantismo (Pereira Pereira 1988: 223, 224),⁴ para los indígenas era resquebrajar su identidad (Gruzinski 1985: 176, 177).

Pero impulsar la enseñanza de primeras letras no significaba que simultáneamente no se crearan colegios exclusivos que ofrecieran una educación tan refinada como privilegiada. Para el reformismo borbónico era importante educar a la plebe, para convertirla en ciudadanos, pero sin descuidar la depurada instrucción—dentro de la nueva corriente ilustrada— de una elite escogida, llamada a gobernar.⁵ Como señalaban reiteradamente los monarcas de la casa de Borbón, “quanto

4 Los ilustrados se referirán a la degeneración de las prácticas religiosas, a cómo la ignorancia y las supersticiones populares han convertido la religiosidad barroca en un obstáculo más para las luces, la ciencia y el progreso. La religiosidad popular estaba fuera de su control.

5 Tanto las sociedades patrióticas como la creación de cátedras universitarias innovadoras, respondían a la estrategia de articular a las elites mejor dispuestas para la ejecución de los proyectos de dimensión imperial. Consúltense al respecto Lafuente, de la Sota y Vilchis (1996: 177).

más descuella la nobleza sobre la plebe, tanto más se expone a su vista y es más poderoso su ejemplo para el bien o para el mal" (ANM, Universidades, Leg. 691/II). No sorprende entonces que la estructura social que Campomanes percibía como columna vertebral de la sociedad ilustrada "tenía que constituir la nobleza ayudada por los clérigos" (Lluch 1999: 184). No obstante, a fines del siglo XVIII ya había habido un replanteamiento de los alcances de la educación y los inconvenientes de darle un carácter exclusivo que favoreciera a la elite. Cuando en la década de 1790 Jovellanos compone su famosa *Memoria sobre la educación pública*, destacará la importancia de la educación difundida con generosidad y no reservada, en los seminarios, a unos pocos niños privilegiados (Sarrailh 1985: 227).

Los centros de enseñanza regentados por los jesuitas

A la orden de San Ignacio de Loyola se le encomendó, tanto en España como en Hispanoamérica, la delicada tarea de forjar a las elites dirigentes, fueran éstas criollos o nativos. Así, en el Perú regentaron, desde el siglo XVII, los colegios de caciques: el del Príncipe, en Lima, fundado en 1618; y el de San Borja o El Sol, en Cuzco, constituido en 1621 (O'Phelan Godoy 1995: 53). Moldear a los líderes étnicos fue, por lo tanto, una labor que asumió tempranamente la Compañía de Jesús. Con antelación ya habían tomado a su cargo la educación de criollos y peninsulares en los colegios mayores de San Pablo, fundado en 1568, y San Martín, establecido en 1582, ambos ubicados en Lima. El primero impartía clases de latín, filosofía, teología y lecciones de griego, quechua y aimara. En el segundo se dictaban cursos de latín, teología y jurisprudencia (Espinoza 1999: 215). El colegio San Martín y el colegio San Felipe —el único que no era administrado por una orden religiosa— se fusionarían en 1770, durante el gobierno del virrey Amat, en el denominado Convictorio de San Carlos (Ten 1992: 169, 178).

Para el caso de México se ha considerado que durante el siglo XVIII, los jesuitas desempeñaron tres importantes papeles con relación a la educación: sus colegios dominaron numérica y geográficamente la enseñanza postprimaria, varios profesores jesuitas se convirtieron en abanderados de la implementación de una reforma educativa, y hubo miembros de la Compañía que ejercieron un papel protagónico dentro de la elite intelectual novohispana (Tanck de Estrada 1999: 40). Sus centros de estudios eran, en muchos casos, el eslabón entre las primeras letras y la universidad. Además, sus planteles no sólo convocaban numerosos pupilos, sino que eran ampliamente reconocidos por la calidad de su enseñanza.

Los colegios jesuitas eran identificados como fuertes en los estudios humanistas y las letras clásicas. No obstante, para el siglo XVIII, se hace posible observar que dos corrientes educativas coexistían al interior de la Compañía. Una era evidentemente de corte tradicionalista pero, a la par, había otra de líneas renovadoras. Esta última promovía, por ejemplo, el retorno a las fuentes originales, recomendando leer directamente a Aristóteles o Santo Tomás y no reducir el estudio a trabajos interpretativos sobre los clásicos. Adicionalmente fomentaba la utilización del método experimental y del conocimiento moderno en las ciencias exactas (Tanck de Estrada 1999: 41).

Esta vertiente renovadora pondría en tela de juicio la opinión extendida de que una de las razones de la expulsión de los jesuitas, decretada en 1767, fue resultado de considerárseles un elemento obstaculizador para la penetración del progreso y las luces (Mestre 1996: 160).⁶ Los hechos atemperan tal afirmación, en la medida en que es posible comprobar, por ejemplo, que en el caso de la Universidad de Córdoba, en el Río de la Plata, fue el científico jesuita Domingo Muriel quien reformó los estudios de ciencias comenzando por una crítica de la escolástica, doctrina cuestionada por anteponer la Fe a la razón. Sus propuestas fueron puestas en práctica cuando, en 1762, se fundó oficialmente una cátedra de matemática, astronomía y física modernas en la universidad cordobesa (Trabulse 1994: 116). En el caso de la audiencia de Quito, por otro lado, fueron las obras de los jesuitas Juan Bautista Aguirre y Juan de Hospital con las que, a partir de 1756, se inició una crítica cerrada del aristotelismo (Trabulse 1994: 119). Precisamente a Hospital se le atribuye haber difundido las teorías copernicanas, cartesianas y newtonianas (Saldaña 1995: 40). No obstante, Carlos III sería categórico en su decreto del 12 de agosto de 1768: "Mando se extingan en todas las Universidades y Estudios de mi reino las cátedras de la escuela llamada jesuítica, y que no se use de los autores de ella para la enseñanza" (Sarrailh 1985: 206). Para ese momento se ha calculado que sólo en España habían funcionando 105 colegios a cargo de la orden de San Ignacio de Loyola (Domínguez Ortiz 1990: 173).

El Real Seminario de Nobles de Madrid

Este centro consagrado a la educación de la nobleza fue creado por Felipe V en 1725, a sugerencia de su confesor, el padre Doubauton, quien encargó la dirección del mismo a la Compañía de Jesús. Durante su gobierno Felipe V también mandó construir en la capital española el puente de Toledo, el Hospicio, la fábrica de tapices y los teatros de los Caños del Peral, de la Cruz y el Príncipe (Díaz Plaja 1997: 104). Eran los inicios del reformismo borbónico y se daban los primeros pasos para crear la infraestructura que el proyecto ilustrado demandaba.

Se atribuye a Felipe V haber señalado que la felicidad de un reino debía basarse en la "buena educación de la juventud en virtud y letras" (ANM, Universidades, leg. 691/II). No obstante, al recorrer España, el monarca no encontró un establecimiento apropiado que estuviera dedicado "a la educación de aquella nobleza que regularmente no sigue las universidades y por lo general se emplea en el servicio de su Palacio y Corte, de sus Ejércitos y Escuadras, en el gobierno Económico y Político y en el manejo de los negocios de Estado" (ANM, Universidades, Leg. 691/II). De allí nació su interés por fundar un Real Seminario de Nobles, lo cual llevó a cabo por decreto real expedido en San Ildefonso, el 21 de septiembre de 1725. Decidió de esta manera que se erigiera y fundara con los fondos de dos mavedíes en libra de tabaco, un seminario que dependiera del Colegio Imperial

6 Este punto de vista era argumentado por los liberales frente a los conservadores, quienes opinaban que la expulsión fue un ataque frontal a la Iglesia de parte de Carlos III.

“para la enseñanza y educación de la noble juventud, en que aprenda las primeras letras, lenguas, erudición y habilidades que condecora a los nobles para que sirvan a la Patria con crédito y utilidad, y que haya de ser esta fundación en Madrid, viviendo los seminaristas en comunidad, con distribución de horas y vigilancia inmediata de los que les cuidasen y celaren...” (ANM, Universidades, Leg. 691/II).

Fernando VI, al asumir el trono, tomó bajo su protección al seminario, haciendo explícito que este colegio había sido “gloriosamente fundado a este importantísimo fin [la buena educación de la nobleza]” (Sarrailh 1985: 196, nota 10). Para poner de manifiesto su respaldo al Seminario y al cultivo de las ciencias, el monarca acudió con su familia, el 17 de septiembre de 1747, a una función de ópera que representaban los seminaristas y, el 13 de abril de 1751, presenció los ejercicios literarios que llevaron a cabo los alumnos. En esa ocasión, al enterarse de la reducida biblioteca con que contaba el colegio y de la escasez de instrumentos musicales, además de las incómodas habitaciones que albergaban a los estudiantes, asignó veinte mil doblones de oro efectivos cobrados en Indias por diez años, a dos mil doblones cada año, a favor del Real Seminario (ANM, Universidades, Leg. 691/II). Más adelante Carlos III duplicó la cifra a cuarenta mil doblones, a dos mil por año, con lo que prorrogó el donativo a veinte años más (ANM, Universidades, Leg. 691/II).

Como su nombre lo indicaba, el ingreso al seminario estaba restringido a los hijos de nobles de España y sus dominios quienes, previamente, debían presentar un expediente detallado con documentos justificativos que acreditaran su nobleza.⁷ Con la expulsión de los jesuitas, durante el reinado de Carlos III, se encargó la dirección del Seminario de Nobles al reputado marino y matemático Jorge Juan (Sarrailh 1985: 205), quien instaló en dicho recinto un observatorio astronómico. En 1785, el Seminario fue oficialmente convertido en un colegio para hijos de militares, incrementándose de esta manera su vínculo con la carrera de las armas. Como ha señalado Vicente de la Fuente en su estudio sobre las universidades hispanas, el Seminario de Nobles sólo recuperaría su prosperidad hacia fines del siglo XVIII, “época en que acentuará su carácter militar” (Sarrailh 1985: 205, citando a Vicente de la Fuente).

De acuerdo a Sarrailh, citando a Torres Villaroel, uno de los colegios que destacaba por su calidad educativa a mediados del siglo XVIII era, sin duda, el Seminario de Nobles de Madrid, “donde existen, en un orden perfecto, y enseñadas con método, las cátedras más diversas” (Sarrailh 1985: 195). Así, en el certamen matemático del 7 de marzo de 1748, es posible constatar que las ciencias exactas ya habían penetrado —durante la regencia de los jesuitas— en este colegio. Más aún, “los exámenes incluyen diversas ramas de las matemáticas: no solo la aritmética, la geometría y la trigonometría, sino también la astronomía, la geografía y la poliorcética” (Sarrailh 1985: 196, 197). Luego de la expulsión de la Compañía de Jesús,

7 ANM, Universidades. Leg. 691/I. Se solicitaba presentar fe de bautismo del pretendiente, las seis de sus padres y abuelos paternos y maternos. Debía constar que fueran hijosdalgos notorios según las leyes de Castilla, limpios de sangre y de oficios mecánicos por ambas líneas, y contar con testimonios de goce de nobleza de sus padres y abuelos por ambas líneas, con la distinción que hubieren gozado o gozaran sus familias.

el Real Seminario de Nobles, ya secularizado, continuó impartiendo enseñanzas con profesorado escogido y planes de estudio muy modernos para la época. Ofrecía no sólo cátedras de matemáticas, sino también de física experimental, historia, geografía y lenguas modernas de las que, por ese entonces, carecían la mayoría de las universidades (Domínguez Ortiz 1988: 493).

Para Carlos III, el Real Seminario pasó a ser el modelo de institución educativa de elite que debía imitarse. En su decreto del 5 de octubre de 1767 había enfatizado su claro propósito de reformar radicalmente los colegios que “habían tenido como estancia los regulares de la Compañía... de que se había originado la decadencia de las letras humanas” (Domínguez Ortiz 1990: 174). De esta manera convirtió al Seminario en el más moderno de los de su clase, donde se enseñaba “español, francés, geografía, historia natural, danza, esgrima y otras disciplinas que se consideraban indispensables para los jóvenes de noble cuna” (Domínguez Ortiz 1990: 174). Además, Carlos III cuidó de acentuar el carácter preparatorio del Real Seminario para la carrera militar. La permanencia de este centro de estudios a lo largo del siglo XVIII le imprimió una imagen de estabilidad. Se entiende entonces que el Seminario tuviera 347 alumnos matriculados en 1806 y conservara su bien ganado prestigio hasta 1808, en que se produjo la invasión napoleónica a la península (Domínguez Ortiz 1990: 174).

El plan de estudios del Real Seminario daba cuenta de la orientación que se trataba de imprimir al plantel. Se estipulaba, por ejemplo, que el maestro de primeras letras debía encargarse “de la buena formación del carácter de sus discípulos... y de enseñarle al mismo tiempo la ortografía castellana, la buena pronunciación y las reglas de la gramática de nuestra lengua” (ANM, Universidades, Leg. 694). Con relación a los estudios clásicos, había interés en que los seminaristas estuvieran en capacidad de traducir y explicar en castellano las cartas de Cicerón y de Plinio, de forma “clara y sencilla” (ANM, Universidades, Leg. 694). También se intentaba instruirlos en los principios de la mitología griega y romana, “de otra manera nunca entenderán bien los oradores, historiadores y poetas latinos” (ANM, Universidades, Leg. 694).

El curso de filosofía, por otro lado, incorporaba la lógica, la metafísica y la física. Para encargarse de esta materia don Jorge Juan, en su época de director del Seminario, nombró a don Pedro Perotes “con la condición de que había de aprehender las Matemáticas, para encargarle al mismo tiempo la enseñanza de la Física Experimental” (ANM, Universidades, Leg. 694). La metafísica no era considerada una materia prioritaria, pues existía el criterio de que el Seminario formaba a sus alumnos principalmente para la carrera militar y política. En contraste, se consideraba de fundamental importancia el dictado de la cosmografía, que era necesaria para entender la historia antigua y moderna. La idea era que los seminaristas estuvieran en condiciones de proseguir luego estudios sobre la historia de España y otras naciones, sin ceñirse exclusivamente a la historia antigua griega y romana.

Además de los cursos de conocimientos, se daban clases de equitación, exigiendo destreza sobre todo de parte de los alumnos que iban a seguir la carrera militar. También había un profesor de baile “a la española” y otro de baile “a la francesa”. Pero no sólo se enseñaba a bailar así, también se recomendaba enfáticamente el estudio de la lengua francesa, con la finalidad de leer directamente los libros de auto-

res galos que aún no habían sido traducidos. Aunque la lectura de libros extranjeros encontró algunos detractores, Campomanes no escatimó en opinar “cuan poca razón tienen los que declaran contra la instrucción que nos viene de los libros extranjeros, ignorando sin duda el aprecio que en todos los tiempos hicieron de ellos nuestros mayores” (Mestre 1996: 150).

En cuanto a las formas y los buenos modales, los seminaristas debían aprender a pararse bien, a caminar correctamente, “hacer cortesías y demás acciones con aire, gravedad y decoro, se ha de cuidar mucho de que eviten toda afectación y que no se aficionen demasiado a la diversión del baile” (ANM, Universidades, Leg. 694). Ésta parece también haber sido la tendencia de otros colegios prescritos para la nobleza. Así, en las “constituciones” del Seminario de Nobles de Barcelona, los consejos relativos a las buenas maneras también se dieron en abundancia, particularmente durante la regencia de los jesuitas. Se puso un especial cuidado en la buena educación y los modales pulcros de los pupilos. Se reglamentó, por ejemplo, como debían llevar los seminaristas la peluca, como había que comportarse en la mesa, recomendándoles no tener amistad ni trato familiar con muchachos de bajo nacimiento. Existía la opinión de que “el buen nombre del Seminario depende en gran parte del modo como los ven andar en público” (Sarrailh 1985: 195).

Se entiende entonces que el neogranadino Francisco Antonio Zea, quien fuera discípulo del Seminario de Popayán, incluyera en su *Discurso* de 1791, dedicado a los jóvenes de Santa Fe, el tema del buen gusto articulado al ideal del saber. Buen gusto era, a su entender, orden, finura y delicadeza en el tratamiento de los asuntos políticos y literarios. En palabras de Zea, era necesario adquirir “cierta finura o digamos cierto aire cortesano, que se manifiesta en frases y modales, pero muy distantes de toda afectación”. Concluye su ensayo anotando que “estos dos principios (ciencia utilitaria y buen gusto) son el fundamento de la educación literaria y de la política o civil” (Arboleda 1992: 293, 294).

El 16 de septiembre de 1800, se llevó a cabo en el Real Seminario de Nobles de Madrid una evaluación “del estado en que se hallan los caballeros seminaristas en todas las clases de educación” (ANM, Universidades, Leg. 691/I). La información que arrojó ésta evaluación nos ofrece un perfil de las temáticas de estudio y libros de consulta. Así, en la “Doctrina cristiana e historia sagrada”, los alumnos más avanzados eran instruidos en los catecismos de Ripalda y Fleuri. Por otro lado, con respecto a la escuela de primeras letras, los estudiantes fueron examinados en el catecismo de Fleuri, en el compendio de *Historia de España* de Isla, en la *Expedición de los catalanes* de Moncada y en las fábulas de Samaniego. En la clase de “Rudimentos y sintaxis de las lenguas castellana y latín”, se les examinó teórica y prácticamente en ambas lenguas, en la expedición de Moncada y en las fábulas de Fedro. Sobre “Propiedad latina” debieron examinarse en la traducción de César y oficios de Cicerón, y en versiones latinas hechas en la misma pieza del examen por la *Historia de España*, de Mariana. La prueba de “Poética y Retórica” cubrió traducciones de Salustio, oraciones de Cicerón y Tito Livio, los primeros libros de las *Odas* de Horacio y de la *Eneida* de Virgilio, las *Églogas* de éste último y el arte poético de Horacio (ANM, Universidades, Leg. 691/I).

En términos del aprendizaje de geografía, los estudiantes fueron examinados en la “esfera y globo y en la geografía de Europa, Asia, Africa y América con los nue-

vos descubrimientos de los viajeros modernos y en la Geografía Antigua de Asia, Grecia, Italia, Galias y España” (ANM, Universidades, Leg. 691/I). Con respecto a la matemática, los seminaristas debieron rendir pruebas sobre los tratados de aritmética, geografía y álgebra.

Como se ha señalado, se ponía particular énfasis en el estudio de la lengua francesa. En dicho curso los alumnos avanzados fueron examinados en la lectura y traducción del francés de los discursos sobre la *Historia Universal* de Bosnet, en la composición castellana al francés, en el compendio de la religión de Pinton y recitaron de memoria algunas fábulas escogidas de la Fontaine (ANM, Universidades, Leg. 691/I). Además debieron rendir exámenes de dibujo, música, baile, esgrima y equitación.

Don Manuel Uchu Inca y sus condiscípulos

En 1771 don Domingo Uchu Inca solicitaba, desde Madrid, merced de hábito de una de las órdenes militares para sus hijos don Manuel y don Dionisio (AGI Lima, Leg. 864). La importancia que ganó la carrera militar bajo los Borbones se pone una vez más de manifiesto,⁸ como también el hecho de que la formación recibida en los colegios militares era un claro mecanismo de ascenso social y, en este caso concreto, de acceso a una orden militar.

Precisamente don Manuel Uchu Inca, uno de los hijos de don Domingo, había cursado estudios en el prestigioso Real Seminario de Nobles de Madrid, en calidad de becario. Su ingreso a este exclusivo centro de estudios tuvo lugar el 7 de abril de 1767 (ANM, Universidades, Leg. 1313, fol. 18). Al entrar debió contar entre siete y doce años de edad, que era lo que estipulaba el reglamento de ingreso (ANM, Universidades, Leg. 691/I). Para afianzar su admisión se pagó a la tesorería mayor del colegio la suma de 1,188 reales de vellón “de orden de Su Majestad”. A partir de julio de dicho año se canceló regularmente y por adelantado la pensión completa por semestre de estudios, que consistía en 2,585 reales, para cubrir “los alimentos de don Manuel Uchu Inca, caballero seminarista de esta Real Casa, pensionista por S.M. en ella” (ANM, Universidades, Leg. 1315, fol. 25v, 28/II/1771). Da la impresión que como suplemento al pago de la pensión, también se abonaban periódicamente ciertas sumas de dinero, para mantener en forma apropiada a Uchu Inca. Así, en el mes de diciembre de 1772, se solicitó al guarda del almacén del seminario para que “con la cuenta y razón que corresponde le suministre [a don Manuel] aquellas cosas necesarias para su decencia y que [de] por si no abone esta Real Casa” (ANM, Universidades, Leg. 1315, fol. 99).

El prestigioso científico Jorge Juan parece haber protegido los estudios de Uchu Inca en Madrid. Jorge Juan no solo se convirtió en el director del seminario a la salida de los jesuitas, sino que había estado con Antonio de Ulloa en el Perú, en uno de sus célebres viajes.⁹ De esta manera es posible observar que, por un lado, don

8 Sobre este tema se puede consultar el artículo de Marchena Fernández (1990: 54-95). Al respecto también resulta de interés el libro de Leon Campbell (1978).

9 Se considera que la participación de Jorge Juan y Antonio de Ulloa en la expedición de la Academia de Ciencias de París para la medición del meridiano a su paso por Quito, supuso un reto para

Manuel ingresó al Seminario de Nobles en 1767, año en que se inició la secularización de este colegio. Por otro lado, a partir de 1773 don Jorge Juan pasó de protector a benefactor, pues asumió los gastos de estudios de Uchu Inca quien, para ese momento, ya llevaba seis años como seminarista.

Pero no fue sólo un descendiente de los Incas quien tuvo acceso al Real Seminario de Nobles de Madrid. Entre 1750 y 1756 cursaron estudios en dicho colegio don Juan de Vera Motezuma Torres y Carvajal y su hermano don Vicente, ambos naturales de Granada (ANM, Universidades, Leg. 1304, fol. 115). Eran hijos del marqués de Espinardo y de doña Andrea Motezuma Torres y Carvajal, natural de Salamanca y descendiente de la nobleza azteca que, para el siglo XVIII, debió ser étnicamente blanca.¹⁰ A diferencia de don Uchu Inca, a los Vera Motezuma les tocó estudiar durante la regencia jesuita del seminario. Se retiraron precisamente un año antes de que fuera expulsada la Compañía.

La presencia de los descendientes de Motezuma y de don Manuel Uchu Inca en el Seminario de Nobles, revela un cierto reconocimiento de parte de los borbones hacia la nobleza nativa de sus colonias, siempre y cuando ésta pudiera rastrear sus orígenes y demostrar su sangre real bajo los códigos hispanos. De allí, probablemente, la proclividad de la elite indígena durante el siglo XVIII para financiar costosas y complicadas genealogías que, de ser ratificadas, los pondrían a la par de los hijosdalgos de Castilla. Poder retratarse luego con sus escudos de armas y ostentar casas de cadena, era el corolario de todo este oneroso proceso de legitimación (O'Phelan Godoy 1999: 265, 266).

Afirmar su nobleza era un punto que preocupó constantemente a la elite indígena y que la llevó a pedir, en el siglo XVII, que el rey les creara una orden de las características de la de Santiago. En el siglo XVIII sus solicitudes irían más por el lado de ser gratificados, ellos y sus hijos, con el ingreso a una orden militar. Entrar a un colegio donde se codearan con otros nobles procedentes de España y sus dominios, era también una manera de hacer valer sus derechos. Más aún si en las aulas los preparaban para seguir exitosamente la carrera militar.

Por esta razón es importante poder conocer quienes estudiaron en el Seminario de Nobles de Madrid, y con quienes convivió don Manuel Uchu Inca durante su estadía. Para ello no hay que perder de vista que en las constituciones del seminario se especificaba que “no habrá distinción alguna entre los caballeros seminaristas, ni se dará lugar en este punto a condescendencias ni respetos particulares, pues debe observarse entre todos la más perfecta armonía y recíproca hermandad, y la menor distinción será de malísimo ejemplo y traerá consigo consecuencias muy perjudiciales” (ANM, Universidades, Leg. 691/II). Esto implicaba que por lo menos en teoría, no habría discriminación frente a un indio noble venido del Perú.

Entre los expedientes de los alumnos del colegio es posible identificar a don Manuel de Sentmanat Oms Cano, natural de Madrid, quien cursó estudios del 12 de julio de 1741 al 25 de marzo de 1745 (ANM, Universidades, Leg. 1304, fol.

la ciencia española que la marina supo aprovechar. Al respecto consúltese el artículo de Lafuente, de la Sota y Vilchis (1996: 185).

10 Gibson (1975: 439). De acuerdo al autor, en el siglo XVIII los herederos de Montezuma todavía recibían un peso al día de los tributos de Tepetlaoztoc.

78v). Sentmanat era pariente del tristemente célebre corregidor de Arequipa, don Balthasar, quien fuera el blanco de los ataques de los amotinados durante la asonada a la aduana de esta ciudad, ocurrida en 1780.¹¹ También se educaron en el Seminario de Nobles de Madrid, don Joaquín y don Gabriel Manso. Eran hijos del II conde de Superunda, don Diego Manso, sobrino del ex-*virrey* del Perú, y designado por éste como heredero del título nobiliario.¹² Don Joaquín, natural de Valladolid, entró al Real Seminario de diez años, el 16 de julio de 1770, y se retiró el 31 de diciembre de 1780. Don Gabriel, originario de Ávila, ingresó de ocho años el 31 de julio de 1776 y se retiró el 16 de junio de 1782 (ANM, Universidades, Leg. 1314, fols. 6v, 8v). La estadía de los hermanos Manso en el internado fue larga: el primero permaneció diez años y el segundo seis. Ambos vivieron dentro de los claustros del seminario las incidencias de las revueltas y rebeliones que asolaron al sur andino peruano entre 1777-81, *virreinato* cuyo gobierno había detentado su tío de 1745 a 1761.

Al mismo tiempo que estudiaban en el seminario los hijos del II conde de Superunda, también cursaba estudios don Gregorio de Toro y Zambrano, natural de Santiago de Chile e hijo de los condes de la Conquista. Don Gregorio hizo su ingreso a los trece años, el 3 de abril de 1771, y se retiró el 31 de marzo de 1779, a la edad de 21 años (ANM, Universidades, Leg. 1314, fol. 36). Su padre, don Mateo, fue quien encabezó transitoriamente la junta de gobierno que se constituyó en Santiago, al ser depuesto Fernando VII (Villalobos 1997: 347, 349).

Igualmente, y a la edad de 14 años, ingresó al Real Seminario don Pedro del Toro, natural de Caracas e hijo de los marqueses del Toro, quien cursó estudios del 19 de noviembre de 1776 al 23 de julio de 1779. Su hermano, don Tomás, entró el 19 de noviembre de 1776 y salió el 5 de marzo de 1781 (ANM, Universidades, Leg. 1314, fol. 138v). Tanto los condes de la Conquista como los marqueses del Toro, titulados que enviaron a sus hijos a estudiar a España, demostrando así el estrecho vínculo que los unía a la península, mantuvieron una postura dubitativa al darse los primeros ecos de la independencia en Chile y Venezuela. Ambos apoyaron brevemente las juntas que se constituyeron,¹³ mientras éstas mantuvieron una abierta lealtad al monarca en prisión. Pero, al brotar el sentimiento de autonomía desde diferentes espacios hispanoamericanos, los nobles titulados se apartaron de la arena política, replegándose en su afán de no contradecir al rey. Eran profundamente realistas y la independencia podía hacer tambalear sus cimientos monárquicos.

El Real Seminario de Nobles también albergó a los hijos de Isidro Gutiérrez Otero, un prominente comerciante montañés leal a la corona, que murió a manos

11 Lewin (1967: 155). Un pasquín que aludía a Sentmanat se iniciaba advirtiéndole "vuestra cabeza guardad." Consúltese también O'Phelan Godoy (1988: 203, 204). Durante el alzamiento, la casa del corregidor fue saqueada, destruida y quemada.

12 El conde de Superunda, don José Antonio Manso de Velasco, falleció el 5 de enero de 1767. Su sobrino contrajo matrimonio con la marquesa de Bermudo, hija del marqués de Espeja (Manso de Velasco 1983: 27).

13 Para el caso de la actuación política del marqués del Toro, consúltese Germán Carrera Damas (1995: 31, 32, 33, 37).

de los insurrectos durante la gran rebelión de Túpac Amaru en el Cuzco. Sus inquestionables conexiones como abastecedor de textiles de obraje para el reparto del corregidor pueden explicar su muerte alevosa, ya que "...le sacaron [los indios] el corazón y se lo comieron... repartido a pedazos y bebiéndole la sangre al cadáver" (O'Phelan Godoy 1995: 96). Ya huérfanos, y probablemente en reconocimiento al fidelismo de su padre, sus hijos don Joseph Phelipe y don Félix Antonio, ambos nacidos en el Cuzco, ingresaron al Seminario de Nobles de Madrid el 11 de diciembre de 1786. El primero, que entró de doce años, permaneció cursando estudios hasta el 4 de agosto de 1792. El segundo, que contaba con nueve años al momento de ingresar, pasó luego a cubrir una plaza de caballero paje de S.M. (ANM, Universidades, Leg. 1333, fols. 45, 46).

Los hijos y el sobrino del oidor de la audiencia de Charcas, don Tadeo Diez de Medina, también realizaron estudios en el seminario. Los tres eran naturales de La Paz e ingresaron juntos, el 12 de mayo de 1778. Se retiraron también juntos, el 23 de septiembre de 1779, luego de haber permanecido escasamente un año y medio como seminaristas. Al incorporarse al colegio excedían largamente la edad prevista para la admisión, ya que don Tadeo hijo contaba con 18 años y su hermano Juan Joseph con 16. Su primo, don Mariano Diez de Medina Poblete, por otro lado, "entró de edad de 13 años" (ANM, Universidades, Leg. 1314, fol. 167v). El oidor don Tadeo Diez de Medina ganaría notoriedad por el recuento que realizó del cerco con que rodearon la ciudad de La Paz, las huestes de Túpac Catari en 1781.¹⁴

Varios limeños formaron parte del alumnado del Real Seminario de Nobles. Tal fue el caso de don Felipe de Altolaquirre de Ilarduy, cuyo padre era contador del Consejo de Indias. Entró el 4 de agosto de 1751 y salió el 28 de octubre de 1754 (ANM, Universidades, Leg. 1304, fol. 124v). Igualmente ocurrió con don Juan Agustín de Baquixano Veascoa, conde de Vistaflorida, quien ingresó al seminario el 26 de octubre de 1762 y salió el 26 de noviembre de 1764 (ANM, Universidades, Leg. 1304, fol. 251). Hacia finales del siglo XVIII estudiarían en el seminario don Josef Vicente Gallegos, hijo de los condes de Casadávalos, quien entró de quince años, el 1 de junio de 1790, y se retiró el 8 de enero de 1791 (ANM, Universidades, Leg. 1333, fol. 123). Así también como don Joseph Pando y Ramírez de Encalada, cuyo padre era caballero de la orden de Carlos III, quien ingresó el 5 de agosto de 1799 y se retiró el 25 de julio de 1802 (ANM, Universidades, Leg. 1357, fol. 28). Algunos limeños tuvieron una brevísima estadía. Como ocurrió con don Manuel Villanueva, hijo de don Francisco Villanueva y de doña Mariana de Oyague y Sarmiento. Entró de edad de 14 años el 11 de enero de 1787 y se retiró el 29 de junio de 1787 (ANM, Universidades, Leg. 1333, fol. 49). Es decir, no alcanzó a quedarse ni medio año. A veces se tiene la impresión de que algunos de estos jóvenes acompañaban a sus padres en la travesía a la Península, y eran dejados internos en el seminario mientras sus progenitores realizaban las diligencias que los habían llevado a España. La estadía en el seminario, aunque fuera corta, les permitía relacionarse con la nobleza peninsular y, en pleno siglo de las luces, equiparse de los nuevos cursos e innovadores conocimientos que se impartían en

14 La información pormenorizada se encuentra en Tadeo Diez de Medina (1981).

los claustros de un renombrado colegio de elite, como en efecto lo era el seminario de Nobles de Madrid.

Don Manuel Uchu Inca pasó por las aulas del Seminario, hasta donde se tiene noticias, entre 1767 y 1773. Debió coincidir, por lo tanto, con don Gregorio, el hijo de los condes de la Conquista. Asimismo, de acuerdo a los libros de registro, estuvo interno en el colegio al mismo tiempo que uno de los sobrinos del ex-*virrey* del Perú, don José Antonio Manso de Velasco, I conde de Superunda. También compartió estudios durante esos años con don Juan Manuel Larrazábal y don Joseph Álvarez Campana, ambos originarios de Buenos Aires, y con los novohispanos naturales de Pachuca, don Pedro y don Francisco de Terreros y Trebuesto (ANM, Universidades, Leg. 1314). Su experiencia estudiantil lo hizo interactuar no sólo con peninsulares sino también con españoles americanos y conocer, a través de ellos, sobre sus lugares de procedencia. Así, cuando en 1775 se realizó un inventario de la Biblioteca del Real Seminario, figuraban entre los libros adquiridos, no sólo tratados de filosofía, moral y matemáticas, sino también obras de otra índole, como la *Historia de las Indias* de Herrera, la *Historia de México* de Solís, la *Restauración del Brasil* de Bargas y la *Historia de las Indias* de Acosta (ANM, Universidades, Leg. 688, fol. 18).

Es interesante observar que el 24 de julio de 1770 ingresaron en el Seminario dos libros de "Philosophia Bolfiana", que habían sido comprados por su director, don Jorge Juan. Ese mismo día entraron en caja "17 reales con 6 maravedis, importe de un libro igual tratado, que ha pagado don Manuel Uchu Inca, caballero seminarista" (ANM, Universidades, Leg. 1315, fol. 5v). Para 1770 don Uchu Inca ya llevaba tres años de estudios en el seminario. Su formación intelectual obviamente había avanzado, lo que explicaría su interés por la posesión privada de libros, quizás con el propósito de ir creando una biblioteca personal.¹⁵

Don Manuel Uchu Inca había ingresado al Real Seminario en 1767. En 1773 era ya un indio noble ilustrado. Gracias a su linaje había tenido la posibilidad de ser educado en un colegio de elite y bajo un plan de estudios que iba a la cabeza de la modernidad de la época. Sus compañeros de estudios eran hijos de titulados españoles y americanos, o de burócratas y militares de alto rango, que ejercían o habían ejercido puestos de poder. Su mundo cotidiano ya no eran ni el Cuzco ni los Andes, se había europeizado dentro de la sofisticada corriente ilustrada y, probablemente, hablaba y escribía mejor en latín y francés que en su nativo quechua. Sus aspiraciones, como lo denota la carta de su padre al rey, eran poder ingresar en una orden militar. El Real Seminario de Nobles de Madrid lo había entrenado para la carrera de las armas y la protección del director del colegio, don Jorge Juan, lo ayudaría a ubicarse dentro y fuera del seminario. Las lecturas del Inca Garcilaso probablemente lo acercaban al Perú,¹⁶ pero a un Perú reinventado que, en todo

15 Roger Chartier (1994: 130, 131, 145) señala que las bibliotecas privadas podían estar motivadas por un interés genuino y una pasión por la colección; pero también por lo que implicaba en términos de la apariencia social.

16 Según Sarrailh (1985: 166), se leía al Inca Garcilaso en el Colegio Imperial de Calatrava, del cual dependía el de Nobles de Madrid.

caso, agrandaba su imagen como descendiente de los Incas ante sus profesores y condiscípulos.

Don Uchu Inca, como alumno del Real Seminario, estaba siendo moldeado para pensar y actuar a favor del rey, su benefactor, en cuyo ejército quería prestar servicios. En este sentido aunque no fuera marqués (como el del Toro) o conde (como el de la Conquista), es muy probable que haya tenido un comportamiento dubitativo, al igual que ellos, al solicitársele que renegara del rey en favor de la independencia de la América española. De ser así, se puede argumentar que el Real Seminario de Nobles de Madrid habría cumplido eficientemente con su cometido: convertirlo en un español. No es extremo pensar, entonces, que Uchu Inca bien pudo haber sido una especie de experimento para la política ilustrada que, en definición de Campillo, buscaba la integración de la nación india en la sociedad útil a través de su "españolización" (Rieu-Millan 1990: 109).

Don Dionisio y don Manuel Uchu Inca Yupanqui frente a las Cortes de Cádiz

En 1808 es invadida la Península por José Bonaparte y Fernando VII es capturado y hecho prisionero. En 1810 se convoca a las Cortes de Cádiz con la representación de los españoles americanos. Uno de los diputados peruanos, radicado en España, será don Dionisio Inca Yupanqui cuyo hermano, don Manuel Inca era, a la sazón, intendente y estaba casado con una aragonesa (Rieu-Millan 1990: 67). El mencionado Manuel Inca Yupanqui no es otro que don Manuel Uchu Inca, el noble indígena procedente del Cuzco, quien cursó estudios en el Real Seminario de Nobles de Madrid y que había optado por la carrera de las armas. En 1791, "por su notoria nobleza, por ser descendiente de los Incas, sin efectuar las inexcusables pruebas de hidalguía", fue admitido en la Real Armada para cubrir una plaza de Guardia Marina, por privilegio especial (Ramos 1966: 150, nota 13). Por lo visto, luego de este espaldarazo, sus expectativas personales se realizaron con creces: se pudo convertir nada menos que en intendente y casarse con una mujer peninsular. Su cargo político y lazos de parentesco lo acercaban ahora, estrechamente, a España.

Se ha mencionado que don Dionisio, al igual que don Manuel, también cursó estudios en el selecto Seminario de Nobles de Madrid (Berruezo León 1989: 220).¹⁷ No obstante, no me ha sido posible ubicar su expediente. En todo caso, su actuación política en Cádiz puede ser un reflejo de una formación similar a la recibida por su hermano Manuel. Así, si bien durante las sesiones de las Cortes Dionisio Inca Yupanqui se constituyó en uno de los voceros a favor de la supresión del tributo y se invistió como defensor de los indios, la imagen que tenía del Perú era la que se había forjado a la distancia: una imagen recreada.¹⁸

17 Berruezo León señala que Demetrio Inca Yupanqui fue enviado del Cuzco a España siendo niño, se educó en el Seminario de Nobles de Madrid y abrazó la carrera militar.

18 Al respecto, el libro editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1984) propone un enfoque interesante, así como el de Benedict Anderson (1983: Cap. 4, 50-65).

Tanto Inca Yupanqui como el guayaquileño José Joaquín de Olmedo —cuyo expediente sí se ha ubicado en los registros del seminario— defendieron la abolición de la mita (Rieu-Millan 1990: 124). También solicitaron la erradicación del tributo (Rieu-Millan 1990: 75). Sin embargo, su única preocupación con respecto a esta última medida era el mecanismo que se utilizaría para pagar los sínodos a los curas doctrineros luego de anularse los tributos. Pero lo que en ningún momento cruzó por la mente de estos diputados —y sorprende aún más en el caso de Inca Yupanqui— es que al extirparse mitas y tributos los caciques, como líderes étnicos, perdían su razón de ser (O'Phelan Godoy 1995: 56). Preocupaba más a don Dionisio la suerte que correrían los curas doctrineros sin subsidios (Rieu-Millan 1990: 75, 76), que la desaparición de los caciques, miembros al igual que él, de una elite indígena en extinción, luego de la sistemática represión que siguió a la Gran Rebelión de 1780-81.

De acuerdo a Marie Laure Rieu-Millan, en su discurso del 18 de enero de 1811, Inca Yupanqui demostró que de los diputados que tomaron la palabra, él era el que —paradójicamente— menos conocía a los indios (Rieu Millan 1990: 121, nota 9). El 20 de junio de 1811 don Dionisio propuso la distribución de tierras bajo el sistema de la propiedad privada con lo cual, en su criterio, se igualaría a los indios y “españoles” (Rieu-Millan 1990: 121). Pero no se percató de que con esta iniciativa desmantelaba a las comunidades indígenas y su manejo colectivo de la tierra. El diputado Olmedo, formado en el Real Seminario (ANM, Universidades, Leg. 1309, fol. 6),¹⁹ también cayó en ciertas inconsistencias. Pensaba, por ejemplo, que estaba aún en su primer rigor “la mita para el laboreo de las minas” cuando, en realidad, la mita de Huancavelica venía atravesando por un notorio declive y la de Potosí iba por el mismo camino (Tandeter 1992: 56, 59). Los indios mitayos preferían cotizar en efectivo antes que trabajar en los centros mineros. Además, a los nuevos yacimientos en explotación como Pasco y Hualgayoc, no se les había asignado una cuota de mitayos (O'Phelan Godoy 1993: 76; consúltese también Contreras 1995: 71-120).

Lo que reflejan las aseveraciones de Inca Yupanqui no son mala intención, sino un alarmante desconocimiento de la realidad peruana. Es evidente que se manejaba y funcionaba mejor dentro de los parámetros hispanos, que dentro de los andinos. Su alejamiento físico del Perú, en primer lugar, y su experiencia educativa en la Península, en segundo término, habían dado frutos. Tanto él como su hermano, don Manuel, eran más españoles peninsulares que españoles americanos. Eran incas porque llevaban el apellido, pero en su estilo de vida y en sus aspiraciones personales se habían insertado con éxito, y probablemente apelando a su linaje, en la sociedad ilustrada de su país adoptivo: España. La nobleza indígena que se estableció en la Península tendió a mimetizarse con la nobleza española. Sus orígenes incas se fueron difuminando y su idea del Perú se hizo cada vez más distorsionada. A diferencia de la elite indígena que permaneció en el Perú y que tuvo que vivir entre dos mundos, los indios nobles radicados en España optaron por una decisión menos complicada: hispanizarse. Tanto don Dionisio como don Manuel Uchu

19 Dentro de los libros con que contaba don José Joaquín de Olmedo, estaba la *Guía de forasteros*.

Inca Yupanqui son un claro ejemplo de ello. Estuvieron afincados en España antes, durante y después de las Cortes de Cádiz y se enteraron, sólo a la distancia, de las noticias relativas a los avatares de la independencia del Perú. Dentro de esta línea de razonamiento, poco debió significarles que se decretara la abolición de los cacicazgos, a instancias de Bolívar, en 1824 (Guerrero 1990: 10).²⁰

Fuentes

Archivo Nacional de Madrid. (A.N.M.), Universidades. Legs. 688, 691/I, 691/II, 694, 1304, 1309, 1313, 1314, 1315, 1333, 1357.
 Archivo General de Indias (A.G.I.) Audiencia de Lima. Leg.864.

Bibliografía

Fuentes impresas

Diez de Medina 1981.
 Loayza 1946.
 Manso de Velasco 1983.

Fuentes secundarias

Anderson 1983.
 Arboleda 1992.
 Berruezo León 1989.
 Campbell 1978.
 Carrera Damas 1995.
 Contreras 1995.
 Chartier 1994a.
 Choque Canqui 1993.
 Díaz Plaja 1997.
 Domínguez Ortiz 1988³, 1990⁴.
 Espinoza 1999.
 Gibson 1975².
 Gruzinski 1985.
 Guerrero 1990.
 Hobsbawm y Ranger 1984.
 Lafuente, de la Sota y Vilchis 1996.

Lewin 1967.
 Lluch 1999.
 Marchena Fernández 1990.
 Mestre 1996.
 O'Phelan Godoy 1978, 1988, 1993,
 1995, 1997, 1999.
 O'Phelan Godoy, comp., 1999.
 Pease G.Y. 1992b.
 Pereira Pereira 1988.
 Ramos 1966.
 Rieu-Millan 1990.
 Rostworowski de Diez Canseco 1961.
 Saldaña 1995.
 Sarrailh 1985³.
 Tanck de Estrada 1999.
 Tanck Estrada 1999.
 Tandeter 1992.
 Temple 1942, 1949.
 Ten 1992.
 Trabulse 1994.
 Villalobos 1997.
 Zevallos Quiñones 1992.

20 El 17 de enero de 1824 se dictaminó que "quedan extinguidos los títulos de honor concedidos por el gobierno español".

Frank Salomon
*Departamento de Antropología,
Universidad de Wisconsin-Madison*¹

Karen Spalding
*Departamento de Historia,
Universidad de Connecticut*²

Cartas atadas con quipus: Sebastián Francisco de Melo, María Micaela Chinchano y la represión de la rebelión de Huarochirí de 1750

EN SU ENSAYO titulado “Utilización de los quipus en los primeros tiempos coloniales”, publicado en 1990, Franklin Pease señalaba, al igual que varios otros expertos en el siglo XVI, que la actitud española para con la tecnología informática andina se deterioraba a medida que se incrementaba la importancia de los escribanos. La *ciudad letrada*, como la denominase Ángel Rama (1984), pareciera a primera vista haber reemplazado a lo que podría imaginativamente llamarse *khipusqa llahta*, o el pueblo anudado: la formación política que se plasmaba a través de los mensajes de las cuerdas.

Pero, ¿la escritura española realmente reemplazó a las cuerdas como el vector de la comunicación política en el tardío siglo XVI? Es un hecho notable que la provincia de Huarochirí, una de las zonas más duramente golpeadas por la represión

- 1 Agradezco a varias entidades: el Instituto de Estudios Peruanos, la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, el National Endowment for the Humanities, la National Science Foundation, el School of American Research, el Graduate School of the University of Wisconsin-Madison y la Wenner Gren Foundation. Entre las personas que contribuyeron al presente estudio se encuentran Melania Álvarez-Adem, Mercedes Niño Murcia, Mark Goodale, Steve Wernke, Lorena Toledo y Laura Gutiérrez Arbulú.
- 2 Agradezco cordialmente a la Research Foundation of the University of Connecticut por una beca concedida en 1999 para investigar en Buenos Aires. El Museo Mitre y María Ximénez Iglesias, del Departamento de Investigación y Archivos, concedieron un permiso especial para permitirme tener acceso al diario de Melo mientras el museo estaba cerrado para ser renovado y hacer reparaciones.

colonial, conservó el uso de los quipus (a los cuales los pobladores locales llaman *quipocamayos* o *caytus*) como mensajes hasta comienzos del siglo XX, y aún perduran como insignias políticas (Salomon 1997). Al parecer, el medio encordado tuvo una vitalidad insospechada en esta provincia.

Aunque contrasta con la formulación que Pease hiciera en 1990 sobre los quipus coloniales, el uso de una cronología larga para estudiar la historia secreta de estos artefactos es, entre otras cosas, un eco póstumo de sus esfuerzos, pues él fue uno de los primeros en promover la transcripción y publicación de la fuente crucial.³

El valor del arte de los quipus va más allá del estudio de la gramatología, pues ellos son relevantes para responder a la pregunta de hasta cuándo o cómo fue que la sociedad "india" se mantuvo cohesionada como tal. Los acontecimientos sucedidos en 1750 revelan que las formaciones clientelistas, localistas y faccionales estructuraban la vida política de Huarochirí, por lo menos con tanta fuerza como la solidaridad étnica (Glave 1999). Esto resultó fatal para la insurgencia. Sin embargo, la contrainsurgencia no dependió menos que aquella de formular una posición indígena en el discurso. Como veremos, su capacidad para hacer esto (fraudentamente) dependió de un giro crucial en la disponibilidad del conocimiento de los quipus superviviente. Esto nos recuerda que los historiadores deberían distinguir las formas indígenas de *practicar la política*, del *resultado* de dichas prácticas. Tanto los movimientos nativistas como sus alternativas interétnicas comprendieron prácticas comunicativas y simbólicas que se encontraban fuera de la "ciudad letrada".

El arte de los quipus a comienzos del virreinato

Carmen Beatriz Loza, una especialista boliviana en quipus, ha esbozado tres fases en el proceso colonial temprano de articular los medios encordados con el lenguaje alfabético de la legalidad hispana (1998). En opinión de los autores, éstas deben ser conceptualizadas como capas sucesivamente desarrolladas, pero superpuestas, de un *habitus* documental.

En primer lugar, a partir de 1540 los españoles aprendieron a respetar la contabilidad indígena a medida que los notables andinos reclamaban contra los expolios hispanos o los errores en el tributo, y aceptaron las cuerdas como puntos de partida para el desarrollo del sistema tributario colonial. Fue esta tendencia la que produjo los "quipus de papel", que son tan importantes para la comprensión etnohistórica de las sociedades andinas (por ejemplo, Abercrombie 1998b: 261, 269; Murra 1975d; Platt 2001; Rostworowski 1990a; Salomon 1986).

En segundo lugar, y a medida que la administración toledana iba tomando forma en la década de 1570, los funcionarios españoles pasaron de *recibir* quipus a *reglamentar* su uso e incluso *requerir* que los señores nativos conservaran tipos específicos de cuerdas. En esta fase, los quipus aseguraron varias relaciones específicamente coloniales, como el pago laboral de la *mita*, los servicios en los *tambos* co-

3 Esta fuente, el diario de Sebastián Francisco de Melo, es descrito *infra*. Spalding lo microfilmó en 1965, a sugerencia de John H. Rowe. En 1980, Pease le ayudó a comenzar el proceso de transcripción y publicación, que actualmente se acerca a su tardío final.

loniales y la entrega del tributo monetarizado. En Huarochirí, las cuerdas intra-indígenas siguieron sirviendo, por ejemplo, como cuentas de los servicios prestados a la fábrica española de pólvora de Santa Inés de Chichima (BN/M Manuscrito 12965 No. 9).

Esta tradición quedó tan profundamente enraizada en la articulación toledana de señoríos nativos y el sistema de corregimientos/encomiendas, que la contabilidad andina incluso parece haber triunfado. Esa, al menos, fue la opinión de un tal Dr. Murillo de la Cerda, cuyo breve memorial está clasificado como copia de una fuente en la “Biblioteca del Escorial que fue de Ambrosio de Morales”. Esta procedencia sugiere que originalmente fue presentado a Felipe II. Se conserva en la Biblioteca Nacional de España (Manuscrito 5938: fols. 433-35) y supuestamente data de 1589. Parte del mismo reza así:

“hoy [¿1589?] se guarda el uso de unos quypos, que nosotros decimos Libros de Caja, los cuales los Indios no los tubieron sino aquellos quipos, que son unos cordeles de lana de varias colores, y en ellos munchos ñudos como aquí se demuestran, diferenciados unos de otros, que por la diferencia conocen y saben las cantidades de lo que entro y salio en la caja, e los pesos de oro e plata que se han dado e pagado e recibido. Este genero de cuenta no la alcanzaron los Españoles quando ganaron aquel Reyno, ni hasta hoy la han podido apreender [sic], y solo se esta a su buena fee y credito, mediante unos yndios de confianza de aquellos pueblos que les nombran quypo camayos, como mayordomos de aquellos cuentas y contadores mayores de ellas, a cuyo cargo esta la cuenta de todos los ganados, y frutos e sementeras de las comunidades que aca decimos bienes o rentas concebibles [f. 434v] y estos quipo camayos ante la justicia hacen la cuenta, y dan razon luego verbalmente de todo, y tienen hasta el dia de hoy guardados gran infinidad destos cordeles añudados; y aunque la malicia y habilidad de algunos indios principales se ha estendido ya a aprender en aquel Reyno a leer romance y latin e cantar e tañer varios instrumentos y contar con caracteres de guarizmos: en realidad de verdad no lo usan, ni los corregidores permiten que por nuestra cuenta y guarizmo se les tome y de, sino por estos quipos e los mismos instrumentos eligen los quipocamayos, y ante el Corregidor en su ayuntamiento, y esa orden se guarda hoy, y la otra nuestra sirve de una curiosidad y policia al indio principal que la quiso deprender.

Tal vez este testimonio esperaba alarmar al rey con la naturaleza no auditable de las rentas que estaban en manos indígenas. Pero incluso si lo tomamos escépticamente, nos llama la atención sobre un fenómeno que tuvo un importante efecto duradero. Dicho efecto era el ascenso de una perspectiva rural de las cuentas documentadas dualmente: un sistema de “cuerdas más papel”. Para quienes tenían esta perspectiva, las cuerdas aparecían como registros coloniales autorizados *dentro* de la sociedad nativa, y este registro interno de los datos era compilado con una autonomía considerable. Dicho registro no sólo resultó oscuro para los españoles, sino que éstos no tenían voz sobre quiénes los llevarían. Esta autonomía se dio conjuntamente con la aceptación simultánea de la escritura como algo autorizado para su uso *externo*, transculturalmente transparente, creada por el personal aprobado por el sistema colonial.

El tercer periodo de Loza ya se había iniciado cuando Murillo de la Cerda escribió dichas palabras. En esta fase el régimen de datos híbridos se vió cuestionado.

Para Loza, 1583 y el Tercer Concilio Limense marcaron un nuevo orden, pues en dicho año la Iglesia decretó la destrucción universal de los quipus, argumentándose que eran el medio usualmente usado para llevar cuenta de las ofrendas hechas a los “ydolos” (Anónimo 1991b: 112 [¿1608?]).

Sin embargo, la decisión tomada en 1583 no parece haber alcanzado su objetivo, ni siquiera en la propia esfera de la Iglesia. Los sermones quechuas que Hernando de Avendaño, el extirpador de idolatrías y futuro arzobispo de Chile, publicara en 1648 para que fueran usados por los curas doctrineros que no dominaban el quechua, incluían una instrucción que decía que los indios debían llevar la cuenta de sus pecados en “quipus”, para así recordarles cuándo debían confesarse (Avendaño [1648], citado en Mills 1994a: 88; véase también Guamán Poma 1980a, II: 585 [1615]).⁴ Es cierto que las citas oficiales de datos encordados se hacen mucho más escasas después de 1583, pero esto tal vez refleje más la renuencia de los funcionarios letrados a acreditar otros registros que no fueran los suyos, y no su inexistencia. Sigue siendo oscura la dimensión real de la práctica de los quipus como tema de un registro paralelo de los datos, capaz de controlar la información de modo independiente, o de documentar asuntos que no interesaban a las jurisdicciones coloniales.

El arte de los quipus en Huarochirí, a mediados y finales de la colonia

Pease (1990b: 71) cierra su estudio de los quipus coloniales en esta tercera fase, al igual que la mayoría de quienes han estudiado su papel en la colonia. De hecho, rara vez se ha cuestionado el supuesto según el cual su expulsión de la esfera de la documentación oficial puso fin a su importancia. Las investigaciones publicadas sobre su uso en el siglo XVII parecen estar limitadas a usos privados, como las notas confesionales (Harrison 2001). Urton (en prensa) resume este consenso cuando afirma que “es claro que durante los siglos XVIII y XIX, el arte de la fabricación y lectura de los quipus se había ‘desestablecido’, esto es, había sido eliminado de las prácticas de registro entre los funcionarios nativos”. Esto pareciera ser correcto en el ámbito correspondiente, si tomamos sus funciones “oficiales” como aquellas directamente referidas al virreinato, pero no revela qué sucedía en los ámbitos no “establecidos”.

En realidad, los testimonios basados en quipus están presentes en documentos políticos que pertenecen al tercer periodo de Loza, aunque los testigos rara vez dijeron que el testimonio era una “lectura” de cuerdas. De hecho, los quipus aparecen en el juicio del padre Francisco de Ávila (1607), el mismo acontecimiento que desató, en la provincia de Huarochirí, la serie de eventos que llevarían a la extirpación de las idolatrías. En el transcurso del pleito, los pobladores de Santiago de Tuna y otros lugares alegaban que se había abusado de sus quipucamayos locales (AAL/Capítulos, Leg. 1, exp. 9: 3r-v).

4 Al parecer, esta práctica sobrevivió entre los chipaya de Bolivia hasta la década de 1960. Véase Gisbert y Mesa (1966).

Sugerimos que la diferencia post-toledana no estriba en que las cuerdas hayan dejado de *funcionar* como documentos políticos, sino que cesaron de ser *considerados tales* por las autoridades españolas. Creemos, más bien, que fue precisamente su función al margen de la ciudad letrada lo que los hizo valiosos para aquellos cuya involuntaria contribución respaldaba el dominio de los escribas. El medio encordado parece haberse convertido en la vasija distintiva de las comunicaciones *no* controladas por la legislación virreinal.

Desde mediados del siglo XVII, una laguna cada vez más amplia en la documentación separa el registro encordado colonial del escrito, pues a mediados de la era virreinal las autoridades hispanas no sentían ya que tuviesen que tomar nota de grafismos no alfabéticos. Las menciones de los quipus rara vez aparecen, como en un juicio de 1623 en el cual los jefes de dos comunidades huarochiranas sostuvieron que un sacerdote les había obligado a hacer contribuciones involuntarias para el Corpus Christi y el día de los muertos, “por tassa quipos y padrones... por quipos y ayllus” (AAL, Capítulos, Leg. IV, exp. 3: 2r). Es posible encontrar parcas huellas de los regímenes de registro. Desde 1705 a 1719, una coalición de aldeas de Huarochirí y sus alrededores presentó una serie de protestas contra los curas por tratos dudosos con el ganado de la comunidad. Uno de los padres acusados se defendió a sí mismo mostrando un grupo de recibos, entre los cuales se encuentran notas sobre quipus referidos a los rebaños. Un importante registro encordado denota 9,011 ovejas, pero el resto fue descrito como “quipos de paja”, los cuales al parecer servían como anotaciones de transacciones de un solo animal (AAL, Capítulos, Leg. 27, exp. 8). En lugar de sugerir la degradación del arte, el uso de técnicas caseiras como el anudado de paja sugiere que éste estaba disponible como un sistema vernacular comúnmente conocido. En 1724, en Cajatambo (una provincia más al norte, pero similar en líneas generales a Huarochirí en la cultura colonial), un hombre que confesaba sus “idolatrías” al “extirpador” Pedro Celís de Vega se describió a sí mismo como el “quipocamayo” de su pueblo (Mills 1997: 68).

En Huarochirí, para mediados del siglo XVIII, varios de los viejos indicadores de las diferencias étnicas entre españoles e “yndios” se habían borrado o vuelto obsoletos. La escritura era uno de ellos, del mismo modo que algunos hábitos antes distintivos del vestir y los ornamentos.

Pero esto no marcó la fusión de las sociedades hispana y nativa, algo que quedó explosivamente en claro durante la era de las grandes rebeliones neoincas. Mientras el muy conocido mesías rebelde Juan Santos Atahualpa y su ejército de guerrilleros del bosque tropical, expulsaban a frailes y soldados de la Amazonía occidental y extendían una red rebelde por la sierra de Tarma (Campbell 1979; Lehnertz 1972; Stern 1987a; Varese 1968), un huarochirano que vivía en Lima, llamado Francisco Ximénez Inga, tomó parte en un breve intento de desatar una insurrección urbana paralela. Alertadas, las fuerzas hispanas rápidamente la sofocaron con ejecuciones. Ximénez Inga no logró llevar a sus nobles parientes como aliados, pero pudo huir.

Fugado a su tierra natal, se encontró con que el abortado movimiento urbano había desatado una feroz revuelta regional en la mayor parte de Huarochirí. Spalding (1984: 272-90; véase también Sotelo 1942) ha detallado su historia. La ola anticolonial se inició con una rápida construcción de alianzas rebeldes entre los *cu-*

racas contactados por la facción de Ximénez Inga, todos ellos preocupados con que la furia de los comuneros por el trabajo forzado y las frustradas peticiones de justicia en el tributo se volcaran violentamente contra los mismos *curacas*. Durante una explosión de furia el 25 de julio de 1750, los aldeanos de la sede provincial de Huarochirí mataron, hirieron o expulsaron a todos salvo a un miembro del destacamento que defendía al corregidor José Antonio de Salazar. De hecho, durante unos cuantos días, los rebeldes expulsaron el poder hispano del corazón agro-pastoril de Huarochirí.

Un hombre de artes y letras subvierte a los rebeldes huarochiranos

Los cabecillas insurgentes pidieron respaldo en nombre de la identidad que compartían como indios. Se basaron en las lealtades existentes a los señores nativos y a los jefes de las aldeas. Pero la causa rebelde fue edificada sobre antagonismos y rivalidades duraderas que dividieron a los aldeanos. Los pobladores tenían muchas razones para desconfiar de los supuestos libertadores, cuya propia posición descansaba sobre su anterior cooperación con los españoles.

Un español astuto comprendió esto y halló una forma de quebrar estas alianzas casi con tanta rapidez como se formaron. Sus estratagemas son de gran interés para la historia de los medios andinos, pues ellas dependieron en un punto crucial del uso conjunto de la comunicación alfabética y los quipus. Su manipulación de la situación de “cuerda más papel” nos da una pista de cómo funcionaban las comunicaciones políticas hacia el final de la época colonial.

Este hombre fue Sebastián Francisco de Melo. Él redactó sus memorias de la revuelta en 1761, en un manuscrito de 136 páginas titulado *Diario histórico del levantamiento de la provincia de Huarochirí*, tal vez pensando obtener la remuneración de los gastos en que incurrió durante la rebelión y después. Se conserva en el Museo Mitre de Buenos Aires (MM/BA 1761). Spalding está preparando su publicación. El manuscrito brinda un vívido testimonio del campo serrano de los Andes, tal como lo viese alguien que había aprendido a maniobrar a través de la estereotípica línea divisoria entre indio y español —una distinción bastante menos firme o dicotómica “sobre el terreno”, de lo que historiadores posteriores la pintarían—, al desarrollar el mismo tipo de alianzas complejas y manipulativas que conformaban el tejido interno de la así llamada sociedad india.

Melo se describe a sí mismo como un antiguo soldado que recibió su entrenamiento al servicio de los caballeros de Malta, y que combatió por Felipe V en Gibraltar antes de emigrar a América. En 1750 era un minero en Yauli, a lo largo de la heladas crestas de la cordillera occidental de los Andes, cerca del límite de Huarochirí con el departamento de Junín, donde vivía con su esposa e hijos. Decía que su rango era el de “sargento mayor de tropas arregladas, justicia mayor y teniente general” de la provincia. Melo debe haber hecho un esfuerzo considerable para construir vínculos de patrón-cliente políticamente cargados, pues comprendía la política intra-aldeana de los Andes hasta el nivel de las personalidades locales, y podía, al igual que el padre Ávila un siglo y medio antes, dirigirlas a través de sus aliados, tal vez en deuda con él.

De este modo, Melo se encontró en la escena bien preparado para actuar prestamente apenas supo de la revuelta. De hecho, el tema principal de sus memorias es que él solo derrotó a los rebeldes incluso antes de que la milicia española lograra movilizarse, y ésta apenas se tomó dos semanas.

¿Cómo una sola persona pudo hacer esto? Melo movilizó sus muchos vínculos de padrinazgo para sembrar informes maquiavélicamente falsos entre las comunidades rebeldes. Él contrapuso la endurecida rivalidad que cada uno tenía para con sus vecinos, para así quebrar la frágil solidaridad del frente anti-hispano. Francisco Ximénez Inga, el líder original, fue uno de los dos rebeldes traicionados y capturados tempranamente, debilitando toda coherencia central que el movimiento haya podido tener. Muy pronto, en la *huaranga* de Checa y en otras formaciones políticas nativas regionales, los *curacas* se apuraron, uno tras otro, por labrarse posiciones seguras traicionando a los jefes rebeldes de las aldeas rivales, al mismo tiempo que se describían a sí mismos como decididos revolucionarios sólo para el consumo interno. Como veremos luego, Melo llevó a cabo una guerra epistolar, oponiendo a un líder aldeano contra el otro. Antes de que pasara mucho tiempo logró sofocar la resistencia pueblerina al ritmo que él marcaba. A apenas unos días de comenzada la campaña apresó a dos mil serranos a punta de armas de fuego y les obligó a ver en silencio cómo se fusilaba y mutilaba a siete cabecillas rebeldes. Cada uno de ellos fue descuartizado en cinco pedazos —tal vez Melo estaba al tanto de la importancia que el simbolismo de cinco en uno tenía desde tiempos antiguos— y los trofeos fueron exhibidos en los pueblos así “pacificados”.

Lo interesante para el presente estudio es cómo fue que Melo provocó esta cascada de colapsos faccionales, a saber, con cartas y quipus. Su diario claramente muestra que en cada etapa, la clave de su éxito táctico consistió en remitir información política y militar por carta, e interceptar la correspondencia del enemigo.⁵ A lo largo de toda la campaña, ambos bandos dependieron del quechua para los asuntos realizados personalmente, pero también operaron bajo el supuesto de que cada potentado aldeano podía usar las cartas en castellano, o por lo menos tenía escribas nativos que podían hacerlo. Siendo oralmente persuasivo en la lengua “india” —probablemente quechua y no la lengua étnica parecida al aymara que subyacía a aquella—, Melo estaba bien preparado y era escrituralmente apto en los estilos de la correspondencia rural, al parecer redactada en castellano.

Su estratagema consistió en enviar cartas confidenciales cuyo falso contenido haría que los jefes nativos se autodestruyeran. De hecho, al vanagloriarse de su victoria, Melo anotó que para cuando las tropas reales arribaron, él ya “había pacificado la provincia con [las] citadas cartas” (fol. 43r).

María Micaela Chinchano añade las cuerdas al papel

El momento decisivo en la guerra epistolar de Melo llegó cuando éste subió a un elevado pastizal para instigar a una pastora que estaba resentida (como los pas-

5 Treinta años más tarde, ésta volvería a ser la clave en la guerra contra los rebeldes tupamaristas y cataristas, durante las “grandes” rebeliones.

tores a menudo lo estaban, y todavía lo están) con los pobladores locales que le cobraban por pastorear sus animales. Ella tenía motivos para estar aún más enojada con los aldeanos rebeldes porque éstos habían confiscado parte de su ganado. Esta mujer se llamaba María Micaela Chinchano. Era una “forastera” que vivía hacía quince años en Huarochirí. Tampoco podía huir pues los rebeldes tenían cautivos a sus hijos. Su información ayudó a Melo a capturar e interrogar a dos rebeldes. Seguro de su lealtad, Melo aceptó su ayuda. Sus memorias reviven su encuentro:

“Cogi papel, y tintero, y me entre solito a casa de Maria Micaela y despues de platicar con ella varias cosas... ofreci... que le daria cinquenta pesos como ella me echase unos papeles que yo le diese en los pueblos; ofreciome que asi lo haria, confiada en que yo la havia de amparar y que ella llebaria los papeles con achaque de buscar a sus hijos, y que de no cumplir con lo que me ofrecia la castigase. Con esto escrivi veinte y dos papeles para otros tantos pueblos de este repartimiento: pondre el contacto de ellos, porque todo era uno

Hijos, alcaldes, y principales del Pueblo de Langa: Recivi Vuestra Carta En la que me decis soys leales Vasallos de su Magestad, y que solo de miedo de los rebeldes de Lahuitambo entrasteis en la sublevacion, pero que si os perdono en nombre de Su Magestad este dicho delito, me entregareis muertas o presas las personas de Francisco Ximenez Ynga... [y otros cinco líderes rebeldes]; lo que os agradezco y en nombre del Rey Nuestro Señor las recivo, y sereis premiados /20v/ y os entregare sus tierras⁶...

=este papel escrito a Langa le hizo echar en Lahuitambo; y el escrito a Lahuitambo,⁷ le hizo echar en Langa; y así en los demas pueblos siempre a la trocada, haciendome el juycio, de que estando ellos tan unidos havian de empezar a recelarse unos pueblos de otros...” (MM/BA: 20r-v; subrayado en el original).

Melo fincaba su esperanza, nada gratuita según él, en que las semillas de la paranoia desatarían unas rivalidades profundamente enraizadas entre los pueblos, quebrando la nueva y frágil lealtad de la rebelión étnicamente solidaria. Él envió a María Micaela Chinchano con mensajes que convencieron a cada jefe de un pueblo rebelde de que era mejor ganarle la largada a sus vecinos traidores cambiando de bando.

“Salio mi yndia a cosa de las tres de la tarde, dandome la palabra que en todo aquel dia y aquella noche andaria los pueblos de Tuna, Tupicocha, San Damian, Sunicancha, Lahuitambo, Langa, y Chorrillos, que al dia siguiente andaria los de la doctrina de Olleros, y que como ella encontrase a sus hijos libres, tenia por cierto que ellos tirarian por otros pueblos a ayudarla” (MM/BA: 20v).

Pero antes de partir, Chinchano añadió un mensaje encordado a cada carta:

“Para lo que llevo los papeles amarrados con hilos de diferentes colores hecho quipo, que es el modo con que ellos se entienden; ella me lo prometio, pero los egecuto mejor” (MM/BA: 20v; subrayado nuestro).

María regresó unos días más tarde:

- 6 Esto implicaba que las autoridades españolas podían dar a los supuestos destinatarios las tierras que disputaban con rivales vecinos, que eran quienes realmente recibirían el mensaje.
- 7 Éstos dos pueblos, en el centro de la rebelión, se miraban hostilmente el uno al otro a través de una quebrada. Fueron cabeceras de “miles” rivales.

“Vino Maria Michaela de llebar sus papeles, asegurandome que ella y sus hijos los havian hechado, y cumplido con mi orden todos los pueblos y que mis dichas cartas havian causado tal efecto, que todos los rebeldes que estaban en la dirección del traydor, se havian cortado, y levantado vandera un pueblo en contra de otro, tirandose a matar sobre si vosotros escrivisteis a el español minero, o vosotros” (MM/BA: 25v).

Al final, la confianza que Melo depositara en éste y otros conocimientos culturales locales rindieron sus frutos. Él llamó a sus treinta compadres y clientes, les dio de comer y los agasajó en la tradicional forma serrana. Cumplió con sus promesas, pagó a los combatientes y compensó a todos por las provisiones y servicios. Brutal con los rebeldes que capturó e interrogó, Melo escuchó atentamente a sus aliados indios y culpó abiertamente a sus paisanos europeos por el peligro que habían atraído sobre sí. Triunfalmente exhibió los cuerpos mutilados de los cabecillas rebeldes, al mismo tiempo que mostraba perdonar a los combatientes de menor importancia. En suma, Melo se presentó a sí mismo como un ejemplo de un español aceptable: uno al cual era mejor tolerar que resistir, pues se podía contar con que él cumpliría sus promesas y protegería a sus amigos.

Las implicaciones de una campaña de misivas encordadas

La audaz parte que le cupo a María Micaela Chinchano en este ardid tiene varias implicaciones para diversos temas de la historia de los medios alfabéticos y en quipus. Lo que esta participación signifique depende de evaluar lo que suponemos fue la función de sus cuerdas. Caben tres hipótesis.

En primer lugar, en el extremo interpretativo más conservador, podríamos suponer que simplemente fueron etiquetas de direcciones. Como María tenía 22 cartas semejantes en sus manos y ella misma no estaba versada en la escritura castellana, podría haber necesitado de las cuerdas para estar segura de que cada una de ellas llegase al destino debido.

Una segunda hipótesis es que ellas servían para acreditar la información, garantizando mediante una (falsa) autoridad nativa que el mensaje era lo que pretendía ser.

Una tercera hipótesis es que ellas parafraseaban el contenido de las cartas, de modo que los indios analfabetos no tuviesen que depender de su lectura por parte de políticos aldeanos de sospechosa credibilidad.

En cualquiera de las tres hipótesis, incluso la más conservadora de ellas, el tema conlleva el cuestionamiento de algunos supuestos comunes sobre cuerdas y cartas en el periodo colonial tardío.

Cronología: Los mensajes de Chinchano muestran que al parecer, el uso de los quipus era algo perfectamente normal alrededor de 1750. Esto contradice a los libros dedicados a este periodo, que tratan los registros encordados como algo de la antigüedad, si es que los mencionan. Ellos nos alertan que la historiografía y los museos modernos que nada tienen que decir sobre el tardío uso de los quipus, tal vez estén dejando algo de lado.⁸ La cronología de los hechos parece compatible con

⁸ Dado que virtualmente ningún quipu de museo ha sido fechado radiocarbónicamente, nadie sabe en realidad si existen especímenes coloniales.

cualquiera de dos interpretaciones. Por un lado, Chinchano podría haber estado confiando en una tradición regional conservadora y rutinizada. Por el otro, podría pensarse, dado el entusiasmo que hubo por el recuerdo de los incas entre los pobladores andinos de diversos grupos étnicos a mediados del siglo XVIII (Burga 1988; Flores Galindo 1988), que la competencia en los quipus era en cierto sentido un medio resucitado, significativo en sí mismo por sus connotaciones de nobleza y soberanía andinas. Dados los factores señalados abajo, la primera posibilidad parece ser más probable.

Género: Resulta interesante que Melo, quien conocía íntimamente el distrito, no se haya sorprendido de que una mujer pudiese crear quipus con presteza, incluso para aquellos mensajes políticamente radioactivos que muy probablemente iban a ser inspeccionados detenidamente. Esto sugiere que alrededor de 1750, la competencia en los quipus no estaba limitada en modo alguno a los varones. No queda claro si ésta era una especialidad femenina. Los mensajes políticos alfabéticos de las mujeres andinas del XVIII son escasos, incluso entre las mujeres notables. El hecho de que una mujer pudiese fácilmente preparar documentos encordados sugiere que las cuerdas no eran tan excluyentes en género.

Estandarización: A pesar de los pacientes esfuerzos de Urton por corregir la noción de que un quipu sólo podía ser leído por su autor (la principal fuente de esta idea es Cobo 1964, II: 143 [1653]), este aserto inverosímil es frecuentemente repetido en publicaciones influyentes hasta hoy, incluso por meritorios andinistas (Niles 1999: 6). Un uso "simplemente mnemónico" y personal no podría haber sido la norma en Huarochirí si las hipótesis 2 o 3 son correctas. En ese caso, el código de María estaba pensado para ser visto por los pobladores de 22 pueblos distintos. Es más fácil creer que estas aldeas tenían elementos de un código común, que pensar que María falsificó múltiples idiolectos encordados.

Especialización y fabricación: Guamán Poma (1980a, I: 320, 321, 339, 331-32, 333, 746, 829 [1615]), atribuyó el conocimiento de los quipus a varios estratos y roles dentro de la sociedad andina. Él parece ser una mejor guía al funcionamiento de la competencia en las cuerdas, que quienes sólo se concentran en los especialistas imperiales incaicos (Cieza 1984c: 314 [1551]; Cieza 1985b: 57-60, 73-75, 77-78 [1553]; Betanzos 1987: 58, 96, 176 [1551]). Melo no se sorprendió de que preparar quipus no fuese difícil para una pastora, al parecer una mujer de ninguna distinción en absoluto, que ni siquiera era nativa de la región. Tampoco debemos sorprendernos. Un pastor puede muy bien tener suficientes fibras a mano como para producir cuerdas rápidamente. Cualquier artesano moderno, modestamente adiestrado en textilería, puede hacer una cuerda de lana de un color y extensión suficiente como para servir de colgante de un quipu en apenas minutos. No tenemos cómo estimar cuántas cuerdas serían necesarias para complementar las cartas de Melo. Pero si asumimos que el quipu atado alrededor de cada una de ellas era un artefacto breve y simple, no resulta inverosímil que Chinchano pudiese hacer 22 pequeños quipus mientras Melo estaba ocupado con su tintero. Al final, el caso sugiere que las cuerdas podían ser usadas por personas ordinarias *ad hoc* y rápidamente. Se nota un contraste interesante con las fuentes orientadas a los incas, que insisten en la imagen del quipucamayó como un especialista erudito.

Función social: El quipu, nos explica Melo, “es el modo con que ellos se entienden. La enfática redacción en tercera persona, con un “ellos” explícito, implica que él negaba entenderlos y nos recuerda que los mensajes encordados yacían firmemente en el otro lado de una divisoria cultural. Orgulloso de sus logros biculturales, Melo casi con toda seguridad habría mencionado la competencia en quipus de haberla tenido.

Su explicación de que el “quipu” era la forma en que los indios “se entienden”, esto es, intercambian información, por oposición a simplemente recordarla, asimismo tiende a respaldar la segunda o la tercera hipótesis. Una función simplemente auto-mnemónica no habría requerido esta caracterización explícitamente comunicativa. De modo que las cuerdas de Chinchano podrían haber servido para certificar la autenticidad de la carta como algo que realmente venía de Melo, y asimismo garantizaban que él realmente había confiado su plan a un aliado indio. Como se señalase en relación al testimonio de Cerda, la pérdida de estatus jurídico de los quipus podría haberles infundido un valor distinto: la inmunidad de la manipulación española.

Sintaxis: Dado que no sabemos el contenido de las cuerdas, el testimonio aporta poco sobre cómo funcionaba el código. Si nos apegamos a la hipótesis más conservadora, que las cuerdas simplemente eran etiquetas con direcciones, habría sido posible hacerlo con cuerdas solas que contenían números ordinales: una cuerda anudada con un número “2” podía significar Tupicocha, el segundo punto en el itinerario arriba citado. La ruta es evidente por sí misma, pues no es otra que la secuencia de pueblos a lo largo de un camino hacia el sur que bordea los 3200 metros de altura. Pero esto no logra explicar la única característica física de las cuerdas que captó la atención de Melo: los hilos eran de diversos colores. De modo que aun si sólo fueran direcciones, su contenido incluía algo que no era numérico. Tal vez identificaban a los pueblos y sus nudos, si los hubo, sus números de orden dentro del itinerario o alguna otra información.

Si seguimos la segunda o tercera hipótesis, necesariamente especulamos acerca de la pertenencia de estas cuerdas a la elusiva clase de quipus “narrativos”, sobre los cuales Urton (1998) ofrece sugerencias a menudo provocadoras. La hipótesis dos sugiere que las cuerdas eran “meta” mensajes que decían cómo tomar los contenidos de los mensajes en papel. Tal vez su significado era algo así como “Esta carta realmente es de Melo, garantizada por el fabricante de cuerdas en el lugar y fecha tal y tal”. Dado que el truco de las direcciones falsas era el núcleo del ardid de Melo, una indicación del supuesto destinatario en cada pueblo también sería un contenido posible. Un mensaje de este tipo podría haber usado diversos colores para distintos elementos del mensaje: tal vez un color para la variable “dirección” (¿y nudos para identificar al destinatario?), otro para la variable “remitente” (Melo), y un tercero para las variables fecha, lugar, etc. El objeto entero sería rápidamente fabricado y no demasiado voluminoso como para atarlo alrededor de una carta en la forma señalada por Melo.

En la tercera —y maximalista— hipótesis, las cuerdas eran redundantes al mensaje alfabético dado arriba. En este caso deben haber tenido señales adicionales correspondientes a muchas otras características.

En términos de la estructura del mensaje, una estructura equivalente al contenido de la carta habría necesitado una señal de contingencia, de la forma “si... entonces”, con la cual expresar la oración “si os perdono en nombre de Su Magestad este dicho delito, me entregareis las personas muertas o presas”. El quechua expresa semejantes patrones lógicos con una pareja de construcciones sintácticas distintivas, una para los casos en los cuales los sujetos de dos cláusulas son los mismos, y la otra (usando el sufijo *-pti*, o variante) cuando son distintos, como sucede aquí. La estructura global del mensaje de Chinchano incluiría: (1) cuerdas que expresaban un identificador vocativo o destinatario con tres términos correspondientes al texto del saludo; (2) cuerdas que expresaban la recepción del supuesto mensaje anterior; (3) un mecanismo que señalaba la repetición citativa de los contenidos de dicho mensaje; (4) una estructura que enunciaba la cláusula con un “si”; (5) una señal equivalente al morfema *-pti* (subordinador que cambia el sujeto e introduce la cláusula “entonces”); (6) una estructura que transmitía el contenido de la cláusula “entonces”, teniendo dentro de sí una serie de seis signos paradigmáticamente similares, correspondientes a los nombres de los acusados; (7) una señal que indicaba el final de la cita y el comienzo de la respuesta de Melo; (8) una estructura, tal vez tripartita, que expresaba las tres acciones que Melo prometía a un pueblo sumiso. También sería de esperar una señal semejante a una firma. Las invocaciones a la majestad del rey, que delimitaban las partes principales de la carta, podrían haber estado señaladas de otra forma, tal vez utilizando “marcadores” conspicuos.⁹

De estas tres hipótesis —la de una mínima función como dirección, un “meta” comentario de la carta de Melo, o una contraparte sustancialmente redundante a la misma—, las primeras dos parecen ser las más probables, puesto que el hipotético equivalente total parecería ser demasiado voluminoso y complejo como para que una persona lo inscribiera 22 veces en una sola noche. La primera hipótesis —minimalista— basta para cumplir con el objetivo táctico de Melo. En defensa de la misma debemos señalar que el documento nada dice acerca de la recepción de los quipus después de la entrega de las cartas. Si sólo eran direcciones, las direcciones en cordel resultaban incriminadoras y María Micaela presumiblemente las destruyó después de usarlas, ¡pues lo último que la contrainsurgencia necesitaba era que se encontrase a las cartas con etiquetas de su destino que contradecían sus saludos explícitos! Para tomar la segunda o tercera hipótesis necesitaríamos suponer que María Micaela tenía otra forma adicional y totalmente segura de hacer que cada carta llegase a su falso destino sin confusión alguna. No se da la más mínima pista de cuál podría haber sido, aunque un hilo distinto y descartable con el destino real de las misivas podría haber servido para ello. Incluso habría bastado un método firme de empaquetar las cartas en la secuencia del itinerario. En el campo huarochirano actual, cuando se necesita que los papeles estén firmemente colocados se les cose a mano con hilo de algodón y se les vuelve a coser si se necesita reubicarlos.

9 Los “marcadores” son objetos tales como mechones o bulbos, agregados al cordón principal o “tronco”.

El incidente sigue siendo significativo e intrigante, incluso si el mensaje encorradado mismo era mínimo. Nos muestra que las cuerdas sí operaban como un vehículo de procesamiento interno dentro de las formaciones políticas de los propios campesinos, fuera del alcance del dominio de los escribanos. Revela que el arte de los quipus no sólo perduraba alrededor de 1750, sino que era conocido en un universo comunicativo amplio que incluía a estratos sociales humildes de ambos sexos. Para ese entonces, “la gente llamada india” había desarrollado alianzas faccionales y locales a través de las supuestas fronteras étnicas, y en contra de enemigos en su propio lado del muro étnico. La “rebelión india” sí predicaba una ideología pro-“indígena” como alternativa a la dependencia interétnica. Pero ambos tipos de práctica política, la nativista y la interétnica, dependían de una competencia cultural íntimamente “india”. Una diferencia cultural realmente estaba en funcionamiento, pero ella era consustancial a las técnicas de conducta política antes que a los bloques estratégicos resultantes. Al parecer, un canal indígena, que conservaba cierto margen de autonomía intelectual independiente del medio interétnicamente transparente que fue la escritura, sobrevivió al fracaso de toda insurgencia.

(Traducción de Javier Flores Espinoza)

Manuscritos citados

Carta de Francisco López al [virrey] Conde del Villar acerca de los indios que fabricaban pólvora en el pueblo de Santa Inés del Perú. Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 12965, No. 9, 1589.

Causa de Capítulos seguidos por los caciques Diego Lliuyac, Mateo Cajauaman, Diego Curachauai y Miguel Chinchaypuma, contra el bachiller Andrés de Mujica, sobre agravios. Archivo Arzobispal de Lima, Capítulos, Leg. 4, exp. 3, 1623.

Causa de capítulos seguida por los caciques principales de las doctrinas de Pampas, Cochabambas, Cañete, San Damián, Conchucos, Atabillos, Chíncha, Cotaparaco, Canta, Chancay, sobre los agravios que cometen los curas en la administración de los sacramentos, llevándoles crecidos derechos parroquiales. Ambrosio de Medina, notario. Archivo Arzobispal de Lima, Capítulos, Leg. 27, exp. VIII, 1705-19.

Descripción sobre la escritura de los indios del Perú por el doctor Murillo de la Cerda. Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 5938, 1589, fols. 433-35.

Diario histórico del levantamiento de la provincia de Huarochirí, y su pacificación. Escrito por don Sebastián Francisco de Melo... . Museo Mitre, Buenos Aires, 1761.

Proceso remitido por el señor deán y provisor al doctor Padilla, vicario general de capítulos, contra el doctor Francisco de Ávila, cura y beneficiado de el [sic] doctrina de San Damián y sus anejos. Archivo Arzobispal de Lima, Capítulos, Leg. 1, exp. 9, 1607.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Anónimo 1991b [¿1608?].
Betanzos 1987 [1551].
Cieza de León 1984c [1551], 1985b
[1553].
Cobo, S.J., 1964, II.
Guamán Poma de Ayala 1980a.

Fuentes secundarias

- Abercrombie 1998b.
Burga 1988.
Campbell 1979.
Flores Galindo 1988³.
Gisbert y Mesa 1966.
Glave 1999.
Harrison 2001.

- Lehnertz 1972.
Loza 1998.
Mills 1994a, 1997.
Murra 1975d.
Niles 1999.
Pease G.Y. 1990b.
Platt 2001.
Rama 1984.
Rostworowski de Diez Canseco 1990a.
Salomon 1986, 1997.
Sotelo 1942.
Spalding 1984.
Stern 1987a.
Urton 1998, en prensa.
Varese 1968.

El choque de los incas con los chancas en la iconografía de las vasijas líneas coloniales

EL CHOQUE ENTRE incas y chancas, y los acontecimientos que lo complementan, forman un conjunto que destacan prácticamente todas las fuentes del XVI y XVII (Rostworowski 1988: 54 y sigts.; Huertas Vallejos 1990), por lo que no puede resultarnos extraño que ese fragmento del devenir cuzqueño siguiera vivo en tiempos posteriores, formando parte de la propia tradición y que incluso fuera tema de obras teatrales.¹ Pero el episodio no quedó circunscrito a la historia oral o escrita y a las conmemoraciones festivas, ya que como ocurrió con otros acontecimientos de su pasado, los serranos que real o ficticiamente se consideraban herederos de los vencedores de los chancas, en algún momento sintieron la necesidad de plasmarlo y de contraponerlo o ponerlo en paralelo a los de la historia occidental, que eran los habitualmente representados.

Y así se produjo algo semejante —aunque por distinto medio— a lo que a comienzos del siglo XVII escribiera el anónimo redactor de los *Ritos y tradiciones de Huarochirí* como justificación de su obra:

“Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados indios hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora, más bien se habrían conservado como se conservan las tradiciones y [el recuerdo de] la valentía antigua de los *huiracochas*, que aún hoy son visibles” (Taylor, ed., 1987: 41).

Desafortunadamente no sabemos en qué momento el choque entre incas y chancas se convirtió en un tema iconográfico, aunque parece que fue en fecha tar-

1 Arzáns de Orsúa (1965: 98 [Lib. IV, Cap. II]) señala que la segunda de las cuatro comedias representadas en Potosí tuvo como tema “los triunfos de Huayna Ccápac, XI° inga del Perú, los cuales consiguió de las tres naciones: changas, chunchos montañeses y del señor de los collas”. Arzáns sitúa la acción en 1555, fecha imposible dadas las características del episodio, del que parece que fue testigo él mismo, por lo que —como otros autores— debemos hacer nuestra la siguiente consideración de Manuel Burga (1988: 382): “Definitivamente pienso que esta fiesta ha debido transcurrir [...] a fines del siglo XVII o a inicios del XVIII, cuando el autor pudo verla directamente y aun hacer sus primeros borradores en el transcurso de la fiesta”.

día y en relación con la autoafirmación de la identidad de la elite andina —fines del XVII y siglo XVIII—, proceso al que John Rowe denominó hace ya casi cincuenta años el “movimiento nacional inca del siglo XVIII”. Y en concreto, en este último siglo fue cuando se realizaron los distintos objetos que están ornamentados con esa temática, los cuales fueron estudiados y fechados por el gran investigador cuzqueño Jorge Flores Ochoa, bien en solitario (1990, 1991), bien en un trabajo firmado también por Kuon Arce y Samanez Argumedo (1998) que se basa en el texto anterior.

La imagen de los chancas

Cuando los artesanos cuzqueños del XVIII —en cuyos talleres suponemos que se realizaron las obras— quisieron plasmar alguno de los episodios del choque entre incas y chancas, una de las cuestiones a las que sin duda tuvieron que enfrentarse fue a la de hacer identificables a los participantes; evidentemente ningún problema les supuso plasmar a los incas, dada la larga tradición iconográfica que existía —fiestas y conmemoraciones seculares o religiosas incluidas—, pero otro debió ser el caso de los chancas. Desafortunadamente no tenemos datos concretos de cómo eran representados los miembros de este grupo, por lo que nos vemos obligados a intentar ‘reconstruir’ su imagen con datos procedentes de fuentes anteriores; pero en este punto no podemos olvidar que la forma de dar cuerpo a esa etnia no sólo puede ser varia en razón del concepto o subgrupo que quiera plasmarse, sino también en función del tiempo o de los talleres que realizaban las piezas, es decir, que la imagen de los chancas puede ser múltiple y no única.

Sobre los chancas en sí mismos trató ampliamente González Carré, quien entre otros temas recogió las diversas referencias que existen en las fuentes en relación con sus orígenes (1992: 75 y sigts.), indicando que eran un conjunto de varios grupos que si bien “reconocían como pacarina principal a [la laguna] de Chodococha, algunos de [...] ellos] también reconocían un origen diferente” (1992: 77). Garcilaso de la Vega en varios lugares (Lib. III, Cap. XII; Lib. IV, Caps. XV y XXIII) señala que los chancas agrupaban a diversas naciones, como la “hancohuallu, utunsulla, uramarca, uilla y otras, las cuales se jactan descender de diversos padres [por *pacarinas*], unas de una fuente, otras de una laguna, otras de un collado muy alto, y cada nación tenía por dios a lo que tenían por padre”. Pero estas *pacarinas* no eran la única imagen que podía ser adoptada por los chancas para identificarse o por otros para identificarlos, ya que Garcilaso también nos señala en el mismo capítulo que los componentes de la “nación [...] chanka jáctanse descender de un león y así lo tenían y adoraban por dios”, vistiéndose algunos de ellos en sus fiestas —el Corpus incluido— como “pintan a Hércules, cubierto con el pellejo del león y la cabeza del indio metida en la cabeza del león” (Garcilaso 1960-63, II: 135 [Lib. IV, Cap. XV]; el dato también figura en Vázquez de Espinosa 1969: 366 y 367 [Lib. IV, Cap. LXXXII, párrafo 1480]).

González Carré y Rivera Pineda asocian con esta figura de puma a Uscovilca, el *malqui* de una de las dos mitades de los chancas, en concreto de los ananchancas, “en la medida que uzco u ozcollo significa: felino, león andino, puma, gato cervical o felino” (1983: 100 y 101, citado por González Carré 1992: 81), y cuya imagen

principal fue localizada por Cristóbal de Albornoz en la “provincia de los changas e aymaraes” bajo la forma de “una piedra a manera de indio bestido” (Duviols 1967: 28; Albornoz 1989: 181). El que Albornoz nos diga que era como un “indio vestido” y no nos especifique nada del ornato, nos hace sospechar que la figura encontrada no llevaba puesta la piel de puma, la cual posiblemente colocaban a la estatua en ocasiones especiales; una de éstas podía ser —como ocurría con otros grupos—² cuando ‘participaba’ en campañas bélicas, ya que era normal que a los ejércitos les acompañase la huaca del grupo o su doble, lo que provocaba que “aunque [los chancas] llevaban consigo otros *sinchis*, siempre se atribuían los hechos a la estatua de Uscovilca, por sobrenombre llamado Ancoallo”³ (Sarmiento 1988: 85 [cap. XXVI]). Pero no es la figura de un puma la única posible representación de Uscovilca —y por tanto de los chancas—, ya que parece que este *malqui* también podía contemplarse como ave; según recoge Urbano, “Perroud y Chouvenec (1970) encuentran el término [*usku*] en la región de Ayacucho [... con el significado de]: <gallinazo, negro como gallinazo>” (Urbano 1981: XLIII).

La otra mitad de los chancas, la *urin*, tenía como *malqui* a Ancovilca, nombre que parece conectado al de Ancoallo. Según Cristóbal de Albornoz, este ser “era una piedra que traían consigo donde quiera que iban” (Duviols 1967: 28; Albornoz 1989: 181), y como tal formó parte de la expedición contra el Cuzco, pues Sarmiento (1988: 88, 89 [Cap. XXVII]) nos señala que cuando los *pururauca* o ‘guerreros extranaturales’ ayudaron a los cuzqueños, “empezaron a huir los chancas, dejando la estatua de Uscovilca, y aun dicen que la de Ancovilca”. Ninguna fuente nos indica el aspecto de esta huaca,⁴ aunque su nombre⁵ quizá puede relacionarla con las aves de presa, ya que en González Holguín (1989) encontramos “Anca. Aguila real”.

No son los gallinazos o las águilas las únicas aves que pueden conectarse con los chancas pues, como ya señaló Flores Ochoa (1990: 44), el cóndor también entra en esa categoría. La fuente en la que se basa esta apreciación es Cristóbal de Albornoz, quien en el valle del Cuzco menciona el lugar de “Oma Chilliguas, un llano a donde los ingas tubieron batalla con los changas y los vencieron; e huyeron los changas, y dicen que se volvieron cóndores y se escaparon. Y ansí los más ayillos de

- 2 Cieza (1984a: 195 [Pte. II, Cap. XLV]) nos señala que cuando Pachacútec tomó el mando, “salió a la plaza donde estaba la piedra de la guerra, puesta en su cabeza una piel de león para dar a entender que había de ser tan fuerte como lo es aquel animal”.
- 3 Esta figura de ‘Ancoallo’ aparece en algunas fuentes como un grupo que formaba parte de la entidad sociopolítica chanca y también como un personaje que, entre otras posibles acciones, penetró con sus gentes en la selva huyendo de los incas. Es de resaltar el hecho de que la primera parte de su nombre forme también parte del *malqui* de los urinchancas: Ancovilca.
- 4 Su imagen o la de un doble estuvo en manos de Polo de Ondegardo, quien desafortunadamente no da ningún dato sobre su aspecto (véase Rostworowski 1988: 56).
- 5 En relación con su nombre, Urbano (1981: XLIII) señala que, según Bertonio, “en aymara *hanko* significa <blanco>, <blanquecino>”.

los chancas se llaman <condor guachos>” (Duviols 1967: 26).⁶ Los cóndores, pues, pueden ser una imagen de los chancas.

En relación con los cóndores y el choque entre incas y chancas, Garcilaso da el dato de que Viracocha, el Inca que según él derrotó a esta etnia,⁷

“en una peña altísima que entre otras muchas hay en el paraje donde su padre paró cuando salió del Cozco retirándose de los chancas, mandó pintar dos aves que los indios llaman ‘cuntur’ [...], la una con las alas cerradas y la cabeza baja y encogida como se ponen las aves, por fieras que sean, cuando se quieren esconder, [la cual] tenía el rostro hacia el collasuyo y las espaldas al Cozco. La otra mandó pintar en contrario, el rostro vuelto a la ciudad y feroz, con las alas abiertas, como que iba volando a hacer alguna presa. Decían los indios que el un cuntur figuraba a su padre, que había salido huyendo del Cozco e iba a esconderse en el Collao, y el otro representaba al Inca Viracocha que había vuelto volando a defender la ciudad y todo su imperio” (Garcilaso 1960-63, II: 181 [Lib. V, Cap. XXIII).

Sin entrar en si tal pintura existió o no,⁸ del relato de Garcilaso sólo nos quedamos con el dato de la forma en que dice se simbolizaron las actitudes de Yahuar Huaca y de Viracocha con respecto a los chancas: mediante cóndores, aves que por otras fuentes sabemos que posiblemente eran una imagen de este último grupo. ¿Se trata de un paralelismo, de una mala interpretación, o de una manipulación de la tradición? Desgraciadamente no podemos resolver el caso, pero no deja de ser un dato a tener en cuenta el que se diga que tanto el Inca que huyó de los chancas como el que los venció se representaron como cóndores, la imagen de aquellos a los que enfrentaron.

Cieza de León (1984a: 115 [Ia. Pte, Cap. XC]) nos da otro posible elemento para reconocer a los chancas, al menos en los momentos del contacto, ya que indica que “todos los más traen cabellos largos entrenzados menudamente, puestos unos cordones de lana que les vienen a caer por debajo de la barba”. Esta forma de tratarse el pelo la confirma indirectamente Betanzos (1987: 44 [Ia. Pte, Cap. X]) cuando, tras la victoria de los incas y sus aliados en Ichupampa, nos habla de la súplica de los de Jaquijaguana, “que se habían hecho encrisnezar los cabellos” sin duda al modo chanca, y a los cuales Pachacútec, tras perdonarles, les obligó a cambiar de aspecto y a adoptar el de los vencedores, ya que “mandó que por cuanto eran orejones, que luego les fuesen tresquilados los cabellos y así ellos mismos se tresquilaron todos viendo la voluntad del Ynga y viendo que les hacían mercedes en aquello, porque el traje de Ynga Yupangue y de los del Cusco era andar atu-sado”.

6 En opinión de César Itier, ese vocablo “significaría <el surco del cóndor> o <los ‘perversos’ que son cóndores> [... y] tal vez <los engendrados por la hembra cóndor>” (Duviols 1997: 285). Aunque somos conscientes de nuestra osadía —no sabemos quechua—, quisiéramos apuntar la posibilidad de que la palabra fuese “condor huachas”, es decir, los huérfanos, los ‘abandonados’ del cóndor, lo que sería una forma de reflejar la derrota de los chancas, pues su huaca les había abandonado.

7 Sobre las razones de la interesada versión de Garcilaso, véase Rostworowski (1988: 55 y sigts.).

8 No puede dejar de ser sorprendente que una cultura como la inca realizase una obra como la que nos narra Garcilaso, ya que ella casi no utilizó elementos del entorno como motivos decorativos y, cuando lo hizo, los reprodujo de forma esquemática y en fechas tardías.

Por su parte, María Rostworowski nos aporta, entre otros, el dato de que “González Holguín en su diccionario quechua menciona *chanca zzapa*: bambolearse, andar temblando; *chancani* o *zzanzzani*: ir saltando; *chanca*: pierna”, preguntándose esta gran investigadora lo siguiente: “¿Serían los propios chancas quienes se llamaran con esa voz, o sería un apodo dado por los quechuas de Andahuaylas o por los cusqueños por su forma de caminar?” (Rostworowski 1988: 46). Pero a esta pregunta nosotros sumamos otra: ¿podría trasladarse ese apodo a la iconografía y, por tanto, representarse a los chancas como seres bamboleantes o saltarines?

De lo expuesto debe concluirse que los chancas, en función de sus *malquis*, podrían ser representados por un puma, por un águila o un gallinazo, y por su huida del Cuzco por un cóndor, o bien por personas con esos elementos zoomorfos. También podrían ser pintados como serranos que llevaban el pelo menudamente trenzado y con cordones, o como serranos que anduvieran bamboleándose, personificando su apodo. Pero no podemos olvidar que encontrar representaciones de personas con alguno de esos elementos no implica que obligatoriamente estemos ante chancas, ya que algunos no son exclusivos de ellos. Así ocurre con la imagen del puma; recordemos que Cieza nos señala que cuando Pachacútec tomó el mando, “salió a la plaza donde estaba la piedra de la guerra, puesta en su cabeza una piel de león para dar a entender que había de ser tan fuerte como lo es aquel animal” (Cieza 1984a: 195 [IIa. Pte, Cap. XLV]), o que Betanzos (1987: 81 [Ia. Pte., cap. XVII]) incluso nos diga que Pachacútec “a toda la ciudad [del Cuzco] junta nombró ‘cuerpo de león’, diciendo que los tales vecinos e moradores dél eran miembros del tal león y que su persona era la cabeza dél”. Algo parecido ocurre con el cóndor, ya que esta ave al menos puede ser también un símbolo de la victoria obtenida en la guerra, como por ejemplo puede verse en la vasija 7564 del Museo de América, de la que nos ocupamos más adelante.

Como vemos, muchas son las formas en las que se puede representar a los chancas, pero de todas ellas en el presente artículo solo vamos a ocuparnos de las piezas en las que esta etnia se identifica con el cóndor.

Los principales episodios del choque entre incas y chancas

Ya hemos indicado que las fuentes dieron una gran importancia al conflicto inca-chanca y que no podía resultarnos extraño que ese episodio se hubiese convertido en un tema iconográfico, traspasando las fronteras de la historia oral o escrita y de las representaciones festivas. También señalábamos que ese proceso fue tardío y que todas las piezas que conocemos son del siglo XVIII, dato al que hemos de sumar el hecho de que son muy pocas las obras que se ornamentaron con esa temática. Evidentemente esta última circunstancia puede deberse a una falta de interés por el tema, pero también, por ejemplo, a que sólo conocemos algunas piezas porque el resto o se ha perdido o no se ha publicado, o bien a que las tenemos ante nosotros pero no hemos sabido interpretarlas por no haber identificado los protagonistas, o no haber analizado correctamente las escenas.

Si las formas en las que podrían ser representados los chancas eran varias, muchas más son las escenas que podrían haberse plasmado con el conflicto inca-chanca como tema. Al conjunto podemos subdividirlo en tres grandes bloques

muy distintos entre sí y que las fuentes no recogen por igual; en el primero, los chancas son los atacantes y los cuzqueños los que se defienden, aunque en la última batalla éstos sean los que lleven la iniciativa; en el segundo, los cuzqueños son los que penetran y dominan el territorio de los chancas; y en el tercero, los incas intentan liquidar a traición a los chancas, quienes se salvan huyendo a la selva.

Las imágenes del conflicto en las que los chancas se identifican con cóndores pertenecen al primer bloque. Tienen como tema su derrota en el asalto al Cuzco, cuando los combatientes incas se vieron apoyados por la acción de una mujer —Chañan Cori Coca— y por la actuación de unos guerreros extranaturales movidos por un ser superior, innominado o personificado en Viracocha o el Sol; nos estamos refiriendo a los *pururauca*.

Las fuentes señalan que cuando el Cuzco estaba a punto de caer en manos chancas y los agresores ya entraban “por un barrio del Cuzco llamado Chocos-Chacona, fueron valerosamente rebatidos por los de aquel barrio, adonde cuentan que una mujer llamada Chañan Cusi Coca peleó varonilmente y tanto hizo por las manos contra los chancas que por allí habían acometido, que los hizo retirar, lo cual fue causa [de] que todos los [chancas] que lo vieron, desmayaron”, circunstancia que aprovechó Pachacútec para atacar con redoblados bríos y obtener la victoria (Sarmiento 1988: 88 [Cap. XXVII]). Más corta es la versión de Santa Cruz Pachacuti, quien sólo señala que en el asalto al Cuzco “dizen que una yndia buida [por viuda] llamada Chañan Cori Coca peleó balerosamente como mujer baroñil [por varonil] (1993: 220 [fol. 19v]). Pero no son éstas las únicas fuentes que nos hablan de Chañan Cori Coca, pues esta mujer también aparece en el listado de las huacas del Cuzco, en concreto en el octavo ceque del Cuntisuyo, que “se llamaba la mitad *callao* y la otra mitad *collana* [... a cuya] primera [huaca] nombraban Tanancuricota [sin duda por “Chañan Cori Coca”]. Era una piedra en que decían que se había convertido una mujer que vino con los *pururaucas*” (Cobo 1964, II: 184 [Lib. XIII, Cap. XVI]).

Según las fuentes, estos *pururaucas* fueron unos combatientes extranaturales que siempre tuvieron apariencia humana (Betanzos 1987 [Ia. Pte, Caps. VIII y X]), o fueron primero rocas (Las Casas 1958c [Cap. CCL]; Santa Cruz Pachacuti 1993 [fol. 19]), o sencillamente fueron hombres a quienes los cuzqueños, por interés político, les atribuyeron corporeidad pétreo o de mata (Garcilaso 1960-63 [Lib. V, Cap. XVIII]); para casi todos los autores, esos ‘guerreros’ fueron vistos por los dos grupos enfrentados, salvo para Acosta (1954 [Lib. VI, Cap. XXI]) y Cobo (1964, II [Lib. XII, Cap. X, Lib. XIII, Cap. VIII]), que indica que sólo las vio el Inca —Pachacútec para uno y Viracocha para el otro—, quien dijo tras la batalla que se habían convertido en piedras.

La acción de los *pururaucas* no quedó circunscrita a la guerra con los chancas, pues Cobo nos dice que el Inca vencedor de esta etnia “hizo creer a los suyos que [...] en todas las guerras que de allí adelante hacía, tornaban estos *pururaucas* en su propia figura humana y armados como los vio la primera vez, [y] le acompañaban y eran los que rompían y desbarataban a sus enemigos” (Cobo 1964, II: 162 [Lib. XIII, Cap. VIII]), historia que también adoptaron sus sucesores. Por ello no es extraño que en toda época se les rindiera culto, “especialmente cuando iban a la guerra y volvían della, [así como] en las coronaciones de los reyes y en las demás fiestas

universales que hacían. [Y] aunque daban nombre de *pururáucas* a todos estos ídolos juntos, cada uno por sí tenía su nombre particular, como de muchos parecerá adelante en la relación de las *guacas* y adoratorios de la ciudad del Cuzco” y de sus *ceques* (Cobo 1964, II: 162 [Lib. XIII, Cap. VIII]).

Las representaciones del choque entre incas y chancas

Si bien, como antes apuntábamos, es posible que existan más piezas en las que los chancas hayan sido representados como cóndores, por ahora debemos contentarnos sólo con cinco, en concreto con un cuadro y cuatro recipientes lígneos del siglo XVIII, piezas que han sido publicadas por Flores Ochoa, bien en solitario, bien en su obra conjunta con Kuon Arce y Samanez Argumedo.⁹

a. *El cuadro en el que se representa a Chañan Cori Coca*

Se trata de un lienzo depositado en el Museo Inca de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco, en cuya cartela se lee: “El Gran Nusta Chañancoricoca. [A]buela de los doze Yngas destos Reinos del Peru”, y cuya relación con el conflicto en cuestión ya fue demostrada por Flores Ochoa (1990: 43 y sigts). Al estudio de esta pieza hemos dedicado un reciente trabajo nuestro (Ramos Gómez 2001) que hemos basado en la imagen que se publicó en *Los incas y el antiguo Perú* (Purín, ed., 1991, II: 282).

Pero en este momento no podemos dejar de señalar que ese lienzo contiene dos referencias al conflicto, una protagonizada por Chañan Cori Coca, que ‘pisa’ a un chanca decapitado cuya cabeza muestra, y otra constituida por una llama blanca que, llena de vida, ataca a un cóndor representado parcialmente, que la amenaza con su pico y despliega sus alas; esta última escena no había sido valorada correctamente con anterioridad porque no se había visto o no se había prestado atención a la figura del cóndor, que es vencido por la llama, y que incluso parece ser expulsado del cuadro. Para nosotros, esta ave es el símbolo de los chancas y la llama —a diferencia de la opinión de otros investigadores—¹⁰ una representación de una huaca inca, atribución que se fundamenta más sólidamente si es cierta nuestra apreciación de que el camélido tiene su vientre y pecho decorado con un arco iris, símbolo colonial del incario.¹¹

9 Estos autores (1998: 158 y 160) añaden a este conjunto de piezas una más del Museo Nacional de Arqueología de La Paz, que no se ajusta a las características de las que estudiamos, por lo que no nos ocupamos de ella.

10 Flores Ochoa (1990: 44) otorga un valor muy distinto a la llama, pues la ve como moribunda —“llama sacrificada y despellejada”— y como “la alegoría del triunfo inka sobre un pueblo de pastores” como eran los chancas, a los que representa; la misma idea figura en la obra conjunta (Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1998: 163).

11 Este motivo parece que tiene su origen en el arco iris que vieron los hermanos Ayar a su llegada al valle del Cuzco. Ciertamente tuvo un simbolismo mucho más complejo, pues también se le atribuyó un significado de mal augurio o cuando menos de algún tipo de peligro (Cobo 1964, II: 233 [Lib. XIII, Cap. XXXVIII]; Tercer Concilio Limense 1985b: 259. Murúa 1987: 438 y 439 [Lib. II, Cap. XXXIV]; Garcilaso 1960-63, II: 114 [Lib. III, Cap. XXI]), así como también un significado agrícola (Duviols 1986: 193, 229).

Por otra parte, debemos señalar también que tanto el Tahuantinsuyu como el Cuzco se representan simbólicamente en el cuadro, ya que en él figura un gran arco iris que enmarca superiormente el conjunto, y una torre, elemento éste del escudo de armas de la ciudad colonial¹² que también simbolizó al Cuzco prehispánico, y por extensión al incario (Dean 1999: 123 y sigts.; Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1998: 182; Rojas 1982).

b. Los tres queros existentes en colecciones peruanas

Los chancas ornados con atributos de aves figuran en la decoración de tres queros conservados en museos o colecciones peruanas, piezas estas últimas que parcialmente dio a conocer Flores Ochoa (1990, 1991) y que este autor, Kuon Arce y Samanez Argumedo (1998: 156, 161, 163) publicaron en conjunto, incorporando los desarrollos realizados por Manuel Chávez Ballón alrededor de 1970 y 1975. Hemos basado las ilustraciones que publicamos en estos dibujos, y en el editado por Otárola Alvarado (1995: 40)¹³ del último quero de los que a continuación enumeramos: la primera de ellas corresponde a una pieza que no tiene indicación de ubicación, la segunda¹⁴ a un quero que formó parte de la Colección Orihuela Yábar y del que no se da su ubicación actual, y la tercera a una vasija que se encuentra en el Museo de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco —número 3896/58—, donde ingresó formando parte de la Colección Orihuela Yábar y que es muy semejante al anterior quero.¹⁵

El tema global de la decoración de las piezas es el de una batalla entre dos grupos, en la que uno de los combatientes ha decapitado a un contrario y muestra el trofeo conseguido. En dos ocasiones (figuras 2 y 3) esta escena está protagonizada por una mujer, sin duda Chañan Curi Coca, como indicó Flores Ochoa (1990: 35 y sigts.), y en una tercera (figura 1) por un varón que, a diferencia de lo que hace la mujer, presenta la cabeza a un personaje concreto —suponemos que a Pachacútec— que es transportado en litera y tras el cual se ha representado una torre de la que surgen lanzas, el emblema colonial del Cuzco y del incario.

Las figuras representadas en las escenas pertenecen a dos etnias: por una parte a la inca, que se caracterizan por sus cascos de guerra y por sus tocados con dos plumas; y por otra a la chanca, que es posible identificar —hecho que inexplicable-

12 La concesión del escudo de armas a la ciudad data del 19 de julio de 1540, especificándose en la correspondiente real cédula que su interior estaría ornado por “un castillo de oro en campo colorado, en memoria [de] que la dicha ciudad y el castillo de ella fue conquistado e ganado por la fuerza de arma en nuestro servicio, e por orla ocho cóndores”. El “castillo” al que se hace referencia es sin duda la fortaleza de Sacsayhuamán en conjunto, y no una torre concreta de ella o una torre —el *sunturwasi*— ubicada en la plaza de Huacaypata.

13 La descripción de la pieza publicada por este autor sigue las pautas marcadas por Flores Ochoa.

14 La decoración de la pieza aparece parcialmente cortada en su edición de 1998, por lo que la hemos completado utilizando las imágenes del otro quero decorado con una escena similar.

15 Flores Ochoa (1990: 40) piensa que los dos queros formarían una pareja. Como señala este autor, la pieza ya fue señalada como decorada con escenas del conflicto entre incas y chancas por Chávez Ballón (1970: 246).

mente ha pasado desapercibido—¹⁶ por las alas de cóndores que portan a su espalda, siendo de destacar que el último guerrero chanca representado en el primer quero se orna con un ave de la que es visible el cuerpo, cuello y cabeza.

Pero no debemos fijarnos únicamente en las alas o en el ave con que se ornamentan los guerreros, pues también debemos reflexionar sobre las aves representadas en los dos queros de la Colección Orihuela Yábar, excepción hecha de los omnipresentes colibríes, cuya presencia se debe únicamente a cuestiones ornamentales. Debido a su gran tamaño —similar al de los combatientes—, lo primero que salta a la vista es el ave que interpretamos —con muchas dudas— como un cóndor hembra,¹⁷ la cual está situada en el mismo campo de batalla, de pie, antropomorfizada y como bamboleándose. Representar a un ave con ese tamaño, con ese aspecto y en esa actitud tan singular indudablemente no es un gesto gratuito, sino una forma de indicar la presencia de un ser muy destacado, posiblemente el protector o huaca de los chancas figurada por un ave con el aspecto de “*chanca zzappa*: bambolearse, andar temblando”.

Según la representación, esta huaca parece asistir impotente a la escena de la decapitación, en la que da la sensación de que quiere intervenir pero que no es capaz de hacerlo. ¿Es posible que se haya pintado a una huaca imposibilitada de ayudar a los suyos —a los que ve derrotados y decapitados— porque ella ha sido también vencida por otra huaca, en concreto la de los cuzqueños? Nosotros así lo creemos, y pensamos que aunque la huaca de los incas no se ha plasmado en la decoración, sin embargo sí figura indirectamente a través de una imagen interpuesta: la de la ofrenda que se le ha hecho, es decir, a través del camélido que está caído en el suelo porque ha sido sacrificado.¹⁸

Pero no sólo debemos fijarnos en esa ave, ya que en la parte alta del friso principal, ante el guerrero chanca de mayor tamaño, vuela un cóndor con cabeza humana tocada con un *llauto* similar al que portan los guerreros de esa etnia y que, por tanto, tiene relación con ellos, como acertadamente señaló Flores Ochoa (1990: 38). Esa figura del ‘hombre alado’ no es exclusiva de los chancas, pues aparece en mitos tan importantes y significativos como el incaico de los Hermanos Ayar, tanto en relación con Ayar Cachi (Cieza 1984a [IIa Pte., Cap. VII]) como con Ayar Auca (Sarmiento 1988 [Cap. XIII]). Pero no es sólo ahí donde aparece

16 Flores Ochoa no valora el atuendo de los chancas en sus trabajos en solitario (1990 y 1991) o en su libro conjunto (1998), como tampoco Otárola Alvarado (1995). Flores Ochoa se aproximó a la realidad en sus obras de 1990 y 1991, cuando al tratar del quero de la Colección Yábar que no está depositado en el Museo de la Universidad San Antonio Abad, decía que “la capa del guerrero chanka de jerarquía semeja al plumaje de un ave” (1990: 38; 1991: 96), pero se alejó de ella en la obra conjunta de 1998, donde se dice que “la capa del guerrero chanka de alta jerarquía tiene pliegues, haciendo que se parezca al plumaje de las aves” (Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1998: 161).

17 Flores Ochoa la identifica con la “pariwana (flamenco)”, tanto en sus obras en solitario como en la conjunta.

18 Flores Ochoa (1990: 35) ve al animal como “una llama despellejada, con la cabeza levantada, dando sus últimos estertores” y en función de lo que dice respecto al animal reproducido en el cuadro de Chañan Cori Coca, lo interpreta como “la alegoría del triunfo inka sobre un pueblo de pastores”, en este caso los chancas (1990: 44), a los que representa.

esta figura, ya que también lo hace en un momento mucho más cercano al que nos interesa, como nos cuenta Cobo al tratar de la huaca Racramirpay, la segunda del segundo ceque del Chinchaysuyu, de la que dice que “en cierta batalla que dio [Pachacútec] Inca Yupanqui a sus enemigos, se le apareció un indio en el aire y le ayudó a vencerlos, y después de alcanzada la victoria se vino al Cuzco con el dicho Inca y sentándose en aquella ventana se convirtió en piedra” (Cobo 1964, II: 170 [Lib. XIII, Cap. III]).

Ese “indio [que estaba] en el aire” y que ayudó a Pachacútec en una de sus batallas —quizá una de las dadas contra los chancas— es probable que fuese una figura funcionalmente similar al ‘hombre alado’ que vemos en los dos queros de la Colección Orihuela Yábar, si bien en este caso ese ‘ángel andino’ apoya a los chancas. Pero no eran los incas —según las fuentes del XVI y XVII— ni los chancas —según la iconografía del XVIII— las únicas etnias que estaban ‘protegidas’ por esas figuras, ya que conocemos otra pieza en la que un ‘hombre alado’ vuela sobre unos antis o chunchos que están a punto de trabar combate con guerreros incas, que por cierto no tienen un protector similar. Se trata del quero 7511 del Museo de América (figura 4), en donde aparece un ave en vuelo con cabeza y brazos humanos que indudablemente se relaciona con los chunchos, ya que lleva su mismo tocado, pelo y pintura facial, e incluso porta una de sus flechas en una de las manos.¹⁹

Pero no podemos dejar de plantearnos otra posibilidad para explicar la presencia de un ‘hombre alado’ tanto sobre los chunchos como sobre los chancas: la de que esos antis sean asimilables a estos últimos y que, por lo tanto, si éstos pueden ser protegidos por esa figura, aquellos también. Esta suposición se basa en el episodio que nos cuentan las fuentes sobre la retirada de parte de los chancas a la selva —el territorio de los chunchos— tras huir de los incas, bien porque no soportaban la superioridad de los cuzqueños, bien porque supieron que éstos, celosos de su potencial, querían eliminarles (Cabello de Valboa 1951 [Cap. XVI]; Cieza 1984a [IIa. Pte., Cap. L]; Cobo 1964 [Lib. XII, Cap. XII]; Garcilaso 1963 [Lib. V, Cap. XXVII]; Sarmiento 1988 [Cap. XXXVIII]; otras causas, pero el mismo efecto, en Guamán Poma 1987: fol. 85). Ciertamente esa equiparación entre chancas y chunchos en función de su enfrentamiento con los incas y de compartir un mismo territorio en determinado momento es una posibilidad que debe contar con elementos más consistentes para ser tenida en cuenta.

c. *La vasija 7564 del Museo de América (figura 5)*

A las tres piezas comentadas hemos de sumar otra del Museo de América de Madrid, en concreto un cuenco de paredes rectas sostenido por atlantes, que lleva

19 Forma parte de la “Colección Larrea”. En *Arte peruano* (1935: Lám. XL) se reproduce una versión del desarrollo de su decoración, otra en *Piedras y oro* (1988: 78 [en color] y 178 [en blanco y negro]) de donde la toman Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo (1998: 169), y otra más en Sandron (1999: 145); en ninguna de ellas figura la flecha que porta en su mano el “indio alado”, ni en las descripciones se señala o se da explicación al motivo.

el número 7564.²⁰ Esta pieza fue incluida por Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo en el grupo que nos ocupa, aunque se basan en un argumento que para nosotros —como luego veremos— es erróneo.

El conjunto de la decoración pintada en las paredes del cuenco —hay también figuras humanas en altorrelieve— está formado por un motivo heráldico, por dos aves —cóndores en concreto— en vuelo y por cuatro guerreros, de los que dos constituyen escena. El primer elemento es un escudo inca de forma cuadrangular, con tres campos en su interior, que está coronado por un casco incaico similar al que aparece sobre la cabeza de tres de los guerreros; este conjunto está situado sobre un segmento de círculo que hace de basamento y que también podemos ver bajo los dos guerreros incas representados en solitario. El segundo elemento está constituido por dos cóndores en vuelo descendente que portan sendas bolsas en el pico, en las que posiblemente se guardan proyectiles de honda, arma que por cierto aparece pintada bajo uno de ellos.

Los guerreros reproducidos forman dos unidades claramente diferenciadas. La primera está compuesta por dos varones aislados que se representan de forma muy similar, ya que ambos visten igual y llevan un escudo cuadrangular, diferenciándose entre sí por la otra arma que portan; así, el que flanquea el elemento heráldico lleva lo que parece ser una maza estrellada engastada en una larga asta rematada por plumas, mientras que el otro lleva una lanza de punta aguda donde se acopla el ‘estandarte inca’ o *unancha*, divisa formada por un lienzo cuadrangular de cuyo borde extremo y ángulos externos arrancan plumas, mientras que del ángulo interior bajo nace una porra armada con puntas.²¹ La segunda unidad de los guerreros está formada por un varón inca armado de una maza de largo mango rematada por plumas, que combate y sujeta por el cabello —liso y no trenzado— a un varón inerme que orna su espalda con un elemento que se sostiene por medio de unos cordones que le cruzan el pecho.

¿Qué es lo que permite interpretar esta escena como una muestra del enfrentamiento entre incas y chancas? Para Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo (1998: 159), el elemento clave son los dos cóndores en vuelo con bolsas de proyectiles y en un caso con una honda, “que representan esta etnia”, atribución que descartamos porque de otras representaciones similares²² se concluye que ese motivo parece ser el símbolo de una victoria bélica, no necesariamente lograda sobre los chancas. Para nosotros, el elemento clave es el ornato que el guerrero inerme y caído porta en la espalda y sujeta con dos cintas que le cruzan el pecho, el

20 Su foto en blanco y negro y el desarrollo de su descripción se publicaron en *Piedras y oro* (1988: 149), de donde lo tomaron Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo (1998: 159), y su foto en color en Purin (ed., 1991, II: 269); a diferencia de la publicación peruana, en ninguno de los dos libros españoles se identificó la etnia contra la cual combatían los incas.

21 El motivo iconográfico se corresponde muy exactamente con la descripción de Cobo, quien escribe: “El guión o estandarte real era una banderilla cuadrada y pequeña, de diez o doce palmos de ruedo, hecha de lienzo de algodón o de lana. Iba puesta en el remate de una asta larga, tendida y tiesa, sin que la ondease el aire, y en ella pintaba cada rey sus armas y divisas [...] Tenía por borla [=borde] el dicho estandarte ciertas plumas coloradas y largas puestas a trechos” (Cobo 1964, II: 139 [Lib. XII, Cap. XXXVI]).

22 Ejemplo de ello son las piezas que publica Liebscher (1986: Lám. XIV, Figs. 6, 7 y 8).

cual está formado por las plumas albinegras de un cóndor; este elemento —que hasta hoy ha pasado desapercibido— es ciertamente difícil de identificar si se utiliza el desarrollo publicado en *Piedras y Oro* (1988) —el único con el que se contaba—, aunque podía verse claramente en la foto en color publicada en *Los incas y el antiguo Perú* (Purin, ed., 1991, II: 269).

Pero no es ese el único elemento iconográfico que nos conecta la pieza con el conflicto inca-chanca, ya que pensamos que también lo hace el segmento de círculo situado bajo los pies de los guerreros incas estáticos y bajo la unidad formada por el escudo y el casco inca. Ese elemento geométrico creemos que es la representación de la parte alta de una piedra,²³ pero no de una piedra cualquiera, sino de una directamente relacionada con el conflicto inca-chanca, es decir, con una de aquellas que algunas fuentes dicen que un ser superior convirtió en guerreros que ayudaron a los incas; nos encontraríamos así ante unas 'piedras-guerreros', ante una representación de los *pururauca* casi como los describió Santa Cruz Pachacuti, quien dijo que

“Ttopa Uanchire, ministro del Curicancha, haze unas hileras de piedra de *purunauca* y les pone, arrimándole[s], las adargas y murrieros con porras para que parecieran desde lejos como los soldados asentados en hilera [... y a las voces de Ynga Yupangui] las piedras se levantan como personas más diestros y pelea con más ferocidad, asolándoles a los acoallas y chancas” (Santa Cruz Pachacuti 1993: 219, 220 [fol. 19 y 19v]).

Pero ¿por qué una de esas 'piedras' está colocada bajo el escudo coronado por el casco, símbolo que hemos identificado con la guerra? Ciertamente podría ser un desliz iconográfico, pero más bien creemos que se trata de una alegoría al permanente apoyo bélico recibido del ser superior quien no sólo hizo surgir a los *pururauca*, sino que les hizo intervenir en todas las demás guerras, como recogió Cobo (1964, II: 162 [Lib. XIII, Cap. VIII]).²⁴

Recapitulación

Uno de los elementos claves de cualquier grupo humano es el de la asunción de la propia identidad, que arranca del pasado, la conforma el presente y tiene la mira puesta en el futuro. Bajo esa triple dimensión deben contemplarse las intenciones de quienes encargaron y utilizaron cuadros, queros u otro tipo de objetos decorados con episodios del pasado prehispánico y estructurados con los valores y pautas del momento de su realización. Lamentablemente desconocemos los objetivos que se perseguían plasmando esos temas, ya que no está a nuestro alcance saber si se pretendía rememorar un pasado con el fin de auto-afirmar la propia identidad

23 Véase, por ejemplo, la representación de la montaña reproducida por Otárola Alvarado (1995: 66) y por Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo; o la lámina de Murúa en la que se representa a Manco Cápac en la fundación del Cuzco, o una escena del combate entre incas y chancas (Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1998: 202 y 203, 152 y 156, respectivamente) y nuestra figura 1.

24 En el quero 7521 del Museo de América, se ha colocado la torre que simboliza la ciudad y el poder del Cuzco sobre este mismo elemento pétreo, motivo que creemos debe interpretarse en el sentido expuesto.

étnica, o bien si la finalidad era justificar la actual o la futura ubicación de un determinado linaje dentro del propio grupo.

Fuese cual fuese la intencionalidad con la que se encargaron esas obras, hay que destacar que éstas 'hicieron visible' el pasado incaico, del que no podía faltar el episodio del enfrentamiento entre incas y chancas, acontecimiento sobre el cual —según la tradición— los incas habían levantado su poderío. Pero de todas las escenas que podríán haberse escogido sobre esa temática, ¿por qué —junto a otra neutra— se plasmaron esas en las que los incas fueron ayudados por los *puru-rauca*, o por una mujer de los chocos-chacona? Evidentemente alguna razón hubo, en el primer caso quizá la de mostrar que el potencial bélico de los incas tuvo detrás un apoyo extranatural —¿a semejanza de Santiago?—, y en el segundo quizá la de ensalzar a los chocos-chacona, una de cuyas mujeres dio el triunfo a los incas.

Ciertamente estas cuestiones sólo pueden resolverse si profundizamos en el estudio de la mentalidad y en las rivalidades de aquellos andino-hispanos del siglo XVIII, lo que no estamos todavía en condiciones de hacer ya que nos faltan muchos datos.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Acosta 1954.
 Albornoz 1989 (véase también Duviols 1967).
 Arzáns de Orsúa y Vela 1965.
 Bertonio 1956.
 Betanzos 1987.
 Cabello Valboa 1951.
 Cieza de León 1984a, I.
 Cobo 1964.
 Duviols 1967, 1986.
 Garcilaso de la Vega, Inca 1960-63, II.
 González Holguín 1989.
 Guamán Poma de Ayala 1987.
 Las Casas, 1958c, III-IV.
 Murúa 1987.
 Santa Cruz Pachacutí 1993.
 Sarmiento de Gamboa 1988.
 Taylor, ed., 1987.
 Tercer Concilio Limense 1985b.
 Vázquez de Espinosa 1969.

Fuentes secundarias

- Arte Peruano* 1935.
 Burga 1988.
 Chávez Ballón 1970.
 Dean 1999.
 Duviols 1997.
 Flores Ochoa 1990, 1991.
 Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1998.
 González Carré 1992.
 González Carré y Rivera Pineda 1983.
 Huertas Vallejos 1990.
 Liebscher 1986.
 Otárola Alvarado 1995.
Piedras y oro 1988.
 Purin, ed., 1991.
 Ramos Gómez 2001.
 Rojas Silva 1982.
 Rostworowski 1988.
 Sandron 1999.
 Urbano 1981.

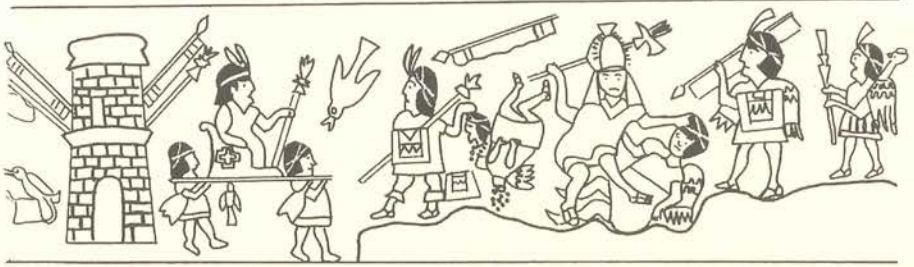


Figura 1. Desarrollo de la decoración de un quero del que desconocemos su localización actual.



Figura 2. Desarrollo de un quero de la Colección Orihuela Yábar, del que desconocemos su localización actual.



Figura 3. Desarrollo del quero 3896/58 del Museo Inca de la Universidad San Antonio Abad (Cuzco), perteneciente a la Colección Orihuela Yábar.

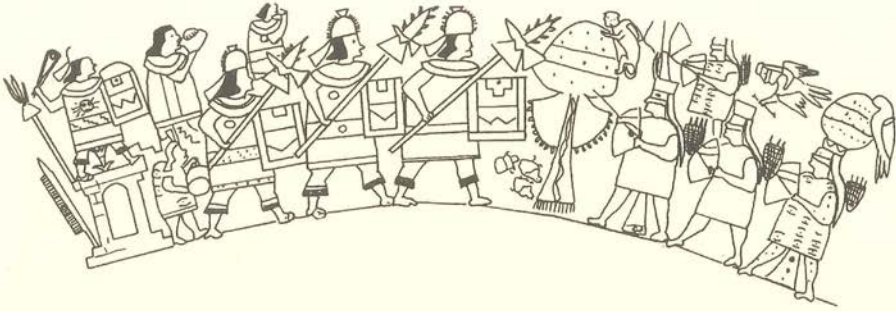


Figura 4. Desarrollo parcial del quero 7511 del Museo de América (Madrid), de la Colección Juan Larrea (dibujo de Luis Ramos Gómez).

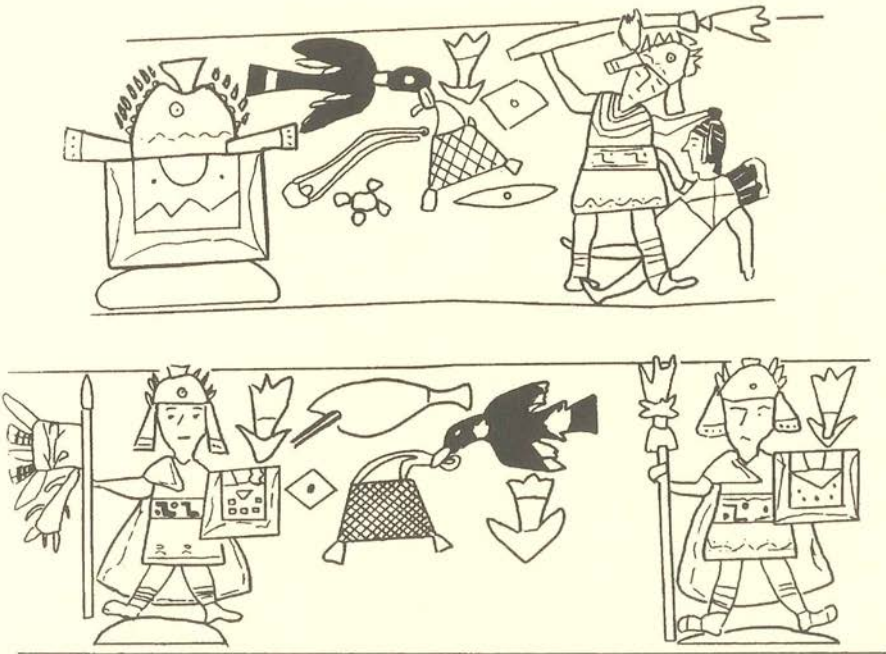


Figura 5. Desarrollo de la vasija 7564 del Museo de América (Madrid), de la Colección Juan Larrea (dibujo de Luis Ramos Gómez).

VIII

La república de españoles

“Tomando posesión”
Luis Gerónimo de Oré y el retorno
de los franciscanos a las doctrinas
del valle del Colca¹

LA DOCTRINA O PARROQUIA de indios fue la unidad administrativa fundamental para la conversión y adoctrinamiento de los pueblos nativos de toda Hispanoamérica. Ella podía variar en el número de feligreses o en su extensión territorial, pero las funciones de los dirigentes religiosos fueron similares a lo largo y ancho de las Indias españolas. Tanto los doctrineros como los colonos creían que con una instrucción adecuada, el cristianismo se implantaría firme y rápidamente en la mente y el alma de los amerindios. Se esperaba que los collaguas y cabanas, las principales entidades étnicas que compartían el valle del Colca al arribo de los europeos, habrían de convertirse y pasarían a ser buenos cristianos. Ni los burócratas ni los clérigos dudaban del imperativo moral de este proceso, ni tampoco cuestionaban la legitimidad y la superioridad de la Fe cristiana. Ellos deseaban salvar almas, las de los nativos americanos y las suyas de paso. La religión indígena habría de ser arrasada y erradicada tan rápida y completamente como fuera posible. La nueva Fe cristiana exigía el silenciamiento de la memoria religiosa de los pueblos andinos y la construcción de un sistema religioso complejo y ajeno. Como muestra del fervor de los misioneros y su uso liberal de los bautismos en masa y la construcción de casas de culto, la conversión, si bien superficial, se logró en apenas una sola generación (Griffiths 1996: 6-8; Mills 1997).

La conquista religiosa de la América andina era inevitable, un aspecto de la expansión hispana en el siglo XVI y el resultado de una serie de rápidos cambios políticos y tecnológicos que iban transformando el mundo europeo. La tarea de cristianizar a los indígenas del valle del Colca fue compartida por el clero secular y los miembros de la orden franciscana. Pero los primeros en introducir el cristianismo durante el reparto inicial de encomiendas en el valle bajo fueron agentes directos

1 El presente estudio lo inicié en 1974 conjuntamente con Alexandra Parma Cook, mi co-investigadora, gracias a la amistad y el apoyo de Franklin Pease G.Y. y de nuestro equipo de trabajo de etnohistoria de los collaguas.

de los encomenderos y contamos con poca información de sus actividades. Inicialmente, los esfuerzos del clero secular se concentraron en la parte baja del valle, en la región que habría de convertirse en los repartimientos duales (*hanansaya* y *urinsaya*) de Cabana. La tasa del tributo que el obispo Gerónimo de Loaysa preparase para Cabana en 1550 ordenaba al encomendero que llevara un sacerdote y, si no había ninguno disponible, a un español “de buena vida y ejemplo”. Cada mes el sacerdote debía recibir tres fanegas de maíz, tres cargas de papas y dos “ovejas”. Debía recibir cinco aves de corral a la semana, más doce huevos en fiestas de guardar y un cántaro diario de chicha, además de leña y forraje para los caballos. Los tributarios debían entregarle un cerdo o una oveja cada tres meses, y una carga de sal cada cuatro. El encomendero debía pagar un sueldo al clérigo. En 1552 Juan de Córdoba, de veintidos años de edad, comenzó a servir como cura de Cabana. A mediados de la década de 1550 el fraile mercedario Juan de Heredia trabajó en la mitad de Cabana controlada por el encomendero Diego Hernández de la Cuba. La mitad superior quedó bajo el control de los franciscanos. Los miembros de la orden seráfica fueron invitados a que convirtieran a los indios collaguas o bien por Gonzalo Pizarro, encomendero de Yanque Collaguas, o por Marcos Retamoso y Alonso Rodríguez Picado, los encomenderos de Lari. Los franciscanos se encontraban bajo la dirección y control del comisario general de la orden en Lima. El primer miembro del clero secular habría sido enviado por la principal autoridad eclesiástica de Lima, o en un principio desde el Cuzco. Un cambio en el nombramiento del clero local tuvo lugar a comienzos del siglo XVII, después de fundarse el obispado de Arequipa, asumiendo su obispo la jurisdicción sobre las doctrinas collaguas (AGI Justicia 471; Tibesar 1953: 35-50; Heras 1992).

La competencia entre los frailes de las órdenes mendicantes y el clero secular se desarrolló en varias partes de las Américas. Las órdenes enfatizaban la obediencia, la dedicación y la necesidad de llevar una vida ejemplar. También subrayaban la importancia de una Fe valerosa y alababan el valor del martirio. En general, los frailes tendían a superar a sus contrapartes del clero secular, tanto en su dedicación como en su preparación. Si bien hubo excepciones, los miembros de las órdenes contaron muchas veces con el respaldo del gobierno hispano en sus actividades misionales entre los indios. En un principio, el hecho de que el exiguo número de sacerdotes seculares no bastaba para cubrir las aisladas parroquias de indios fue uno de los factores que hizo que el rey nombrara a los mendicantes para que se hicieran cargo de varias de ellas (Armas Medina 1953: 487-518). Tal fue el caso de los collaguas. La fundación formal de los conventos franciscanos en el valle siguió al de las casas primadas en las principales ciudades. El del Cuzco fue fundado en 1534, y vuelto a fundar en 1538. El convento de Arequipa data de 1552.

El primer franciscano en llegar al valle probablemente fue Juan de Monzón, un miembro del grupo procedente de América Central que encabezara fray Marcos de Niza. Llegó a comienzos de la década de 1540, tal vez invitado por uno de los encomenderos del valle. Los franciscanos que comenzaron a recoger testimonios de su historia varias décadas más tarde recordaban a Monzón como un santo vagabundo que iba de provincia en provincia, instruyendo a los indios según lo permitiera la ocasión, por lo general en los tambos y muchas veces de noche. Posteriormente el cronista franciscano Diego de Córdoba y Salinas relató que Monzón

convirtió a innumerables nativos, y quemó y destruyó varios ídolos y huacas. Finalmente fue martirizado en África. Es probable que haya sido acompañado en los Collaguas por fray Juan de Chaves, quien “caminando largas jornadas a pie, porque fue pobrrssimo... con este celo apostólico bautizó por sus manos en las provincias de los Pacajes, Collaguas y Cajamarca, más de noventa mil almas”.

Fray Jerónimo de Villacarrillo, un originario de La Mancha en España, probablemente llegó al Perú con Monzón y Chaves; con el correr de los años ocuparía numerosos cargos administrativos dentro de su orden. Hay ciertos indicios de que sus fuertes críticas a los seguidores de la rebelión de Gonzalo Pizarro hicieron que Francisco de Carvajal amenazara con estrangularlo para acallararlo. Según una tradición, fue escondido y protegido por los nativos collaguas alrededor de 1547. En tanto que comisario general de la orden en el Perú, en 1560 Villacarrillo nombró a cuatro franciscanos para que iniciaran un esfuerzo profundo y permanente en el valle. El grupo estaba encabezado por fray Pedro de los Ríos y su sede principal fue la vieja capital administrativa incaica de Coporaque. Según el cronista franciscano Diego de Mendoza, gracias a la fundación de 1560 se crearía el monasterio de la Inmaculada Concepción de Yanque y las doctrinas de Coporaque, Achoma y Chivay, así como Callalli, con las doctrinas de Tute, Tisco y Sibayo. Durante los primeros años se dio una conversión acelerada de los pobladores del valle. La mayoría de los nativos fueron bautizados y casados en conformidad con los ritos cristianos. Los símbolos externos de las viejas creencias —los fardos funerarios, los ídolos, las apachetas— fueron destruidos, pero los majestuosos e inexpugnables macizos volcánicos de Collaguata y Hualca Hualca, el lugar de origen de collaguas y cabanas, no fueron tocados por la cruz de los extranjeros (ASIH, leg. 2/10, fotocopia cortesía de Antonine Tibesar; ACSFL, reg. 15, parte 5; Córdova y Salinas 1957: 330-31; BNM, Mss. 2950; Mendoza 1664: 41-42, 49-51).

Todas las partes aceptaban que la presencia de miembros de las órdenes regulares en el valle del Colca, al igual que en otras partes de las Indias, era algo temporal y que eventualmente las doctrinas de indios serían entregadas al clero secular para que administrara los sacramentos de la Iglesia. Nadie estaba seguro de cuántos años tomaría completar este proceso. En la década de 1560 el comisario franciscano fray Luis Zapata comenzó a moverse en esa dirección y despertó una profunda inquietud entre los miembros de su orden. Fray Juan de Revenga, quien arribase al Perú alrededor de 1546, se indignó tanto que escribió una queja directamente al rey. Su carta (25 de junio de 1566) indica el grado de intensos desacuerdos surgidos en torno a la cuestión del verdadero papel de los miembros de la orden en el mundo andino. Revenga sostenía que a su arribo, Zapata había “sembrado una discordia y fuego: en tanta manera que corre grande lastima... [antes] havia frailes muy esenciales que han trabajado en ella mucho plantando toda la doctrina... costandoles grandes trabajos y sudores”. Sin embargo, Luis Zapata “trajo [consigo] pestilencia y fuego para la doctrina”, y tomó medidas en contra de frailes misioneros tan honorables como Francisco de Morales, Francisco de Monzón y Hernando de Armellones. Era un “lobo... en piel ovina”, sostenía Revenga, “robando a todos su honra y fama de los frailes antiguos que aca estaban”. Revenga solicitó al rey que ayudara a los frailes antiguos, aquellos con mayor dominio del lenguaje, y le rogaba que ayudara a llevar de vuelta a las misiones peruanas a los frailes Morales,

Monzón y otros (AGI, Charcas 142). En realidad había sido el comisario general Villacarrillo quien tomó la decisión de retirar a los frailes, por creer que su tarea en muchas doctrinas ya se había completado para la década de 1560, apenas tres décadas después de la entrada de conquistadores cristianos al Tahuantinsuyo. Villacarrillo llamó a los hermanos a los monasterios de las ciudades y les pidió que dejaran las parroquias indias, ordenándoseles que regresaran a la vida de oración, contemplación y pobreza originalmente pedida por San Francisco. En los Andes, los únicos que no eran conscientes de la naturaleza evolutiva del proceso histórico religioso eran los indios (Tibesar 1953: 65-68).

Al igual que en otras partes del Perú, la organización y el funcionamiento de las doctrinas del Colca se formularon en los tres concilios eclesiásticos generales efectuados en Lima. En el primero de ellos (1551-52), los padres de la Iglesia decretaron que debía construirse un templo en el pueblo de cada curaca principal. Dondequiera que se hallaran ídolos, éstos debían retirarse y reemplazarse con una iglesia o por lo menos con una cruz y, como ya señalamos, los franciscanos hicieron exactamente eso. Asimismo se ordenó a los misioneros la forma que debían tomar la catequesis y el bautismo, y qué información debía ingresarse en los registros parroquiales (Vargas Ugarte, ed., 1954: Constituciones de los naturales, Nos. 2, 3, 5, 6, 11). Los participantes en el primer concilio limense esperaban poner coto a los abusos que prevalecieron en los primeros días de la obra misional. Se prohibió a los sacerdotes reunir tributo para los encomenderos y participar en el comercio. También se les ordenó que se aseguraran de que todas las iglesias estuvieran cerradas cuando no se las usaba. Los tambos, que muchas veces eran los edificios más grandes, fueron en un principio usados como templo en tanto se construía un edificio permanente. Pero éstos eran lugares donde comer y dormir, y tanto los europeos como los amerindios retuvieron esta costumbre incluso después de que los tambos se convirtieran en templos cristianos, lo cual produjo abusos y condenas. Aún más importantes es que se ordenó a los doctrineros que enseñaran el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y los Diez Mandamientos en lenguas indígenas (Vargas Ugarte, ed., 1954: Constituciones de los españoles, Nos. 38, 79).

Los clérigos peruanos que participaron en el Segundo Concilio Limense (1567-68) reiteraron varias de las provisiones del concilio anterior, y decretaron que los indios cristianos debían llevar sus niños a bautizar a los ocho días de su nacimiento. Nuevamente subrayaron las partes de la doctrina consideradas esenciales y que debían impartirse en lengua nativa (Vargas Ugarte, ed., 1954: Segundo Concilio, 2: 244, Nos. 28, 32). La necesidad (y el fracaso) de enseñar los artículos de la Fe en las lenguas predominantes siguieron preocupando a la Iglesia peruana en posteriores concilios. El virrey Toledo también hizo hincapié en que los sacerdotes supieran el lenguaje de su doctrina, y en 1579 decretó que para las parroquias indias, los prelados debían presentar candidatos que fueran hábiles en quechua o aimara. Sugirió que quienes ya predicaban en las doctrinas y no conociesen el lenguaje debían ser o bien retirados, o bien recibir un salario más bajo hasta que fuesen más competentes. El virrey eventualmente estableció una cátedra de lenguas indígenas en la universidad de la ciudad de Lima, y ordenó a los funcionarios que no concediesen títulos de bachiller o licenciado sin estudios de idiomas. Es más, no debía ordenarse sacerdotes que no fueran competentes en una lengua in-

dia. Todos los doctrineros debían ser examinados por un profesor de idiomas de la universidad, en el plazo de un año. Y sin embargo, Toledo no estaba dispuesto a ordenar a quienes tenían la mayor competencia lingüística: los mestizos. El virrey compartía los prejuicios de sus contrapartes europeas sobre estos últimos, quienes aunque hablaban bien las dos lenguas, no vivían como buenos cristianos. Él insistía en que era mejor tener un sacerdote español con un traductor, que uno mestizo (AGI Lima 30: No. 2, h. 100-101).

Los participantes en el Segundo Concilio Limense retomaron viejos temas de ritos y costumbres que consideraban paganas, prácticas éstas que debían extirparse. La costumbre de deformar las cabezas de los niños, común en el valle del Colca antes de la conquista, fue expresamente prohibida, así como el corte de los cabellos o el llevarlo en ciertas formas. Se ordenó a los indios que dejaran de enterrar a sus difuntos con alimentos y vestidos. Los muertos debían enterrarse dentro de la iglesia. Los nativos debían dejar de llevar comidas y bebidas al templo en el día de Todos los Santos. Igualmente debían cesar las ofrendas y festividades realizadas en la siembra y en la cosecha, y los miles de otras ceremonias y ritos que eran tan importantes para ellos en el valle del Colca y otros lugares. Sin embargo, resulta interesante que se haya aceptado la posible eficacia de la medicina nativa: los padres de la Iglesia permitieron que los médicos indígenas siguieran curando con hierbas y medicamentos nativos si dejaban de usar cánticos y ceremonias supersticiosas (Vargas Ugarte, ed., 1954: Segundo Concilio, 1: 253-55, Nos. 100-110).

El Tercer Concilio Limense de 1583, dirigido por el arzobispo Mogrovejo y en conformidad con las reformas católicas establecidas por el Concilio de Trento, fue uno de los más importantes del periodo colonial y sus decisiones dejaron su huella en las comunidades indígenas del valle del Colca por varias generaciones. El concilio dio a los doctrineros un conjunto completo de instrucciones para la catequesis de la población indígena. Se esperaba del clero que actuara como el "protector" principal de los amerindios. Las restricciones puestas a sus actividades económicas fueron cuidadosamente señaladas: no podían comerciar con mercancías, poseer ganado, campos, viñedos u obrajes. Los sacerdotes no podían contratar trabajadores indios ni tampoco actuar como agentes y enviarlos a las minas (Vargas Ugarte, ed., 1954: Tercer Concilio, 1: 345, Nos. 4, 5). Esta regla fue quebrada con demasiada frecuencia y los funcionarios eclesiásticos decidieron que para eliminar los abusos se debía aplicar un castigo fuerte. Las multas no habían eliminado los abusos; por lo tanto, en adelante todo aquel que infringiera esta norma sería excomulgado. Asimismo se reiteraron otras normas aceptables de conducta sacerdotal: el clero estaba prohibido de acompañarse con mujeres, y de emplear mujeres o muchachos indios en edad escolar como sirvientes domésticos. Los sacerdotes no debían jugar dados o cartas. No podían heredar propiedades de indios (Vargas Ugarte, ed., 1954: Tercer Concilio, 1: 339, 351, Nos. 17, 39).

Los miembros del concilio igualmente debatieron el tamaño adecuado para las doctrinas y recomendaron que cuando doscientos indios vivieran en una zona, se les debía congregarse y dárseles un sacerdote. Otro más debía añadirse a la unidad cuando hubiese más de cuatrocientos indios tributarios en la doctrina. La serie de iglesias esparcidas arriba y abajo en el valle del Colca se deben a esta medida y a su vínculo con las reducciones de Toledo (Vargas Ugarte, ed., 1954: Tercer Conci-

lio, 1: 348, No. 11). Se rogaba a los sacerdotes que se aseguraran de que los indios abandonasen sus costumbres salvajes, que en sus casas tuviesen mesas y camas, y que estuviesen limpios. Los chamanes, en particular, debían ser separados del resto de la comunidad debido al mal ejemplo y al daño que podían infligir a la empresa misionera. Es más, mandaron que los indígenas no usaran más los quipus para conservar la memoria de su pasado (Vargas Ugarte, ed., 1954: Tercer Concilio, 1: 358, 373, Nos. 1, 4). Por un lado Toledo fomentaba el uso de los quipus por parte de los notarios de comunidad, en particular para llevar estadísticas, mientras que del otro emitía reglamentaciones que buscaban terminar con su uso. Ello no obstante, algunos nativos sí conservaron el recuerdo del uso de los quipus para otra cosa fuera de los registros numéricos. En 1602, una carta annua de los jesuitas del Perú informaba que un indio ciego se había confesado durante cuatro días usando un quipu con diversos marcadores de piedra, huesos o plumas que le recordaban los pecados que había cometido. Los jesuitas parecen haber aceptado la idea de que el quipu constituía una forma real de escritura y se esforzaron por aprender la claves de su desciframiento (Fernández 1986, 8: 214-15; Rappaport y Cummins 1998: 7-32).

Resulta evidente, a partir de los diversos reglamentos que los concilios eclesiásticos tuvieron que emitir, que los clérigos que estaban a cargo de la cristianización de los pobladores andinos distaban de ser ejemplares. Los sacerdotes eran tan proclives a la codicia como las autoridades seculares a cargo de las encomiendas. Aún más, las tentaciones sexuales eran constantes y no todos lograban resistirlas. Las numerosas y detalladas normas acerca de la conducta del clero en las doctrinas, repetidas veces emitidas, muestran que se les ignoraba e infringía a menudo. Los mandatos buscaban el bienestar de los nativos pero algunos de ellos, como la destrucción sistemática de todos los ídolos, estuvieron cerca de silenciar el rico legado cultural de los pueblos andinos. Por todos los Andes se hizo un serio intento de castrar y destruir todos los vestigios de los antiguos ritos. Sin embargo, dada la pervivencia de tantas costumbres antiguas hasta el presente, resulta claro que los sacerdotes no fueron del todo exitosos en suprimir toda superstición. Las autoridades religiosas se vieron persistentemente preocupadas con el doble problema de las idolatrías y la conducta ética de los misioneros en el campo. Los clérigos no eran uniformemente ejemplares y varios de ellos fueron especialmente proclives a la simonía. Algunos se coludían con los encomenderos, que eran responsables por el desarrollo espiritual de sus encomendados. A pesar de todo, las autoridades reales intentaron impedir los abusos. Por ejemplo, en la visita de Pedro de Valdés de 1574 se acusó a algunos encomenderos arequipeños de haber catequizado inadecuadamente a los nativos en la Fe. En el grupo hubo dos encomenderos de las provincias de Collaguas a los que se multó. El de Cabana, Juan de la Torre, recibió una pena de 160 pesos, y Diego Hernández de la Cuba cuarenta pesos (AGI, Contaduría 1785). Si bien el tamaño de las multas no habría causado ningún problema económico a los encomenderos, el hecho de que se les multase sirvió de ejemplo para otros de que la corona iba en serio en su intención de convertir y proteger a los pueblos amerindios. Es más, es poco probable que una multa de éstas haya dado prestigio social a los encomenderos penados entre la elite cristiana de la Arequipa hispana.

La mayoría de los pobladores nativos de la parte alta del valle del Colca aceptaron la presencia de los frailes franciscanos y aparentemente se hicieron cristianos, pero al mismo tiempo conservaron varias de las antiguas prácticas de sus antepasados. Los habitantes del valle respetaban la dedicación de los frailes y quedaron impresionados por la aparente poca importancia que daban a lo que los españoles más deseaban: las riquezas. Los miembros de la orden trazaban un marcado contraste con muchos clérigos seculares. Los indios tuvieron una alta estima similar por los franciscanos en otras partes de los Andes. Los frailes misioneros eran extremadamente dedicados y hacían votos de extrema pobreza, no resignándose por lo general a un régimen monástico relativamente cómodo. Lo que complicaba los esfuerzos misioneros de la Orden Seráfica en el Perú era una división interna entre quienes promovían la conversión inmediata de los nativos americanos, y aquellos que subrayaban la necesidad de una vida monástica de contemplación y oración, establecida en las reglas de San Francisco. En 1569, el jefe de la orden en el Perú retiró a los franciscanos de las doctrinas de Cajamarca. Los indios resistieron el intento de pasar las doctrinas al clero secular y enviaron una delegación a que se reuniera con el recién llegado virrey Francisco de Toledo. El encuentro tuvo lugar en el puerto de Paita. Preocupado con las quejas de los representantes indios, el virrey visitó el convento franciscano de Lima, consultó con el comisario general, ordenó que se contara el número de frailes en la ciudad, y prestamente ordenó que regresaran a sus doctrinas en Cajamarca. Toledo prefería que los miembros de la orden ocupasen las doctrinas tanto tiempo como fuera necesario para asegurar la conversión y el bienestar de los nativos. No favoreció a todas las órdenes religiosas, ni tampoco mantuvo siempre buenas relaciones con la jerarquía eclesiástica (BNL, C 341).

Poco después de que el virrey Toledo iniciara el viaje de regreso a España en 1581, Gerónimo de Villacarrillo, el comisario general franciscano en el Perú, transfirió las doctrinas de indios en el valle del Colca a la jurisdicción del obispo del Cuzco y el clero secular. Los collaguas protestaron este cambio duramente y apelaron primero a Lima, y luego a la misma España. La presión, dirigida por los *curacas* locales, prosiguió durante varios años antes de dar frutos. En enero de 1586 los jefes collaguas atestiguaron lo siguiente:

“que los franciscanos fundaban las iglesias de la provincia y enseñó la ley de Dios Nuestro Señor desde su conversión en las dichas doctrinas, hasta que puede haber dos años que dejaron las doctrinas y se fueron a sus conventos, por orden de fray Gerónimo Villacarrillo, su comisario, de que los indios se sintieron mucho, y tanto, que cada día lloran por los padres de San Francisco y tienen tanta ley con ellos, que los aman y adoran entrañablemente, e han procurado con todas sus fuerzas que vuelvan a tomar estas doctrinas. Vinieron en lugar de los frailes los clérigos del orden de San Pedro: no son tan aceptos como los frailes” (ACSFL, Registros 13, 15; Ulloa Mogollón 1965 [1586]: 332).

Las acusaciones específicas que los *curacas* hicieron en contra de los clérigos eran condenatorias: que participaban en el comercio de ropa y sacos, en el transporte de vino y ganado, y que cobraban excesivos derechos parroquiales por administrar los sacramentos. De modo que a pesar de los bien intencionados esfuerzos

de los concilios limenses, en el campo el clero rompía las normas una y otra vez. Con su énfasis en el voto de pobreza, los franciscanos por lo general brindaban un mejor ejemplo del “buen cristiano” que los españoles estaban tan ansiosos de inculcar en las mentes de los pueblos indígenas. La presión para que se devolvieran las doctrinas collaguas del valle del Colca a los franciscanos prosiguió durante varios años. Por último, el 20 de marzo de 1590 don García Hurtado de Mendoza, el nuevo virrey, les ordenó regresar al valle. Doce hombres fueron nombrados para la empresa de Collaguas, en conformidad con la tradición franciscana: el guardián Pedro Ramón y los frailes Luis Gerónimo de Oré, Bernardo de Navarrete, Martín de Prado, Lorenzo Martínez, Antonio Ruiz, Hernando Martínez, Antonio Carranco, Jerónimo de Tapia, Martín de Urbina, Francisco de Zamora y Pedro de Orobio. Pero no queda del todo claro exactamente cuándo fue que se llevó a cabo la orden de reocupar las doctrinas collaguas, pues Felipe II dio una orden similar cuatro años más tarde, el 6 de enero de 1594 (BNM, 2950, h. 81v-82v).

La orden del rey desarrolla con gran detenimiento las acusaciones hechas en contra del clero secular y la razón del retorno de los franciscanos. El monarca observó que los frailes habían estado activos en el valle desde el inicio mismo de la conversión de los nativos. Es más, durante la visita general el virrey Toledo había confirmado la jurisdicción de los franciscanos sobre Lari y Yanque. Después de que Villacarrillo ordenase a los frailes dejar las doctrinas, el clero secular que asumió las vacantes no fue tan querido por sus feligreses como lo habían sido los frailes. Felipe II se refirió a la visita pastoral del archi-diócono Pedro Muñiz, de la iglesia catedral del Cuzco. En el transcurso de la visita se descubrió que

“en un año que en ellas estuvieron [el clero secular] hicieron muchas molestias a los dichos indios, con sus tratos y contratos, y llevarles excessivos derechos por baptizarlos y casarlos, y que en la visita que les hizo, don Pedro Muñiz, Arcediano de la Yglesia Catedral de la Ciudad de el Cuzco, de esas Provincias los dio por simoniacos y hizo restituir a los dichos indios mas de 6,000 pesos que avian usurpado en el dicho año”.

Los derechos parroquiales inflados cobrados por clérigos inescrupulosos siempre brindaron material a los reformadores. Éste no fue ni el primer ni el último caso de dicha práctica. Los abusos podrían incluso haber sido bastante peores antes, cuando los controles eclesiásticos eran débiles. El 19 de junio de 1552, Carlos V notificó al obispo del Cuzco que había recibido informes de que algunos clérigos de su jurisdicción cobraban las sumas exorbitantes de tres pesos por bautismo, trece pesos por matrimonio y entre seis y hasta 7.5 pesos por entierro. Los indios enterraban a sus muertos en los campos antes que llevarlos para su adecuada inhumación, y esto precisamente cuando la Iglesia intentaba erradicar antiguas costumbres funerarias. Debido a los hallazgos del visitador Muñiz, se pidió al fiscal de la real audiencia que iniciara acciones en contra de los sacerdotes culpables, y que se les privara de sus doctrinas. El rey confirmó la orden del virrey de que los franciscanos regresaran a su trabajo entre los collaguas (BNM, 2950, h. 81v-82v).

El retorno de los franciscanos fue relativamente fácil en la mayoría de las partes de la encomienda real de Yanque Collaguas, en donde tenían mayor arraigo. Sin embargo, en algunas aldeas los clérigos se resistieron y la violencia estalló. Los acontecimientos nos dan un vistazo íntimo de la relación muchas veces tensa entre

el clero secular y el regular en algunas doctrinas de la sierra. En diciembre de 1585, los *curacas* de los collaguas se quejaron al corregidor Juan de Ulloa Mogollón de que aún no había franciscanos en la provincia. El 15 de setiembre del siguiente año Luis Gerónimo de Oré, procurador de los franciscanos en Collaguas bajo el guardián Luis de Sangil, presentó una demanda ante Alonso Osorio, corregidor y justicia mayor de la ciudad de Arequipa. El virrey Fernando de Torres y Portugal, conde de Villar, ordenaba el retorno de los franciscanos. Fray Oré pidió al corregidor Juan de Ulloa Mogollón que cumpliera con la orden.

Los meses y años que Oré pasó en el valle fueron decisivos para él, así como para el esfuerzo franciscano entre los pobladores de la parte alta del valle. Nació en Huamanga alrededor de 1554 y llegó a ser uno de los miembros criollos más conocidos de su orden. Su padre, Antonio de Oré, un rico encomendero y minero, era una persona enormemente devota. Él mantenía fundaciones caritativas, en particular la fundación del convento de Santa Clara en Huamanga; el santo patrón de la familia era San Jerónimo. Antonio y su mujer, doña Luisa Días de Roxas y Rivera, tuvieron dieciséis hijos que sobrevivieron hasta la adultez. Cuatro de los hijos varones fueron frailes y cuatro de las cinco mujeres ingresaron a las clarisas. El joven Luis Gerónimo probablemente aprendió el quechua con su nodriza y con sus compañeros de juegos quechua-hablantes. Él y algunos de sus hermanos aprendieron latín. Se les enseñó música y tocaban el órgano, la tecla y cantaban música religiosa. La voz de Luis Gerónimo era tan hermosa que un informante afirmaba que podría haber cantado en la catedral de Toledo. Alrededor de los catorce años viajó al Cuzco a completar sus estudios, y en 1568 se convirtió en novicio de la orden franciscana en la vieja capital incaica. Luis Gerónimo probablemente vio al virrey Francisco de Toledo en el Cuzco, y tal vez presencié la ejecución de Túpac Amaru. El joven fraile prosiguió sus estudios en la Universidad de San Marcos de Lima, terminándolos en algún momento a finales de la década de 1570. Oré dictó teología y recibió los rudimentos de los estudios jurídicos, tal vez mediante el derecho canónico. Ciertamente podía actuar como abogado o procurador de su orden. El arzobispo Toribio de Mogrovejo le ordenó en Lima el sábado 23 de setiembre de 1581. Estuvo allí por lo menos durante parte de las sesiones del Tercer Concilio Provincial y ayudó, ya sea directa o indirectamente, a preparar el catequismo oficial diseñado para predicar a los amerindios de los Andes que fuera publicado en Lima en 1584. Poco después, aproximadamente a los treinta años de edad, fue enviado al valle del Colca en el grupo de franciscanos que retomaría posesión de las doctrinas collaguas (Bartra 1967: 359-72).

Luis Gerónimo de Oré fue el procurador del grupo y actuó bajo las órdenes del guardián Luis de Sangil. El 15 de setiembre de 1586 iniciaron sus esfuerzos por retomar posesión de las disputadas doctrinas con una orden dada por el virrey conde de Villar. Si bien la restitución de las doctrinas en la parte alta del valle había comenzado, los franciscanos tuvieron dificultades en Lari con el clérigo Hernando Medel, quien sostuvo que los doctrineros de Lari debían contar con un nombramiento regular del obispo. Como procurador del grupo, Luis Gerónimo de Oré argumentó ante el corregidor que esto jamás había sido así antes y solicitó que la orden de restitución fuese cumplida según el espíritu y el texto de la ley. El corre-

dor de Arequipa estuvo de acuerdo. Aún así Medel se rehusó a abandonar su parroquia y Lari siguió bajo el control de los clérigos otros cuatro años más.

Entonces, el 10 de julio de 1590 un grupo de frailes franciscanos encabezados por Luis Gerónimo de Oré se reunió en Lari con el capitán Gaspar Verdugo, corregidor y justicia mayor de la provincia. Oré procedió a tomar posesión de la doctrina, actuando como procurador del convento en nombre de fray Pedro Román, el nuevo guardián. Presentó un decreto dado por el virrey García Hurtado de Mendoza que daba a los franciscanos el control de las doctrinas de indios. Siguiendo el procedimiento acostumbrado, se leyó la orden en presencia del corregidor y del clérigo Andrés de Arana. El corregidor tomó la cédula, la puso encima de su cabeza y juró cumplir con ella. Arana respondió que acataría la orden, pero que necesitaba una copia para preparar una respuesta. De este modo intentaba retrasar su ejecución. Sin embargo, los frailes exigieron el retiro inmediato del sacerdote, tanto de la iglesia como de la casa que ocupaba. El clérigo se rehusó, insistiendo en que tenía derecho a quedarse y mostrando una carta oficial de presentación de la doctrina. Arana pronto se paró en la puerta de la casa y luego la cerró, impidiendo el ingreso de los franciscanos. Mientras ellos discutían su situación, las puertas de la iglesia de Lari se abrieron repentinamente y los monjes se apuraron a ingresar. Luego de rezar, los frailes pasaron a la sacristía pero el padre Arana bloqueó la puerta. Entretanto, un pequeño grupo de frailes penetró en ella por otra entrada y desde allí lograron ingresar a la casa del cura que estaba al lado. Entonces cerraron todas las puertas, tocaron las campanas de la iglesia y volvieron a abrir las puertas, en un acto ceremonial de toma de posesión de la doctrina. El corregidor inmediatamente confirmó la toma de posesión franciscana según la provisión del virrey García Hurtado de Mendoza, pero el padre Arana protestó que él había tenido la doctrina por título y solicitó al corregidor que reconociera sus derechos (ACSFL, Registro 13, h. 220-21; AGI, Lima 131).

Al día siguiente los franciscanos, conjuntamente con funcionarios locales, caminaron a los vecinos pueblos de Maca e Ichupampa, un anexo del primero. Ambas doctrinas estaban a cargo del clérigo Juan de Camargo. Los mayordomos indios tenían las llaves de la iglesia de Ichupampa. Abrieron las puertas y los frailes entraron cerrándolas luego, tocando las campanas y volviendo a abrir las puertas, en señal de posesión. El decreto real fue leído entonces al cura Camargo en Maca. Éste defendió su derecho a la doctrina, argumentando que no debía expulsarse de ella sin primero escuchársele. El corregidor respondió que estaba ejecutando las órdenes del rey. El franciscano Antonio Ruiz fue puesto a cargo de la iglesia de Ichupampa y fray Martín de Picado de la de Maca. El 12 de julio, el resto del grupo fue a Tuti. Allí se leyó la orden al clérigo Adrián de Asperamonte. Éste dijo que obedecería el decreto pero que no debía desposeérsele sin escuchársele, y dijo que apelaría ante la real audiencia y el rey. Al día siguiente los franciscanos ocuparon la iglesia de Sibayo, un anexo de Tuti, en la misma forma simbólica. El testimonio que da cuenta del retorno franciscano a las doctrinas de Collaguas se completó en la aldea de Yanque el 14 de julio de 1590. Según los testigos, tal como aparece en las fuentes franciscanas, los indios lloraron de alegría cuando los miembros de su orden reasumieron sus obligaciones religiosas en dichas doctrinas (ACSFL, Registro 13, h. 220r-22r, 451r-81v, 497r-98r, 505r-507v; AGI, Lima 131; Seed 1995).

Las ceremonias de posesión fueron comunes en la Hispanoamérica colonial, al igual que en la misma España. Las actas de fundación de los cabildos eran una forma de ceremonia de fundación y posesión de la ciudad, al igual que el ritual empleado al asumir una encomienda o al tomar el manto del oficio de corregidor, o la vara de justicia del alcalde del pueblo. Los historiadores que han trabajado con la rica documentación de los protocolos conocen bien la gama posible. Hasta la venta de propiedades involucraba una ceremonia de posesión. En el caso de una casa, el comprador podía hacer que el dueño abriese las cerraduras y las puertas; entonces el nuevo dueño entraba, abría las ventanas, movía los enseres domésticos incluidos en la venta y luego cerraba las ventanas y la puerta. En el caso de una venta de tierras, para demostrar su posesión el nuevo dueño podía entrar a la propiedad, efectuar una rápida inspección visual, arrancar plantas y tomar tierra. Como señala Patricia Seed, el requerimiento también era una forma de ceremonia de posesión que ayudaba a justificar la transferencia de autoridad al rey en la mente hispana, aunque muy probablemente no en la amerindia. La ceremonia de posesión de las doctrinas en el valle del Colca es otra variante de una fórmula tradicional bien establecida (Seed 1995).

La restitución forzosa de los franciscanos no puso fin al conflicto: ahora había una clara ruptura entre la orden y el gobierno secular de la diócesis. Don Gregorio de Montalvo, obispo del Cuzco, interpuso una queja casi al mismo tiempo que los franciscanos se reestablecían en la parte alta del valle, sosteniendo que los clérigos debían seguir en sus puestos. El obispo argumentaba que según el Concilio de Trento, los curas seculares debían impartir la doctrina a los parroquianos. Montalvo infería que los clérigos estaban mejor preparados que los frailes para administrar los sacramentos a los nativos americanos, quienes eran “naturales de tan cortos entendimientos y de tan depravado natural” (ACSFL, Registro 13, h. 497v). Es más, el obispo sostenía que los frailes usaban sus propias y no autorizadas obras en la catequesis, lo cual únicamente podía causar confusión y perjudicar la Fe.

El obispo Gregorio de Montalvo dirigió sus protestas al provincial de la orden en el Perú, fray Hernando de Trejo, quien en ese entonces vivía en el convento franciscano de Huamanga. El bachiller Lezo, secretario del obispo, viajó allí y exigió a fray Trejo el 13 de noviembre de 1590 que los tres franciscanos fuesen retirados para que los clérigos pudiesen regresar a sus puestos. El provincial fue ayudado por el procurador franciscano fray Mateo de Recalde. Su respuesta, dada asimismo el 13 de noviembre, fue detallada y subrayó la justeza de la posesión franciscana de las doctrinas en disputa. Trejo sostuvo que los franciscanos habían regresado a la provincia por orden explícita del virrey García Hurtado de Mendoza. El procurador Recalde explicó que él en realidad había pedido a la corte virreinal que se retirara a los franciscanos, por temor a los posibles daños que causaría que clérigos y frailes trabajaran en una sola provincia india. Argumentaba que en aras de la amistad y enseñanza corecta de la doctrina sería mejor tener a uno u otro pero no a ambos. Recalde admitía que Villacarrillo ya antes había retirado a los franciscanos de la provincia porque en ese entonces no contaba con suficientes frailes competentes en la lengua local, en particular dado el hecho de que en Collaguas la lengua era, según él, una “lengua esquisita”. Los frailes de la provincia se resistían a dejarla; deseaban permanecer allí en parte porque se trataba de una encomienda del rey. En

tiempos del virrey conde de Villar hubo un nuevo comisario general de la orden en el Perú y la restitución de doctrinas comenzó. Recalde señaló que los franciscanos ya habían cedido algunas de las mejores parroquias del reino y que su orden no tenía intención de quedarse en ellas para siempre. Es más, el rey deseaba tener frailes en las doctrinas: después de todo, él los estaba enviando a las Indias a su propia costa. Asimismo sostuvo que el Concilio de Trento no prohibía específicamente las actividades franciscanas en las doctrinas de indios. Recalde sugirió que sería fácil transferir los tres curas desposeídos a beneficios en otros lugares. Aún más, el costo de que los frailes catequizasen a los nativos era la mitad de lo que era en doctrinas con curas seculares. Ello no obstante, Recalde y Trejo, sometiendo ostensiblemente a la autoridad del obispo del Cuzco, concluían que “para la quietud y bien de los religiosos convenia dejar estas y todas las demas que tenemos... y otra parte considerando somos mas obligados a servir y obedezzer y dar gusto a los señores obispos. Hago dexación, no solamente de las tres doctrinas que su señoría pide mas tambien de todas las doctrinas de la Provincia de los Collaguas”. Trejo al mismo tiempo solicitó que los franciscanos fuesen retirados de todas las demás doctrinas de la diócesis: Guayllabamba en el valle de Yucay y Pocsi en el distrito de Arequipa (ACSFL, Registro 13, h. 497r-99v; AGI, Lima 131).

Mientras las autoridades seculares y franciscanas debatían el tema, un nuevo comisario de la orden escribía al rey, subrayando una vez más la necesidad de que los franciscanos abandonasen sus doctrinas de indios. Fray Antonio Ortiz arribó al Perú en 1589 y el 20 de octubre de 1590 preparó una respuesta a un pedido del rey de que los provinciales le informaran de su postura con respecto a la conservación de las doctrinas. Sostuvo que “a mi juicio el tener nuestros frailes las doctrinas ni conviene a la conciencia de V.M. ni a la de los obispos ni al bien de los indios, ni a la perfección de los frailes”. Los nativos se encontraban bajo la jurisdicción total de los obispos y éstos debían, por lo tanto, tener todo el control de sus feligreses. Debería haber curas y su tiempo en el cargo debía ser largo para que realmente conociesen y comprendieran a sus feligreses. Ortiz insistía en que las condiciones que los frailes franciscanos enfrentaban diariamente en las doctrinas eran contrarias a los preceptos de la orden franciscana: “yo no podré sosegar mi conciencia hasta ver los frailes fuera dellas o a mi fuera deste oficio” (ACSFL, Registro 13, h. 323r, 497r-500v; AGI, Lima 318; Vargas Ugarte, ed., 1954, II: 206). Y parece que los clérigos que los franciscanos sacaron del valle en 1590 lograron conservar y reasumir el control de sus doctrinas.

A mediados de diciembre de 1590 el procurador franciscano Recalde estaba en Lima, presionando a funcionarios para obtener copias de toda la documentación referente a las actividades franciscanas en los Collaguas. En abril de 1591 los funcionarios de Lima les autorizaron conservar las doctrinas de Collaguas bajo la administración de la corona, y nuevamente reconocieron el derecho de los frailes a dispensar los sacramentos. A pedido de Recalde, el 2 de septiembre de 1592 la chancillería real envió al procurador copias de las reales cédulas referidas a los collaguas. El 25 de noviembre de 1592, Baltasar de la Cruz escribió al doctor Pedro Gutiérrez Flores, juez del Consejo de Indias, recomendando que para el bienestar de todos los indios de la provincia de Collaguas y Cabanaconde, todos debían ser restituidos a los franciscanos para su catequesis. Sostenía que algunos clérigos ha-

bían fortificado sus posiciones, lo que para él era un mal ejemplo para los nativos; los franciscanos debían regresar a los Collaguas, tal como lo ordenase originalmente el virrey Toledo. El 22 de noviembre de 1593, Felipe II se refirió al pedido de Recalde y dijo que el Consejo de Indias había revisado los intentos hechos por el obispo de nombrar clérigos para los Collaguas y ordenó que los frailes conservaran las doctrinas que administraban. Otra directiva emitida ese mismo día confirmó el derecho de los franciscanos a administrar los sacramentos en las doctrinas. Luego, el 6 de diciembre de 1593, Felipe II mencionó la petición de Recalde y ordenó que todo lo que se diera a la orden en el Perú como apoyo a su obra misionera debía llamarse limosna y no estipendio, “para la seguridad de sus conciencias” (ACSFL, Registro 13, h. 618r-v). Si mayor confirmación de la posición franciscana era aún necesaria, ésta llegó el 6 de enero de 1594, después de una cuidadosa lectura del pedido que los *curacas* de la provincia de Collaguas hicieron para que los franciscanos regresaran. Aquí el rey citó la visita eclesiástica de la provincia realizada por Pedro Muñiz, el arcediano de la catedral del Cuzco, quien descubrió difundidas simonías entre los clérigos en el año en que los franciscanos se habían ausentado, y les obligó a devolver seis mil pesos que habían quitado a los indios. El fiscal de la real audiencia despojó a los curas de sus doctrinas y se rehusó a nombrarles reemplazantes (ACSFL, Registro 13, h. 323r; AGI, Lima 131).

Los problemas entre seculares y regulares persistieron en el valle. Éstos yacían no tanto en el alto valle del Colca, y en Yanque en particular, en donde el retorno de los franciscanos se logró fácilmente, sino en Lari, en el valle medio. Los *curacas* de esta zona siguieron presionando al rey para que regresaran. Volvieron a presentarse en Lima ante el virrey y la audiencia, mostrando una real orden al virrey marqués de Cañete dada en Madrid el 6 de enero de 1594. Este decreto exigía que tanto Yanque como Lari Collaguas y sus anexos fuesen puestos bajo el control de miembros de la orden franciscana. El 24 de julio de 1595 los *curacas* se presentaron en Lima para solicitar una carta ejecutoria del decreto con los nombres específicos de los curas a retirar: Andrés Arana en Lari, Juan Camargo en Maca, Adriano de Asperamonte en Madrigal y Sebastián Durán en Cailloma. Les respaldaba Antonio de Torres de la Fresneda, el “protector general de los indios”. Los cuatro clérigos volvieron a cuestionar el pedido de los *curacas* y argumentaron que debía escuchárseles (AGI, Lima 135).

Los *curacas* y sus defensores sostuvieron que los curas no ocupaban sus doctrinas con título alguno sino que tan solo habían sido nombrados, y podían ser revocados en cualquier momento. La principal preocupación de los funcionarios debía ser el bienestar espiritual de los indios. Ciertamente no se ponía en duda que los clérigos hubiesen cumplido con sus obligaciones espirituales. La posición de los curas fue preparada en Ichupampa en noviembre de 1595. Sostuvieron haber entrado pacíficamente en la provincia después de que el comisario Villacarrillo hubiese retirado a los franciscanos. Los primeros curas después de la retirada franciscana tuvieron las debidas cartas de presentación y entre ellos estuvieron el padre Hernando Medel en Lari, Domingo López Rizo en Maca e Ichupampa, y el padre Amador González en Madrigal. Los demandantes sostenían haberles sucedido en las doctrinas. Si bien los *curacas* sostenían que los indios se quejaban de los curas, y se habían realizado visitas, en ningún momento se les acusó directamente de haber

cometido algún abuso. Es más, el nuevo obispo del Cuzco se reunió con el comisario general franciscano y ambos acordaron que los frailes habrían de conservar todo Yanque mientras que los cuatro curas tendrían puestos en Lari. De hecho, el virrey García Hurtado de Mendoza había dado cartas de presentación a los clérigos Arana, Camargo y Asperamonte. El virrey Luis de Velasco revisó los argumentos de ambas partes y el 13 de setiembre de 1596 decretó que por el bien de todos, los frailes debían regresar a las doctrinas y los clérigos retirarse, como lo habían pedido los indios. Pero la disputa prosiguió hasta 1598, pues el 17 de septiembre de dicho año el virrey escribió al rey que las cuatro doctrinas de Collaguas seguían ocupadas por clérigos. El virrey sostuvo haber querido ejecutar la orden que ordenaba su retiro, pero estos beneficios se hallaban bajo el control del obispo del Cuzco y él los había nombrado, presentándolos luego oficialmente al virrey. Éste solicitaba una nueva orden real para romper el impasse, sugiriendo que cuando quiera que uno de los beneficios quedase vacante sólo debían presentarse frailes al cargo (AGI, Lima 135).

La jurisdicción religiosa dividida del valle del Colca persistió hasta el siglo XVIII, cuando los franciscanos finalmente dejaron la región. Se cuestionó el acto de toma de posesión de parte de Oré, así como la destitución del sacerdote Andrés de Arana de la disputada doctrina de Lari el 10 de julio de 1590, y luego de los clérigos Juan de Camargo de Maca e Ichupampa al día siguiente, y Adrián de Asperamonte de Tuti el 12 de julio, y de Sibayo un día después. El clero secular finalmente logró proteger sus "derechos" y conservó sus doctrinas. De modo que a la ceremonia de posesión le debe haber seguido otra parecida al regresar los curas. Y en las décadas siguientes los franciscanos habrían de seguir enfrentando las presiones de sus superiores, así como del clero secular, para que volvieran a la vida conventual en lugar de vivir sirviendo como catequizadores y administradores de sacramentos en las doctrinas indias. Mas a pesar de lo que podría parecer un traspie, las actividades de fray Oré en el valle del Colca fueron decisivas para el desarrollo de su carrera. Ganó experiencia como procurador de los franciscanos al enfrentar estos desafíos de funcionarios religiosos y políticos, y en años posteriores su papel como representante legal de la Iglesia tomaría buena parte de su tiempo. También actuó como doctrinero en la vieja capital política incaica del valle del Colca: la comunidad de Coporaque. Oré pasó bastante tiempo catequizando y administrando normalmente los sacramentos. Probablemente también estuvo involucrado en la escuela india de la localidad, así como con el hospital. El 13 de agosto de 1591 participó en la revisita general y censo de población del pueblo de Coporaque, dándole al corregidor Gaspar de Colmenares "la memoria y numeración de los yndios que se han muerto en la enfermedad general de las viruelas y sarampión", conjuntamente con Diego Coro Ynga, el escribano del pueblo (Pease 1977, ed., : 343; Rénique y Trelles 1977: 169-90; Cook 1982).

Es más, durante sus años en el Colca, Oré perfeccionó su dominio del quechua y aimara, tanto oral como escrito. El corregimiento de los Collaguas era inusual por estar dividido en partes aproximadamente iguales entre quechua y aimara-hablantes. Oré interrogaría a sus feligreses en el transcurso de sus labores eclesiásticas cotidianas y antes de dejar el valle alrededor de 1595, ya había perfeccionado sus tres manuscritos importantes, el *Symbolo catholico indiano* (publicado por Anto-

nio Ricardo en Lima, en 1598), el *Rituale, seu manuale peruanum, et forma brevis...* (publicado en Nápoles, Italia, en 1607), y el perdido *Vocabulario y arte del quechua y aimara*.

(Traducción de Javier Flores Espinoza)

Fuentes

Archivo del Convento de San Francisco de Lima [ACSFL]

Registros 13 y 15.

Archivo General de Indias [AGI], Sevilla

Justicia 471; Contaduría 1785; Charcas 142; Lima 130; 131; 135; 318.

Archivum Sancti Isidori Hibernorum [ASIH], Roma

Legajo 2/10.

Biblioteca Nacional de Lima [BNL]

B124; C341; C1313.

Biblioteca Nacional de Madrid [BNM]

Mss. 2950.

Bibliografía

Fuentes impresas

Córdoba y Salinas 1957 [1651].

Fernández, ed., 1986.

Jiménez de la Espada, ed., 1965.

Mendoza 1664.

Oré 1992, 1998 [1618].

Pease G. Y., ed., 1977.

Ulloa Mogollón 1965 [1586].

Vargas Ugarte, ed., 1954.

Fuentes secundarias

Armas Medina 1953.

Bartra 1967

Cook 1982.

Griffiths 1996.

Heras 1992.

Mills 1997.

Rappaport y Cummins 1998.

Rénique y Trelles 1977.

Seed 1995.

Tibesar 1953.

Vargas Ugarte 1953, I.

El enojo de los dioses: terremotos y erupciones en Arequipa del siglo XVI

*Y en aquel día darán un estallido los quicios
del templo dice el Señor Dios: Serán muchos
los que perezcan y reinará por todas partes
el silencio de la muerte.
Amós*

A LO LARGO DE medio milenio, la Ciudad Blanca ha sufrido el impacto de temblores y terremotos que la destruyeron total o parcialmente en repetidas oportunidades. De ello dan noticia algunos cronistas y viajeros, señalando que el territorio es propenso a los movimientos telúricos por estar muy próximo a volcanes y cadenas montañosas. En las siguientes líneas veremos las acciones tomadas por las autoridades mistianas en el terremoto de 1582, primer sismo vivido por la población hispana, y la erupción del volcán Huaynaputina en 1600, que dejó estériles los campos de cultivo de casi todo el Contisuyu por más de una década, constituyéndose así en la mayor catástrofe ecológica del sur peruano.

El primer desastre

En 1582, año en que fue modificado el calendario juliano por el papa Gregorio XIII, un 22 de enero, como a las 11:30 de la mañana (Barriga, ed., 1951: 4), un violento sismo sorprendió a la ciudad de Arequipa y sus alrededores. Los daños fueron catastróficos para el medio millar de habitantes, ya que sólo quedó en pie un puñado de casas en dos o tres solares próximos a la plaza, y únicamente los ruinosos templos de San Francisco y La Merced.

Al anochecer, los comisarios de barrio informaron al ayuntamiento que llegaron a contar hasta treinta muertos y que los heridos fueron decenas. La confusión y el espanto se apoderaron de la población, que dejó de realizar sus obligaciones diarias para entrar en un severo recogimiento para aplacar la ira del Señor; para ello, a iniciativa de las autoridades eclesiásticas y civiles, se mandó instalar una

enorme cruz de madera en la plaza mayor, y los frailes de las diferentes ordenes tomaron posesión de las principales esquinas predicando a los ciudadanos de ambas repúblicas que corrigieran su comportamiento pecaminoso porque sino, el Todopoderoso enviaría otro castigo mayor. Por espacio de algunas semanas se vieron procesiones intermitentes de imágenes de santos y vírgenes conducidas por las calles de día y de noche; la única imagen fuera de la ciudad cuya presencia fue convocada, fue la Virgen Candelaria de la doctrina dominica de San Miguel Arcángel de Caima, en la parte alta de la Chimba (Málaga Núñez-Zeballos 2000: 42).

Para la reconstrucción de la ciudad, las autoridades ediles invistieron y enviaron como comisarios a reclutar indios, al alcalde ordinario Diego Martínez a la provincia de Condesuyos, al factor Antonio de Oviedo a la provincia del Collasuyu, Francisco Hernández Retamozo a la provincia de los collaguas y cabanas, y a la zona de los llanos y la costa a Marcos Álvarez Guzmán. A los pocos días empezaron a llegar los indios requeridos, pero fueron insuficientes porque muchos huyeron de sus poblados y en el trayecto a la ciudad, por lo que fue enviado Alonso Picado a conseguir más, para reparar las heredades de los vecinos (AMA).

A inicios de febrero, el procurador de la Compañía de Jesús, el padre Juan de Casasola, hizo llegar un informe a don Melchor del Cadalzo Salazar, corregidor y justicia mayor de la ciudad, en el que le indicaba el estado ruinoso del templo, casa, colegio y las once tiendas de la calle Mercaderes, que la orden alquilaba a solventes comerciantes. El documento lo elaboró el escribano Antonio de Herrera y fueron testigos y ratificaron la versión el licenciado Luis Luz, Diego Peralta Cabeza de Vaca, Baltazar Torres y Antonio de Llanos; esta gestión dio pie a que dos años más tarde el padre Miguel Garcés, procurador de la Compañía y en nombre de la ciudad ante la corte en Madrid, lo utilizase como antecedente para presentar, el 28 de mayo de 1584, una petición al rey solicitándole limosna para reconstruir y reparar las propiedades de la orden, ascendiendo el presupuesto a más de treinta mil pesos (AMA).

Habían transcurrido casi dos meses del desastre y ante el temor que algo similar volviese a ocurrir, las autoridades y principales vecinos se reunieron el 14 de abril para formar una comisión que analizara la posibilidad y la conveniencia de trasladar la ciudad a otro lugar; de ser factible su ejecución, se informaría al virrey Martín Enríquez de Almansa, marqués de Alcañices. Alonso Picado y Diego Martínez de Rivera, alcaldes ordinarios, opinaron que la ciudad se reconstruyera en el mismo sitio, siendo del mismo parecer el capitán Jerónimo Pacheco, el escribano Alonso de Luque, Hernando de Almonte, el licenciado Luz, el cronista Pedro Pizarro y Antonio de Llanos. Los vecinos más notables también opinaron de la misma manera, figurando entre ellos el capitán Juan Nieto, Diego de Villalba, Juan de Castro, Antonio Gómez de Buitrón, Diego Marín, Diego de Cáceres, Baltazar de Torres, Francisco Pérez de Vargas, el protector de naturales Jerónimo Mejía de Tovar, Diego de Rivera, el escribano Diego de Aguilar, Juan de Vera, Juan de Castro Tristán, Fabián de la Cuba, Juan de Tovar, Francisco de Almonte, Jerónimo de Tapia, Rafael de Zárate, Juan Ruiz de León, Alonso Barba, García López de Carbajal, Bartolomé Pérez, Alonso Díaz de Ledesma, Diego Rodríguez Bautista y Gregorio Gutiérrez. Por su parte, el clero arequipeño, integrado por el padre Miguel Velásquez, vicario de la Catedral; fray Pedro de Santo Domingo, prior

de Santo Domingo; el guardián de San Francisco, fray Martín Molina de los Ríos; el comendador de La Merced, fray Mateo de León; el vicario de San Agustín y fray Alonso Ruiz, rector de La Compañía, opinaron “que en toda la jurisdicción no había lugar más cómodo para reedificar la ciudad que el sitio donde fue fundada” (AMA).

La reedificación de las casas del cabildo y las obras públicas en general se iniciaron y lentamente fueron limpiados los escombros, las calles y las acequias. El 21 de mayo, el cabildo civil eligió a Diego Martínez de Rivera como obrero mayor, cargo a través del cual se encargaría de recibir la cobranza de los tributos del repartimiento de Characato por seis años y “pagar jornales de yndios y materiales y maestros y madera y clavazon y todo lo demás necesario al edificio de las dichas casas de Cabildo” (AMA). Gracias a la oportuna gestión de Juan Ramírez Zegarra, vecino y procurador general de Arequipa, quien hizo relación de los daños ante el virrey, el 7 de agosto éste dio una provisión por la cual hacía merced a la ciudad, por tres años, de los dos novenos de los diezmos para que fueran empleados en la reedificación de la iglesia mayor, y más de tres mil indios de los repartimientos comarcanos.

Transcurrieron siete años del terremoto y hacia fines de esa década, parte de la ciudad seguía en ruinas por la carencia de recursos económicos y humanos. Por tal motivo Melchor de Ávalos del Castillo, alguacil mayor y procurador general de la ciudad, presentó en julio una petición al virrey Fernando de Torres y Portugal, conde de Villar, en la cual le informaba que no había sido posible reedificar toda la ciudad porque “apenas se ha quitado la piedra de lo caído y fecho los cimientos de manera que muchos viven en buhios y ramadas, por no haber podido acabar de reedificar sus casas...”. Gracias a esa solicitud, el virrey ordenó “que se saquen 500 indios para la reedificación de la ciudad, dentro de las 25 leguas en torno a la ciudad”.

La orden afectaba intereses particulares, perjudicando y beneficiando a ciertos reducidos sectores de la población; así por ejemplo, el corregidor de la provincia de los Collaguas, Garcí Méndes de Moscoso, hizo caso omiso a la orden y no envió a nadie; al mismo tiempo fueron presentadas dieciocho cédulas al ayuntamiento en las cuales el virrey hacía merced a unos privilegiados vecinos de la ciudad de “ciento y diez indios mitimaes para la labor y beneficio de sus chacaras y cementeras que tienen en esta comarca”; los beneficiados fueron: con diez indígenas el hospital de la ciudad; con seis la Compañía de Jesús, Antonio de Llanos, Hernando Álvarez de Carmona, la viuda de Gaspar Hernández, el Capitán Gonzalo Mejía, Juan Quiroz Vosmediano, Lucas Martínez, Hernando de la Torre, Luis Luque de la Vega y Sarmiento, Bartolomé de Pradanos, Felipe Gómez, Antonio de Montalvo, Diego Martín Enríquez, Baltazar del Alcázar, Alonso de Bustamante; y con cuatro Alonso Pizarro (AMA).

El templo mayor no había sido concluido y para tal efecto urgía que una persona se encargara de dicha labor; la iniciativa la tomó Hernando de la Torre, vecino adinerado que se adjudicó el cargo dando cien botijas de vino como limosna. Así fue nombrado “Mayordomo de la fábrica de la Iglesia Mayor por tres años” por el virrey. En diciembre de 1589, en plena ejecución de las obras, se presentó inesperadamente una peste de viruelas y sarampión que cobró muchas vidas.

El enfado de Putina el Mozo

Se terminaba el siglo XVI y la ciudad se encontraba casi totalmente reedificada, salvo algunos solares al límite de la urbe, colindando con las rancherías, que se mantenían abandonados y baldíos. La población vivía con excitación aquel año ya que se acercaba el cambio de siglo. Motivado por el padre Gonzalo de Lira, la última semana de noviembre de 1599 el jesuita Alonso Ruiz¹ predicó en la plaza mayor criticando severamente los pecados y vicios en que se encontraban sumidos los habitantes. Con sus últimas palabras presagió lo siguiente:

“Mirad Ciudadanos de Arequipa, que estoy viendo, que la Magestad de Dios hos ha de castigar severamente por vuestros pecados: Mirad, que os amenaza un grande Azote del Cielo, volved sobre vozotros, que vendra Sin duda aun que yo no lo vere” (Torres 1974: 88).

Transcurrieron tres semanas y el 18 de diciembre falleció Ruiz, pero sus palabras empezaron a cobrar veracidad cuando, dos meses más tarde, la ciudad sintió algunos leves temblores repetidas veces desde el lunes 14 de febrero de 1600 hasta el día 18, en que aumentaron su intensidad y se contaron como doscientos. Al día siguiente explotó y erupcionó violentamente el volcán Huaynaputina o Putina el Mozo, llamado así por un pueblo ubicado en sus faldas antes del desastre, según afirma el cronista Bernabé Cobo. A las once de la mañana y una de la tarde se produjeron dos fuertes terremotos (Barriga, ed., 1951: 53) que destruyeron edificios públicos y viviendas, iniciándose así la catástrofe más devastadora del Contisuyo.

Si los españoles recibieron un anuncio de lo sucedido y el Señor les dio lo merecido por vivir constantemente pecando, los indios fueron castigados por sus dioses ancestrales por abandonarlos al recibir el bautismo y dejar en el olvido sus antiguas ceremonias de sacrificios y ofrendas (Bouysse-Cassagne y Bouysse 1984). Días antes del incidente, el agustino Bernardo Torres hizo la siguiente información:

“...algunos días antes se apareció a sus Hechizeros, y Magos, que eran muchos en los pueblos de Indios más cercanos al bolcán, y les habló visiblemente, como solía, dentro de un río en figura de una disforme culebra, con rostro humano de notable fealdad, a quien los Indios nombraban Pichinique... y con ceño feroz y palabras tremendas les dixo: que dentro de pocos días verían una tempestad espantosa jamás hasta entonces vista, que la avía de enviar sobre todos los pueblos de aquella Comarca, en castigo de su deslealtad, por aver dexado su adoración, y recibido el Bautismo, y la ley de los Christianos, causa porque huían de ofrecerle sacrificios como antes; que reprehendiesen y amonestassen a los demás, que bolviessen a sus antiguas ceremonias, y ritos, y que supiessen que el castigo que les amenazaba, avía de salir del cerro Guaina Putina, que fuessen todos a él a desenojarle, adorándole, y ofreciéndole sacrificios de carneros, aves, chicha, y ropa en la forma que en su gentilidad acostumbraban” (Torres 1974: 88).

1 Había desempeñado los cargos de provincial en Roma, maestro en el Noviciado de San Andrés de Roma, rector del colegio de Granada, procurador general por la provincia de Andalucía a la Congregación General de Roma y rector del colegio de Arequipa; tenía entonces más de setenta y ocho años.

Según Torres, en el momento en que los indios y sus hechiceros subían al volcán con música y bailes para ofrecerle sacrificios, éste reventó y dejó siete pueblos sepultados. Aquella imagen traumática hizo que otros indios, al presenciar esta horrible destrucción, se suicidasen ahorcándose en los árboles más cercanos, despenándose y arrojándose al río Tambo cubierto de cenizas y piedras; otros se sentaron a comer y beber hasta emborracharse, “conforme a la bárbara costumbre que tenían en su gentilidad, comiéndose, aunque era cuaresma, las gallinas y carneros que tenían, diciendo que, pues habían de morir, no había para qué guardarlos”.

Bernabé Cobo señalaba que los habitantes de Arequipa quedaron sumidos en la oscuridad y tinieblas por una constante lluvia de cenizas, y que el día del desastre “sonaron muy grandes y espantosos truenos a manera de artillería gruesa, tan de cerca, como si se dispararan dentro de la ciudad, y con apresuración tanta, que se alcanzaban los unos a los otros” (Cobo 1964: 370). Al día siguiente del desastre, el cielo se oscureció a las cinco de la tarde y rápidamente comenzó a caer una lluvia de arena blanca, “como granos de mostaza y en tanto exceso, que el temor della hizo posponer el de los terremotos”. Por la noche se produjo una tormenta que trajo “gran suma de relámpagos y otras luces por el aire como de estrellas errantes, que pasaban de unas partes a otras con tan grande y temeroso ruido, que manifestaba ser obra más que natural” (Cobo 1964: 370).

La lluvia de cenizas cubrió un área de 10 a 12 leguas a la redonda. En la ciudad la población se vio obligada a salir de sus casas a limpiar los techos del peso del material acumulado. Las dos siguientes semanas, la precipitación fue tan intensa que por las calles nadie reconocía al que encontraba y todos portaban lumbres para ver por dónde andaban. Era frecuente ver escenas de gente corriendo a las iglesias, atónitos y despavoridos, a pedir misericordia y suplicar por el perdón de sus culpas y pecados, “pensando ser ya llegado el fin del mundo y de sus días”. Una vez más la Virgen Candelaria de Caima fue al amparo de la ciudad, y al poco tiempo los devotos atribuyeron el alivio del mal a aquella imagen (Málaga Núñez-Zeballos 2000: 44).

Guamán Poma de Ayala, que recorrió el territorio algunos años después, escribió:

“fue castigado por Dios como reventó el volcán y salió fuego, y se asomó los malos espíritus, y salió una llamarada y humo de ceniza y arena, y cubrió toda la ciudad y su comarca, adonde se murió mucha gente y se perdió las viñas y ajiales y sementeras, oscureció treinta días y treinta noches, y hubo procesión y penitencia, y salió la virgen María todo cubierta de luto, y así estancó, y fue servido Dios y su madre la virgen María, aplacó y pareció el sol pero se perdió todas las haciendas de los valles de Majes, con la ceniza y pestilencia de ella se murieron bestias y ganados” (Guamán Poma de Ayala 1993: 858).

Se estimó que los daños y pérdidas pasaban de diez millones de pesos. Sólo en el valle de Vítor, donde los moradores de la Ciudad Blanca tenían la mayor parte de sus viñas —que producían cada año más de cien mil botijas de vino, a tres pesos cada una—, no se cosechó nada en los siguientes seis años a causa de la ceniza (Cobo 1964: 96-101).

El primero de marzo Alonso de Medina, el procurador de la ciudad, le informó al virrey Luis de Velasco la mala situación de la ciudad y los vecinos, por lo que solicitaban ayuda a través de él a su majestad; se sumó a esta petición otra de fray Diego Pérez, prior de San Agustín, que también señalaba la magnitud de la destrucción y la urgente ayuda requerida. En la ciudad, el cuerpo edil acordó que los yanaconas limpiasen las acequias de las parroquias y chacras, ya que los indígenas de los pueblos comarcanos habían huido; además, cada vecino debería limpiar el trozo de acequia que le correspondía y regar la calle “porque de esta manera se escusará la enfermedad y pestilencia”, de lo contrario sería multado con 20 pesos.

La escasez de alimentos afectó drásticamente a los habitantes, así que el cabildo ordenó que se recogiera el trigo de la alhóndiga, que se cobrara el dinero adeudado para adquirir provisiones, y que se escribiera al corregidor de la provincia de Collaguas para que enviase de vuelta a los indios de mita de la ciudad que había en esa zona (AMA). Además, para ir aliviando el hambre de los sobrevivientes, el 6 de marzo otorgó a Esteban Bellido unos cuantos indios para traer las cabras y ovejas que estaban al otro extremo del volcán Misti (AMA). El 10 de abril, el ayuntamiento comunicó a los corregidores de Collaguas que enviasen mil indios para socorrer la ciudad por espacio de un año; al de Condesuyo doscientos indios, y a Cabana, Urcusuyo, Canas y Canches que enviasen los que pudieran, así como trigo, chuño, papas, cebo, etc. Dos días después llegaron menos de mil indios del valle del Colca junto con su corregidor, el cual indicó que sólo estarían dos meses y se les pagaría inmediatamente real y medio, y a los curacas dos reales por los gastos del viaje. A fines de mayo llegaron las cartas de don Luis Ponce de León, que señalaban que enviaba a la ciudad 127 indios y 160 cargas de maíz, y otra del corregidor de Cabana, don Melchor Dávalos de Castillo, indicando que enviaba 300 indios.

El procurador Antonio de Paz mandó hacer información para dar cuenta al virrey del estado del obispado y los corregimientos. Allí señalaba que un año después,

“toda la uva que había estaba en genero de substancia, de tal manera que en todo el valle de Vitor y Siguas, de donde se solían sacar más de ciento y cuarenta mil arrobas de vino no se han cogido este año, diez mil y éstas de ningun provecho... habiendose traído los mantenimientos del Cuzco y otras provincias a trece y a catorce pesos la fanega, y llegando a terminos el negocio que todos venden sus haciendas para solo comer...” (AMA).

Otra apreciación dan fray Luis de Figueroa, prior de Santo Domingo; fray Jerónimo de Salcedo, guardián de San Francisco; fray Pedro de Arce, comendador de la Merced; fray Diego Pérez, prior de San Agustín; el presbítero Domingo Barriga, vicario de la Catedral; Luis de Leyva, vicerector de La Compañía; y Martín Abad de Usunsolo, párroco de la catedral, quienes coincidían en todo lo señalado por Paz. Agregaban que en algunos casos, la ceniza llegó hasta vara y media de alto en algunas de sus propiedades, y que se había producido una especulación en los precios que encareció todos los productos, por lo cual los vecinos estaban muy pobres y endeudados, y como siempre habían sido leales a la corona, le solicitaban algunas mercedes al rey.

El 11 de agosto de 1601, estando en Los Reyes don Luis de León y Mendoza, procurador general de la ciudad de Arequipa, le presentó una petición al virrey

para que no se les cobrase la alcabala por los siguientes cuatro años. Nueve días después la petición fue puesta a discusión por el virrey don Luis de Velasco, el doctor Núñez de Avendaño, los licenciados Juan Fernández de León, Juan Jiménez de Montalvo y don Juan de Villela —oidores de la real audiencia—, el fiscal doctor Antonio de Ibarra, el tesorero don Juan Manuel de Anaya, el factor Francisco de Guerra y de Céspedes y el contador Hernando de Benavides, acordando aceptar lo solicitado. De esta forma los arequipeños aliviaron parcialmente sus gastos y para tener la seguridad de que no ocurriera otra catástrofe similar, el cabildo mistiano nombró a San Genaro patrón de la ciudad contra los terremotos, a iniciativa del contador Sebastián de Mosquera, quien asumió el patronazgo de la ermita. La imagen del santo protector fue colocada en la Chimba, donde actualmente está edificada la iglesia de la Recoleta Franciscana; su festividad fue el 19 de setiembre, día en que la construyeron con la respectiva autorización del obispo del Cuzco, Antonio de la Raya.

En el imaginario de la población india, la furia de la naturaleza representó los desequilibrios provocados por las deidades y apus tutelares que exigían el retorno a los ritos ancestrales y el rechazo a los cristianos; en tanto que los españoles lo asumían como castigos enviados por el Señor debido a la conducta pecaminosa en que vivían, así como a la permanencia secreta de los abominables ritos practicados por los indios en parajes fuera de la ciudad.

Apéndice

“De la insigne Arequipa, cuya historia
 por ser tan lamentable, por el mundo,
 no sin dolor, es pública y notoria,
 tembló la tierra, apareció el profundo
 por estupendas quiebras, espantóse
 Baco, por ver su reyno tremebundo;
 el más sublime Alcázar humillóse
 y la casa más fuerte y encumbrada
 al disponer del cielo sujetóse.
 La gente vio la hacienda sepultada
 y por el suelo cuanto la autoriza
 y quedó con temor, más no enmendada.
 ¿Paró en aquesto? No, que la ceniza
 del Omate, con diluvio prodigioso,
 la anubla, asombra, abraza y cauteriza.
 Bien sé que allá en Sicilia, el espantoso
 Etna, vierte ceniza por el viento,
 con tumulto y estrépito furiozo.
 Pero lo de Arequipa ha sido cuento
 aunque visto, increíble, pues vencieron
 sus cenizas, al mismo pensamiento.
 Por infinitas leguas se esparcieron;
 al Sol por muchos meses eclipsaron;

los caudalosos ríos se ahogaron
 a Omate y otros pueblos destruyeron;
 y después, a pesar de sus represas,
 mil heredades con furor rodaron.
 De las cenizas pálidas y espesas,
 figuras en los aires se formaron,
 y el suelo regoldó fuego y pavesas.
 De las cenizas, cerros se encumbraron
 y éstos después, corriendo por la tierra
 si una torre encontraran la llenaran.
 ¿Paró en aquesto? No, que nueva guerra
 otro temblor le hizo, ha pocos años,
 que un mal si es solo poco mal encierra;
 Aquesto fue el remate de sus daños,
 aqueste fue su grave desconsuelo,
 de aqueste habrá memoria en los extraños,
 Y entonces dispensó el airado cielo
 Que el mar del Sur, por 400 leguas
 de costa, se extendiese por el suelo;
 Rompió el horrendo piélago las treguas,
 y el nombre pacífico dexando
 tomó el bravo de Golfo de las yeguas.
 Y en la ciudad de Arica executando
 su cólera, le vido los conocimientos
 casas, tesoro y muebles devorando.
 ¿No bastan, dí Perú, tantos portentos?
 ¿No bastan, dí Perú, tantas señales?
 ¿Para volver a Dios los pensamientos?
 Pero responden que éstos y ótros tales
 no pueden ser indicios del castigo
 que temo, por ser cosas naturales.
 ¡Oh ignorancia invencible!: más ¿qué digo?
 ignorancia invencible? ¡Oh gran malicia!
 tu mesma, presto, me has de ser testigo,
 cómo la suma y celestial justicia
 a las segundas causas siempre elige
 para verdugos de tu gran nequicia
 Con ellas ya amenaza, ya corrixe,
 ya avisa, ya se estrecha, ya se espacia
 ya nos suspende el mal, ya nos aflixe,
 hasta que viendo nuestra pertinancia,
 llegue la execución de aquel edito
 de nuestro azote y última desgracia.

.....
 ¡Oh Sumo Dios! tu indignación aplaca
 corrígenos, Señor, no nos destruyas,

pues nos formaste de esta carne flaca.
 Y si el Perú hiciese de las tuyas
 has de las tuyas Tú: que es perdonadlo,
 pues siempre el perdonar son obras tuyas”(42).
Diego Mexía Fernáñez (Barriga, ed., 1951: 234-36; Vargas Ugarte 1935, I: 83).

Fuentes

“Libro 5° de Acuerdos de Cabildo, sus incidentes, Cédulas Reales, Decretos Provisionales desde el año de 1578 hasta 1583”. Archivo Municipal de Arequipa (AMA).

“Libro 8° de Acuerdos de Cabildo, sus incidentes, Reales Cédulas y Decretos Provisionales desde el año de 1593 hasta 1602”. Archivo Municipal de Arequipa (AMA).

Bibliografía

Fuentes impresas

Barriga, ed., 1951.

Calancha 1638.

Cobo 1964.

Guamán Poma de Ayala 1993.

Torres 1974.

Travada y Córdova 1993.

Vargas Ugarte 1935.

Fuentes secundarias

Bouysse-Cassagne y Bouysse 1984.

Caro Baroja 1985.

Gruzinski 1995.

Málaga Núñez-Zeballos 2000.

Neira et al. 1990.

La hispanidad de la temprana Lima barroca: amerindios, morenos y marranos

“Lima es el Perú”

Con esta muletilla, los limeños afirmaron otrora su superioridad. El resto del país les parecía demasiado elevado, demasiado indio, algo rústico. En décadas recientes, los inmigrantes de la sierra han borrado la mayoría de estas distinciones. ¿Fueron válidas alguna vez? Aquí llevamos el problema de vuelta a la década de 1630. ¿Cuán “europea” o “andina” era la ciudad en ese entonces?

Para los españoles (los blancos), hubiesen nacido en América o Europa, Lima sí era el Perú, tanto estadística como subjetivamente. En su diario de 1629-39, el clérigo José Antonio Suardo ignoraba, por lo general, lo sucedido fuera de la ciudad. Al narrar las condiciones en 1629/1630, el franciscano Buenaventura de Salinas y Córdova, el jesuita Bernabé Cobo y el carmelita Antonio Vázquez de Espinosa unánimemente coronaron a Lima como la “cabeza” y la “corte” del Perú.¹ De los tres, sólo Salinas era hijo de la tierra y un firme nativista sospechoso de sedición (Lavallé 1982, II: 1207-10), pero a pesar de todo veía a Lima como “nuestra Europa”, con su plaza y principales conventos como los mejores *de* Europa (Salinas 1957: 258, 197, 200, 252). El conde de Chinchón, virrey entre 1629 y 1639, compartía estos sentimientos: jamás viajó fuera de la ciudad —ningún virrey lo hizo después de Francisco de Toledo (Bakewell 1984: 61)— y no ocultaba su preferencia por

“esta misma Ciudad de los Reyes donde resido que es lo más granado y rico de todas las provincias del Perú, que de otras muy poca noticia tengo, si no es la general de ser tierras muy pobres” (AGIL 43, 10 de mayo, 1632).

A la inversa, alababa a los “caballeros muy ilustres” de Lima, sus eruditos académicos, caritativos mercaderes y sus “representantes [factores] que pudieran parecer bien en la Corte” (A Villena, 394, 388v y sigts).

1 Salinas (1957: 104 [*metrópoli y cabeza*]); Cobo (1956b, II: 282, 319 [*emporio y corte*]); Vázquez (1948: § 1226 [*corte y metrópoli*]). Fechadas por Cobo (1956b, II: 305, 333, 389); Vázquez (1948: §§ 1237, 1299); Salinas (1957: 188, 190, 201, 208, 225, 229, 246, 267, 293).

Estadísticas y escenarios

Estadísticamente, Lima era el Perú de los blancos. Vázquez contabilizó unos 17,000 vecinos españoles en el territorio de la audiencia de Lima (aproximadamente el Perú actual), de los cuales nueve a diez mil vivían en la capital colonial (Hardoy y Aranovich 1969: 184, 189). Aunque los indios predominaban en el país, para Lima el virrey declaraba 27,394 residentes en 1636, de los cuales 13,620, o 49.7%, eran negros, y 11,088 (incluyendo los hombres de Iglesia), o 40.5%, eran blancos (Bowser 1974: 341). Con apenas 861 mulatos y 377 mestizos, está claro que la cuenta ignoraba a no pocos “cambios de raza” furtivos. Y sus 1,426 indios no incluían al barrio indio del Cercado.

También se subestimaba a negros y blancos. Los tres frailes cronistas (Salinas 1957: 246; Cobo 1956b, II: 306; Vázquez 1948: §1226) atribuían a Lima entre 40 y más de 60,000 habitantes. Fuera del evidente entusiasmo de los cronistas y la probable pereza de los empadronadores, estas discrepancias reflejan delimitaciones geográficas. La ciudad yacía en medio de un valle trapezoidal de cincuenta kilómetros (“casi diez leguas” según Calancha 1938: 71), de Ancón a Pachacamac en la costa, y hasta veinte (“tres leguas” según Cobo 1956b, II: 299) tierra adentro desde el puerto del Callao. En realidad todo eso era Lima: un oasis abierto en donde, al igual que hoy, la frontera entre regadío y desierto importaba mucho más que la división entre ciudad y campo. La legislación de aguas de 1617, que prolongó el milenar orden prehispánico, perduró hasta 1911 (Domínguez Faura 1988: 121; Günther y Lohmann 1992: 25-39, 81 y sigt.).

Esta extensión más amplia de la metrópoli ayuda a explicar las divergencias en los informes. Los indios del valle siguieron perdiendo sus tierras, que pasaron a astutos colonos respaldados por curacas hispanizados (Charney 1991: 301-11; Lowry 1991: 62-65, 71). Para 1630, la mayoría de los siete u ocho asentamientos indios de 1615 (Lewin, ed., 1958: 56-65; Vázquez 1948: §1295; Cobo 1956b, II: 299) habían cedido el paso a “más de docientas y veinte chacaras” (Salinas 1957: 158). Muchas eran minifundios de españoles, indios y castas (Vergara Ormeño 1995: 24). Pero no faltaron las haciendas y, para trabajarlas, se importaban cada año más de mil esclavos negros bozales (AGIL 162, Hernando de Valencia, s.f. [abril de 1634]: fol. 2v; Bowser 1974: 73, 77 y sigt.). Cobo (1956b, II: 306) estimaba que de “treinta mil negros esclavos de todos sexos y edades, la mitad, poco más o menos, residen lo más del tiempo en las chacras y heredades deste valle”.

La incorrección numérica de los blancos se debía a su notoria *wanderlust* (Cook 1990: 41). Tanto Vázquez (1948: §1226) como Cobo (1956b, II: 306) aumentaban a sus vecinos con “los entrantes y salientes”. La transitoriedad caracterizaba al puerto del Callao, un componente virtual de Lima, a la cual estaba sujeto (Concejo Provincial de Lima 1935-64, XXIII: 186 y sigts., 241). Vázquez (1948: §1290) le asignaba “700 vezinos españoles sin gran número de gente que de ordinario acude a él”. Cobo (1956b, II: 358) duplicaba sus mil vecinos del Callao sumando los hombres en la paga real, y añadía “quinientos indios” con “más de dos mil negros”.

La traza triangular de Lima, de hasta veinticinco manzanas que corrían de este a oeste, y catorce hacia al sur desde el río Rímac, se ha conservado bastante bien. Cada manzana medía 125 metros junto a calles de once metros de ancho (Cobo

1956b, II: 302, 306; Vázquez 1948: §1227; Tizón y Bueno 1935, I: 401). Sin embargo, en las afueras había “cuadras desiguales y algunas calles torcidas sin salida”, con “ranchos viles de indios y gente de servicio” (Cobo 1956b, II: 306). Más allá surgía “la inmensidad de arboledas” e “infinitas huertas” (Salinas 1957: 109, 113).

Cobo (1956b, II: 305 y sigt., 353, 358) contó cuatro mil casas en la ciudad, con seiscientas en el barrio de San Lázaro, cruzando el río, doscientas en el Cercado indio, y ochocientas más en el Callao. “Muchas de las casas son bajas y sencillas por amor [sic.-Ed.] a los temblores, el edificio generalmente de adobes” y, si bien las de altos y bajos lucían “vistosos balcones y ventanas” (Salinas 1957: 109) con “su portada vistosa”, escondían sus riquezas adentro de sus “grandes patios” (Cobo 1956b, II: 307). Pero había poca privacidad dentro de ellas debido a las habitaciones interconectadas (Mannarelli 1993: 93 y sigt., 114). Tres familias compartían a menudo este espacio (Cobo 1956b, II: 307 y sigt.). Los bajos podían subarrendarse a talleres. De muchas casas se hicieron callejones de cuartos, con familias enteras en una habitación (Durán Montero 1992: 187), incorporando la vida privada “al dominio público” (Osorio 1999a: 199).

Circundando la plaza central, a dos y tres cuadras, cinco macizos monasterios dominaban el horizonte. Cada uno ocupaba por lo menos una manzana y albergaba de 130 a 250 frailes. En total, 1,120 monjes vivían en catorce casas (Vázquez 1948: §§1244-59; Cobo 1956b, II: 417-28; Salinas 1957: 208, 217, 225, 229, 243). En 1637, los seis conventos de Lima alojaban 1,074 monjas y 1,145 sirvientes (Lavallé 1982, I: 28). La Encarnación, hacia el borde sur de la ciudad, albergaba más de setecientas monjas y esclavas; la Concepción y Santa Clara, quinientas cada uno (Cobo 1956b, II: 429, 431, 433; Salinas 1957: 197 y sigt.; Vázquez 1948: §§1260, 1262, 1265). Los sirvientes de ambos sexos eran mayormente castas, las monjas y frailes todos blancos.

Españoles

Aunque demasiado numerosos para ser parte de la elite —muchos eran de veras proletarios—, los españoles de Lima conformaban el grupo dominante. Eran la “norma”, cuya raza no necesitaba ser designada. Así, los documentos notariales únicamente especifican las demás castas. Al afirmar Salinas que “no hay en esta ciudad y reynos del Piru muger alguna que hile”, se refería desde luego a las blancas (1957: 250, compárese con 255). Blancos también eran los residentes cuyos apodos Suardo conserva: Pío Quinto, el Niño Sabio, Empedradora, Cristovalote, el Cruel, Capotillo, Matacajas, Frasquillo, el Africano, Juana la Gorda (1936, I: 16, 27, 71, 125, 181, 198, 296; II: 20, 24, 75 y sigt.), así como Bogoviche, el temible criminal demente (I: 33 y sigt., 90-94).² Suardo (1936, II: 16, 43) únicamente llama “blancos” a los españoles en dos ocasiones, y sólo en yuxtaposición a “negros”. Sólo dos veces registra españoles públicamente azotados: el uno por huir de la leva a Chile, el otro por sodomizar a un negro (1936, II: 15, 102). El reo fue ade-

2 Los africanos deben haber sido tan africanos como los veteranos de Flandes eran “flamencos”. Bogoviche recuerda a Bezequiche, al oeste de África (Andrada, 1990: 51, nota 2) pero —al igual que los demás blancos— su verdadero nombre (“Niculas Vicente”) aparece sin calificativo racial.

más enviado a las galeras, lo cual rara vez se hacía con los españoles “por la reputación y autoridad que es bien que tengan”. Así lo reiteró el virrey (AGIL: 42, GG 8, 31 de octubre, 1629; 43, GH, 2 de febrero de 1630; 45, Gb 33, 28 de marzo de 1634; 48, Gb 33, 9 de mayo de 1637).

La competencia entre españoles enfrentaba a la gran mayoría de criollos (Salinas 1957: 169; A Villena: fol. 388v) con los inmigrados. Los criollos se sentían agraviados por los intrusos, ya fuese como busca-cargos o como busca-fortunas. Salinas (1957: 246, 161) lo expresó con sorna limeña:

“En llegando a esta Ciudad de Reyes todos se visten de seda, decien den de ... Archigodos, van a Palacio, pretenden rentas y oficios.” [Además,] “conozco muchos que auiendo comenzado con diez y doze pesos de trato en vna petaquilla debaxo de los ombros por las calles rotos, pobres y afamados en ocho y doze años an adquirido ochenta mil y cien mil pesos y otros ... quatrocientos mil ducados”.

Sin embargo, a diferencia de hoy, el término “chapelón” no marcaba al peninsular sino tan sólo al recién llegado (Vázquez 1948: §§144, 456, 726; Suardo 1936, II: 161). Al novato se le ridiculizaba, hasta compararlo con los bozales.³ Pero los peninsulares “añejos” se enorgullecían de su urbe adoptiva y compartían su “nobleza” (Carvajal y Robles 1950: silva 12, versos 36 y sigts.; 15, 47-56). Cinco llegaron a ser regidores, tres a ser incluidos entre la elite de 149 “caualleros y hijos de algo” (Caualleros; Bronner 1977: 646; 1978: 22).

Los españoles criollos veían en la Iglesia una fuente principal de empleo, ya que sucesivos concilios habían excluido convenientemente a las restantes razas de la ordenación sacerdotal (Nieto Vélez 1981: 11, 460 y sigt., 477). En 1630, todos los catedráticos de la universidad eran clérigos o abogados criollos. Sus egresados criollos ocupaban seis de diez canónjías y cuatro de seis prebendas en el cabildo catedralicio. También ocupaban varios puestos como obispos y oidores de la audiencia. Ese mismo año, don Fernando Arias Ugarte, nativo de Bogotá, pasó a ser arzobispo de Lima, culminando una carrera de varios obispados y servicios previos como oidor en la Audiencia de Lima (Salinas 1957: 169-80, 188 y sigt., 195). Pero la Iglesia no podía ocupar a todos: “En esta ciudad ay más de 300 clérigos vagantes”, informaba el arzobispo Arias en 1634 (Egaña 1966: 291).

Conventos, cofradías, castas

Los conventos e iglesias constituían el eje de la vida socioeconómica limeña. Otorgaban préstamos a bajo interés, de preferencia a terratenientes, quienes consideraban sus legados y las dotes de sus hijas a los conventos como “equivalentes a depósitos en un banco moderno” (Hamnett 1973: 114-19, 127, 130; Suárez 1993a: 261; 1993b: 171 y sigt.). Y por lo general fundaban capellanías dentro de Lima y el Callao (Burga 1989: 34-37).

3 AGN/C 75 Cuaderno 285, fol. 837, testimonio del 28 de marzo, 1623: “Arancibia es un mozo de burla ... Era como negro bozal que auia tres meses que ... auia benido de España y Bizcaya”. Vázquez (1948: § 1757): “burlas a los Chapeltones o bisoños”.

Más aún, los conventos, así como las iglesias, patrocinaban y albergaban cofradías. Estas omnipresentes hermandades religiosas acumulaban activos y brindaban respaldo y status a sus miembros. Unían a castas, artesanos y paisanos. Éstos, de Extremadura, Burgos y el país vasco, tenían cada uno la suya (Celestino 1992: 168-71, 188 y sigt.). Los blancos pertenecían a veinticinco cofradías, los negros y mulatos a diecinueve, los indios a trece, con cinco más de los vecinos pueblos “que salen en las procesiones”. Cobo (1956b, II: 455 y sigt.) señaló esto, enumerando las cofradías por el nombre de su santo y su afiliación parroquial o conventual. Según Vázquez (1948: §§1426, 1248), dos cofradías, la del Rosario en el convento dominico y la de la Concepción en el franciscano, dotaban anualmente a un total de diecisiete o dieciocho huérfanas. Según Cobo ambas cofradías eran españolas, y seguramente también lo fueron las novias.

“Los Sastres Españoles”, anotaba Salinas (1957: 255), “tienen cincuenta tiendas como consta de las juntas de su Cofradía”. Fue fundada en la capilla de la Concepción del convento franciscano mayor. Allí los sastres maestros elegían anualmente a los funcionarios del gremio, los cuales reglamentaban las tiendas, tomaban examen a los candidatos y ayudaban a los miembros menesterosos con préstamos y entierros. Sus ordenanzas de 1636 enlazan “gremio” con “cofradía” y “hermandad”. Los plateros y los tiradores de oro vincularon sus gremios a la Hermandad de San Eloy en 1633 y 1640, respectivamente (F. y G. Quiroz Chueca 1986: 7 y sigts., 149 y sigt., 161 y sigt.). En 1630 ponían los toques finales al coro de su capilla en San Agustín (Cobo 1956b, II: 421), y en 1633 enterraron allí a Antonio Ruiz Barragán, colega y “notable benefactor” (Suardo 1936, I: 282).

Los gremios (que excluían a las mujeres: Charney 1998: 388) estaban, pues, ligados a las cofradías, pero éstas no tenían que ser gremios. En el Callao, Suardo (1936, II: 67, 142) menciona “la cofradía de los soldados de aquel presidio”, además de “los gremios de toda la gente del mar”. También señala (1936, I: 101; II: 148) la preeminencia de un entierro en la capilla de la cofradía catedralicia de la Santa Veracruz, y la participación de “sesenta de las señoras más principales de esta Corte” en la Cofradía del Ángel de la Guarda, fundada donde los mercedarios. La Cofradía del Santísimo Sacramento de la catedral, que Cobo (1956b, II: 45) enumera en primer lugar y Vázquez (1948: §1238 y sigts.) alaba, simbolizaba una cúspide social. A sus festividades asistían el virrey, la audiencia, “la nobleza de esta ciudad” y —como concesión a la solidaridad social— la cofradía de los esclavos. Para no ser superados, desfilaban “todos los mercaderes del comercio” de la Cofradía de la Piedad “y cada uno llebó por delante sus negros con achas encendidas” (Suardo 1936, II: 166). Por “piedad” léase “caridad”, hermandad ligada a los mercedarios que reunía a los comerciantes aún antes de que tuvieran gremio. La misma mantenía el hospital de San Cosme o de la “Caridad” para mujeres, educaba a niñas indigentes, subsidiaba a “los pobres vergonzantes en sus casas —a todos los pobres españoles, indios, negros, y mulatos de ambas cárceles”, y hasta enterraba a los ejecutados (Rodríguez Vicente 1960: 102-106; Vázquez 1948: §§1268-71; Cobo 1956b, II: 455; Suardo 1936, I: 40; II: 122, 174, 191).

La conciencia de clase guiaba a los artilleros de la Hermandad de Santa Bárbara. En su acuerdo ante notario del 20 de mayo de 1632, sus 28 fundadores excluyeron a capitanes, contadores o veedores:

“No han de poder ser mayordomos, ni tener voto que por ser superiores se llebaran tras sí los demas hermanos”.

De ser ascendido a uno de estos rangos, el miembro debía renunciar de inmediato,

“para que el mayordomo y demás personas que tubieren oficios en esta dicha hermandad sean personas llanas e yguales a los demás hermanos y que por temor ni respeto de personas dexen de tener efeto los buenos yntentos de los demás”.

Los miembros solteros pagaban un patacón al año y un real cada semana, los casados el doble. A cambio se aseguraban el entierro en una cripta de Santo Domingo. “Hermandad” y “cofradía” aparecen en el documento indistintamente, y la ausencia de etiquetas raciales implica que los hombres eran blancos (AGN/P, Pedro de Carranza, 1628/32: 667-75v).

Otras razas optaron por afiliaciones múltiples. Un zapatero indio se unió a cuatro cofradías, y una liberta de tres cuartos de morena entró a ocho de ellas (Celestino 1992: 168, 187; Harth-Terré 1973: 144 y sigt.; Mannarelli 1993: 247). Los afiliados se aseguraban así un entierro decente. Asimismo afirmaban su identidad y su posición social dentro de su casta. Al igual que los blancos acaudalados, a quienes excluían a veces, sus limosnas y legados constituían una inversión para obtener préstamos y conservar su propiedad (Charney 1998: 388 y sigt., 398 y sigt., 401-405).

Razas y oficios se entrelazan en la relación de Suardo sobre las festividades cuando el nacimiento del infante Baltasar. Desde noviembre de 1630 y hasta mediados de febrero de 1631, los limeños se recrearon con corridas, cohetes, carros, comedias y comidas a cuenta de los pasteleros, pulperos, asentistas de la carne, mercaderes, sombrereros, sastres, herreros, plateros y carpinteros, como también de los morenos, mulatos y *la universidad*. Suardo (1936, I: 113-44) llama gremio a los mercaderes, pero no así a los “mercachifles de los caxones”. Menciona a un sastre mestizo, a un negro que desafió “a todos los de su color y naciones”, pero omite a los indios, salvo que su fiesta para el virrey en la Magdalena también haya sido en honor del príncipe recién nacido. Todas las demás festividades tuvieron lugar en la plaza principal.

Un medio multirracial hispano

La vida cotidiana de Lima estaba asimismo centrada en la plaza. Allí, personas de toda casta, posición y sexo se entremezclaban en un tráfico íntimo e intenso. Dos hileras de toldos junto a la catedral daban sombra a mujeres indias, negras y de castas que ofrecían frutas, viandas y vegetales. El pan recién horneado se vendía a diario todo el año, las bebidas frescas en el verano. Negras y mulatas echaban chicha de sus jarras o botellas, y los negros aloja fría en cantimploras empacadas con “nieve” (hielo). Los arrieros traían fruta seca de la sierra. “Hombres españoles” laboraban como mercachifles y vendían higos, pasas y almendras, y los indios “mil menudencias” en sus “tenderijos”. Los notarios embutían las arquerías del cabildo. Junto a ellos, los almonederos vendían ropa vieja y artículos de hogar. Tiendas de sombrereros, sederos y demás artesanos colmaban el lado sur. Al norte, “por toda

la acera del palacio [virreinal] corre una hilera de cajones o tiendas de madera, arriadas a las paredes, de mercaderes de corto caudal". En medio de este "hormiguero", "passan en carroças las mugeres y mucha gente á pie de lo noble y principal de la Ciudad" (Salinas 1957: 158, 253 y sigt.; Cobo 1956b, II: 309 y sigt).

Este arco iris humano exhibía cierta unidad cultural. Los "hombres y mugeres" que el día de San Juan asistían al campo de los Amancaes "con meriendas e instrumentos de música" (Suardo 1936, I: 167), incluían "a la gente común y a la mecánica" (Salinas 1957: 111), y a "negros, zambos y mulatos" (Busto Duthurburu 1992: 299). "Todo el pueblo", "todo género de gente" y "gente de todos estados" se atropellaba para salir en las procesiones, ganar bendiciones e indulgencias, sepultar algún 'santo' o vitorear las ruedas de fuego (Suardo 1936, I: 83, 132, 158, 161, 168, 175, 218). Adoraban *un* Dios, acataban *un* rey, hablaban *un* idioma. Eran "hispanos".

"Indios españoles"

Esta hispanidad podría cuestionarse en el caso de indios y negros. Censados en 1613, los dispersos indios urbanos, los de fuera del Cercado, eran en su mayoría varones solteros: sastres, zapateros, jornaleros, sirvientes. Muchos fueron traídos aún niños, o llegaron, hispanizados ya, de la cercana costa y la sierra norte. Algunos habían residido años en Lima, o nacido en ella, adquiriendo casas y esclavos (Charney 1996: 9 y sigts., 1988: 5-33; Cook 1976: 38-42; Contreras 1968). Ninguno era idólatra a la Griffiths (1996) o Mills (1994b). Y los ejemplos de curanderas y brujas encontrados por Alejandra Osorio (1999a y b) definitivamente parecen europeos.

Cerca de 1615, Felipe Guamán Poma (1980a, III: 1128/1138) deploraba las costumbres hispanas de sus compatriotas indios de Lima y la liviandad de sus mujeres. Quince años más tarde, y con el Cercado en mente, Cobo (1956b, II: 353) alababa lo hispano del lenguaje, vestimenta y casas de los indios. El sesgo de ambos observadores tenía una base real. Aunque supervisado por los jesuitas, el Cercado conservaba su cabildo autónomo. Los hijos de sus nobles tenían su propio colegio, en tanto que los plebeyos enviaban a sus hijos a trabajar en casas de españoles como aprendices o criadas. Los recién llegados de las provincias engrosaban esta población y eran raros los casos de padrinos españoles, lo cual conservaba a la "comunidad" de ochocientas "almas de confesión" (adultos y adolescentes) hispanizadas (Charney 1996: 15 y sigt.; 1991: 299 y sigt.; Lowry 1988: 22-26; Harth-Terré 1973: 39 y sigts.; Suardo 1936, I: 17, 89, 174, 234, 283; II: 37, 89, 135, 172, 187). En el resto de Lima, la dispersión conducía al mestizaje en familias inestables. La cuenta de 1,426 indios en 1636 anunciaba una caída de casi dos mil desde 1614, de una duodécima a una vigésima parte de la población (Cook en Contreras 1968: VI-VII; Bronner 1979: 109, 115).

Negros hispanos

Los bozales conformaban una mayoría dentro de la mayoría negra. Si bien pocos hablaban castellano, usualmente trabajaban afuera en granjas, y más de la mi-

tad había vivido ya entre iberos (Bowser 1974: 72-79, 88, 93). Además, provenían de varias y antagónicas tribus. Pedro de León Portocarrero lo anotó agudamente ya hacia 1615: "Todos son enemigos unos de los otros lo que más asegura que no se alcen" (Lewin, ed., 1958: 40). Los bozales proveían el grueso de cimarrones y de asesinos de hacendados y mayordomos (Suardo 1936, I: 246, 250, 287; II: 109). Su captura le tocaba al provincial de la Santa Hermandad (Bowser 1974: 199 y sigt.), quien traía cada tanto sus cabezas o mandaba a saetearlos (Suardo 1936, I: 198, 206, 250; II: 24, 49, 88).

Dentro de Lima, el africanismo del campo se desvanecía. El barrio negro de Malambo surgió cerca de los barracones de cuarentena de San Lázaro. Pero había esclavos negros por toda la ciudad y circulaban libremente (Vila Vilar 1977: 154; Tardieu 1987: 294; Bowser 1974: 67, 107 y sigts., 333; del Busto Duthurburu 1992: 58 y sigt.). Más de una décima parte de ellos eran criollos. Sus cofradías estaban desgarradas por los conflictos: entre bozales y criollos, entre esclavos y libertos, entre la tropa de hermanos y los oficiales ladrones. Pero todos se peleaban *en español*. Los jesuitas consideraron catequizarlos en "el idioma de Angola" pero, frente al multilingüismo africano, abandonaron la idea, por lo menos en la ciudad (Tardieu 1993, I: 600-10; 1989: 322 y sigts).⁴

Los esclavos trabajaban en los astilleros del Callao como artesanos y armadores, marineros y tronquistas. Guardias esclavos perseguían a los cimarrones, en tanto que lacayos esclavos armados engrosaban la vanidad de sus amos (y los temores de los blancos). Las esclavas lavaban ropa, cocinaban, amamantaban (Bowser 1974: 78, 96, 100 y sigt., 126-32, 135, 196, 300, 333, 408 y sigt.; Tardieu 1987: 306 y sigt.): "Dan sus pechos a todos", creando lazos de ternura, diría Chinchón (AGIL 47, Gb 16 de octubre de 1636), y un gusto criollo por las negras, según León Portocarrero (Lewin, ed., 1958: 39). En realidad, la mulata encarnaba el ideal amoroso. Los hombres peleaban y mataban por ellas, que a su vez eran capaces de mutilar a una rival blanca (Suardo 1936, I: 114, 154; II: 91, 155).

Los esclavos respondían a lo desolador de sus vidas rebelándose o adaptándose. Ambos caminos llevaban a la asimilación. El fugado regresaba a menudo, y los fugitivos persistentes sobrevivían sólo mediante el trueque con sus antiguos amos o compañeros (Bowser 1974: 271, 330; Tardieu 1987: 297). Los esclavos adquirían propiedades e incluso compraban su libertad (Lohmann Villena 1987: 72-75, 85-88). La manumisión favorecía a las mujeres urbanas y las criaturas mulatas. Era a menudo parcial, condicional y contenciosa. "Para 1650, aproximadamente el 10% de la población de color del Perú era libre" (Bowser 1974: 274-78, 290-95, 298, 330 y sigts.) Los negros hispanizados compartían hogares con indios hispanizados y criaban hijos mezclados (Harth-Terré 1973: 132 y sigt., 144 y sigt.). Estos últimos, los *zambaigos* afro-indios, tenían fama de ser "los peores y más bajos" (Bowser 1974: 286).

A ojos de las demás razas, los negros y mulatos urbanos sobresalían como criminales. Guamán Poma los veía robando para pagar a indias ramerías o (las criollas)

4 Un devocionario en lengua de Angola fue impreso en Lima en 1629 (Vargas Ugarte 1953: 123, ítem 207).

para mantener amantes blancos (1980a, II: 709/723). El notario Diego Pérez Gallejo (1945: 304) conocía “negros y mulatos horros o libres que sólo tienen por oficio hurtar”. Suardo menciona negros azotados y enviados a galeras por poseer chafarotes (1936, I: 61), negros que encabezaban fugas de la cárcel (II: 17, 40, 109), ladrones negros ahorcados (II: 152 y sigt., 178), y una cocinera negra que envenenó a su joven ama (II: 57). La horca acomodaba a todas las razas en conjunto (I: 246; II: 17 y sigt., 23, 109), pero en las riñas eran los negros quienes quedaban acuchillados (II: 10 y sigt., 14, 65).

“La actividad criminal probablemente no era más común entre los afroperuanos que entre los españoles de clase baja”, afirma Bowser (1974: 330). Es decir lo menos. Suardo consigna más de una docena de cuchilladas mortíferas o desfiguradoras por parte de blancos (1936, I: 18, 46, 80, 154, 160, 162, 193, 210, 295; II: 24 y sigt., 34, 155), además de un homicidio perpetrado por un sacerdote y otro en la catedral (I: 197; II: 186). Ningún rótulo racial se atribuye a los ladrones, asesinos y chulos de Suardo, burlonamente llamados *soldados* (1936, I: 114, 154, 160; II: 34, 102; Lewin, ed., 1958: 69), ni tampoco al personal naval que el virrey pensaba capaz de invadir Potosí si se les daba de baja sin pago (AGIL 42, Gr 65 del 24 de mayo de 1629: fol. 8v). En septiembre de 1629, el virrey decretó que “toda la gente vagabunda y ociosa que se halla en esta Corte” fuera encarcelada y enviada a Chile como “voluntarios” en la guerra araucana. “Y aunque muchos se han salido a toda prisa se han cogido algunos y entre ellos uno que llaman ‘*el niño sabio*’ grande taur” (Suardo 1936, I: 27). Seguramente todos estos “soldados”, marineros y fulleros eran blancos. Pero el bajo mundo, donde los negros a menudo encabezaban los brotes carcelarios, parecería haber sido el segmento más armonioso de una sociedad racista.

Discriminación gremial y conventual

Los gremios eran en su mayoría blancos y exclusivos. Salinas registra muchísimos artesanos, todos blancos salvo por los zapateros y sastres. Cincuenta maestros sastres españoles se enfrentaban a más de un centenar de castas, y veinticuatro tiendas de zapateros españoles competían con 6 de mestizos y más de cuarenta de negros y mulatos, “con gran número de indios que se inclinan siempre a sastres y a zapateros” (Salinas 1957: 255 y sigt.). Ambos gremios proscribieron a los esclavos, los zapateros en 1562 y los sastres en 1636 (F. y G. Quiroz Chueca 1986: 67, 11). Dado que ningún esclavo podía poner tienda sin el respaldo de su amo, los artesanos españoles estaban de hecho luchando en contra de los inversionistas hispanos.

Pero sí tenían la raza en mente. En 1613 los prensadores de seda, y en 1616 los tintoreros, excluyeron a los libertos negros y (los segundos) a los mulatos. En dicho año los silleros prohibieron la venta de sus piezas por personas de otras razas. En 1634 los herreros y cerrajeros dispusieron “que ningún mulato, negro ni sanbaygo, horro ni esclavo, pueda ser admitido [porque] hacen llaves falsas”. Un oidor rechazó esta regla “porque no son ministerios de honor. Ni tampoco los esclavos se han de excluir. Limitarles a estas gentes las ocupaciones es obligarles a ser bagamundos”. Los oficios “nobles” eran más rígidos aún. En 1633 los plateros insistieron en que cada cofrade fuera “hijo o nieto de vecino”. ¡No había necesidad

de mencionar su raza! Y en 1640 los 'tiradores de oro' rechazaron a cualquier "extranjero a los reinos de España" (F. y G. Quiroz Chueca 1986: 28, 61 y sigts., 99 y sigts., 113-16, 151, 162).

Con todo, la necesidad vencía a los prejuicios. Surgió una zona gris en que se compartían ganancias entre maestros españoles y esclavos expertos, los que estaban en inmejorable posición para comprar su libertad (Bowser 1974: 329). Incluso la "noble" orfebrería fue confiada a esclavos con permiso del cabildo (F. Quiroz 1995: 37, 64; Concejo Provincial de Lima 1935-64, XXIII: 120, 151 y sigt., 244 y sigt., 247 y sigt., 261-64). "En 1625 Francisco Bañol, negro liberto, se presentaba a sí mismo en un documento legal como un 'maestro herrero' y abrió tienda sin interferencia oficial" (Bowser 1974: 132). Suardo menciona un platero mulato y un arraez mulato (1936, II: 23, 75 y sigt.). Y en 1639 un ebanistero mulato libre fue contratado para fabricar el coro de la catedral (Bowser 1974: 131).

Los mulatos ocupaban una posición sumamente ambigua, siendo españoles en su estilo de vida a la vez que fenotípicamente "africanos". "Eran los racialmente mixtos los que ascendían en la sociedad española" (Bowser 1974: 321). Indudablemente algunos lo lograban inmiscuyéndose entre los españoles, otros por el empuje de su pericia. Ambos caminos se topaban con obstáculos. En su juicio de residencia el virrey Chinchón fue acusado, entre otras cosas, de haber aceptado al mulato Josephe Núñez de Prado como procurador de la audiencia, contra la oposición de sus colegas blancos. El virrey fue exculpado (AGIE 1189, Sentencia del 4 de julio de 1643). ¿Qué sucedió con Núñez?

Martín de Porres, el más célebre mulato de Lima, realizaba curas milagrosas como boticario de los dominicos. "Dominaba a su ambiente" pero jamás ascendió de donado (Busto Duthurburu 1992: 65 y sigts., 108, 119-22; Iwasaki Cauti 1994: 166-75). Falleció en 1639 y los testimonios para su beatificación comenzaron en 1660 (Cussen 1996: 281). Pero tuvo que esperar tres siglos para ser beatificado y canonizado.

Los esclavos de los conventos eran negros, en tanto que la "típica donada era pobre, analfabeta, casi sin excepción de las clases de sangre mixta, y condenada a una vida penosa" (Martín 1983: 185 y sigt.). Mientras que en la Europa medieval algunos donados alcanzaron los más altos cargos eclesiásticos (Boswell 1989: 296-309), en la Lima barroca las "sirvientas de color" *aspiraban* a ser donadas, un objetivo apenas realizable antes de 1700 (Lavallé 1982, I: 39).

Sinos y credos de mercaderes

Los comerciantes provenían en su mayoría de España. Ascendían de viajeros o cajeros a cargadores de ultramar. En 1613 consiguieron su consulado (Rodríguez Vicente 1960: 35) y gracias a un macizo contrabando quebraron el monopolio de Sevilla hacia 1627. Pero tuvieron que enfrentar alzas de impuestos, préstamos forzados y abiertas confiscaciones (Suárez 1993c: 489-97; 1995: 15-44, 57, 60, 77-81, 89-99).

Los comerciantes exitosos consolidaban sus fortunas mediante alianzas con funcionarios. En el México contemporáneo, más del tercio de las hijas de mercaderes del consulado se casaban con burócratas, y más del tercio de sus hijos obtenía

algún cargo (calculado en base a Hobermann 1991: 233). En Lima, el proceso creó camarillas con odores. Francisco Gutiérrez Coca, un activo mercader del gremio, nombrado uno de los 149 “caualleros y hijos de algo” (Caualleros; Rodríguez Vicente 1960: 383, 386, 407), fue cuñado del oidor Alonso Pérez de Salazar. Así protegido, hacía alarde de mujeriego en tanto que Salazar se valía de él para contrabandear esclavos y plata (AGIL 162, don Juan de Sandoual y Sotomayor al rey, 26 de mayo, 1635). Una queja anónima describe al oidor Gabriel de Gómez de Sanabria como un amante “incontinentísimo” que protegía a un sobrino asesino y a Gerónimo López de Sauedra, el deshonesto depositario general de la ciudad. Sanabria estaba vinculado al clan del tesorero Pedro de Jarava en Lima, mientras que en Madrid “lo cubría” su cuñado Rodrigo de Aguiar y Acuña, recién jubilado del Consejo de Indias (AGIL 162, 12 de abril de 1636).

Los traficantes comunes no tenían tal suerte. Estos “mercaderes de la calle” (Suardo 1936, I: 271; II: 128) sencillamente sobran. Veinte de ellos tenían almacenes en la “Calle de los Mercaderes”, más de doscientos “tiendas y caxones públicos donde se tragan todos los años de cinco a seys millones de ropa de Castilla y un millón más de ropa de México y la China” (Salinas 1957: 255). La gran vertiente anual del comercio era la partida de la armadilla en mayo o junio, tiempo de “muy grande bullicio y tráfigo”, de “plazos y pagos” (Cobo 1956b, II: 320) y desde luego de quiebras. Más de treinta sacudieron “la calle” en las tres décadas hasta 1639, dos de ellas catastróficas. En abril de 1630 Pedro Rodríguez de Mendoza cayó con una deuda de 470,000 pesos, mientras que en mayo de 1635 Juan de la Cueva se declaró insolvente por más de un millón, o sea la mitad de las rentas reales peruanas en dicho año (Rodríguez Vicente 1956: 709, 715; Suardo, 1936, I: 32, 65, 67, 80 y sigt., 235, 251, 271, 294; II: 24, 43, 80, 88, 119, 121, 124, 127).

Nacido en Sevilla, Cueva fue aprendiz de su hermano mayor, a su vez agente de mercaderes corsos. Desde 1608 viajó a las ferias de Portobelo. En 1615, cuando tenía unos 35 años, se estableció en Lima, abrió su propia tienda en la plaza (y no tan sólo en “la calle”), y a poco triunfaba con su banco público. “Mantenía conversaciones privadas con el virrey ... [y] tenía *casas principales* en el centro de la ciudad, criados, esclavos, carrozas y un lugar [de túmulo] ... en la Catedral. Era hermano del Hospital de la Caridad y mayordomo del Hospital del Espíritu Santo... [S]e esposó con una mujer de familia noble” (Suarez 1995: 46 y sigts., 51-56) Al final los jueces le mandaron construir “una xaula en un calabozo de la carzel” (Suardo 1936, II: 135).

Pedro Rodríguez de Mendoza quebró unas semanas antes de que el otro banco limeño suspendiera sus operaciones. El capitán Bernardo de Villegas había “restaurado” el hospital de Santa Ana (el de los indios), dado 180,000 pesos de dote para un yerno del hábito de Santiago y agasajado al virrey en su huerta. Cuando acaparó el mercado de la brea, el virrey no sólo le dio su casa por cárcel, clara señal de status, sino que lo salvó de cualquier confiscación. Un hermano del quebrado Rodríguez buscó asesinar a Villegas, pero Gregorio, el sicario mulato, se demoró y fue a su vez apuñalado y dejado por muerto (Suardo 1936, I: 41, 63, 77, 80, 281, 295 y sigts.).

Para algunos limeños adoptivos había calamidades adicionales. “A la una del día (del 11 de agosto de 1635) intervinieron los cavalleros más calificados desta

corte” para prender a dieciséis personas por orden de la Inquisición. Hasta julio de 1636 se detuvo a más de sesenta, en su mayoría tenderos portugueses (Suardo 1936, II: 91 y sigt., 106, 108 y sigts., 113 y sigt., 119 y sigt., 127 y sigts., 131 [diez fueron eventualmente liberados: II: 160, 176, 179, 183, 190, 198]). Todos fueron acusados de practicar ritos judíos, no obstante haber sido bautizados. En el auto de fe de 1639, doce fueron ajusticiados y 44 sufrieron penas menores. Fernando de Montesinos, testigo del evento, consignó las ocupaciones de los 49 hombres (una madre y su hija fueron las únicas mujeres). Cuarenta y cuatro se relacionaban con el comercio: 26 mercaderes, de los que diez también viajaban y uno estaba quebrado; nueve tenderos, tres agentes viajeros, tres mercachifles, dos “corredores zánganos” y un “caxero”. Quedaban tres cirujanos (¿barberos?), un “lapidario” (¿picapedrero?) y un sedero (quien también hacía de “sacristán de la congregación de los mancebos”). Además, uno de los mercachifles trabajaba como chacarero, cerero y confitero (Montesinos 1640: 131-43v). La impresión de presas de poca monta la confirman los embargos: sólo seis sumaban más de 50,000 pesos de a ocho (Quiroz Norris 1985: 414 y sigt., 435-56), y el total ni siquiera llegaba al dos por ciento de las rentas inquisitoriales en 1631-42 (Birckel 1970: 348).

El Cresco del grupo era Manuel Bautista Pérez, el principal tratante de esclavos de Lima, cogido en la primera redada. Hasta entonces su carrera semejava la de su amigo Juan de la Cueva. Nacido y educado en Portugal, Pérez ascendió de viajero en la ruta Guinea-Caribe a importador en Lima (AHNI 1647-13: fols. 246-49). Vivía lujosamente, era veinticuatro del Hospital de San Andrés, se confesaba diariamente con los jesuitas y donaba liberalmente a la Iglesia (Bowser 1974: 58 y sigts., 71; García de Proodian 1966: 183 y sigts., 388). Sabios clérigos frecuentaban su casa. Reunió más de cien pinturas y más de ciento cincuenta libros, mayormente sobre historia portuguesa, teología cristiana y literatura antigua y moderna. Sus cartas nada muestran de “judaizante”, un cargo que negó bajo tortura y hasta su misma ejecución (Guibovich Pérez 1990: 136-44; Medina 1956, II: 93; Reparaz 1976: 105-109). Nathan Wachtel (2001: 153 y sigt.) ha releído su juicio y reexaminado su colección de obras cristológicas. Su conclusión es que “[e]l criptojudasmo de Manuel Bautista Pérez, si fue tal, parecería más bien fundarse en el culto de la memoria que en una fe auténticamente religiosa, prefigurando en cierto modo una conciencia judía casi-secular”. Los motivos de sus verdugos han sido diversamente achacados a la codicia de los inquisidores, la rivalidad del Consulado o la reacción xenofóbica a un “imperdonable éxito económico” (respectivamente, Quiroz Norris 1985 y Millar Corbacho 1983; Cross 1978: 162 y sigts., y Ramos 1991: 81 y sigts.; y Reparaz 1976: 29 y sigts.).

La estereotipada equivalencia “portugués-mercader-judío” reaparece en una carta del mercedario Diego de Velasco de Tucumán (alrededor de 1620), en la que “ellos” supuestamente abundaban más que otros blancos (BPM 3286, ítem 4), y en la carta de los inquisidores de Lima (1626) que describe cómo “ellos” presumiblemente dominaban la calle de los Mercaderes (Medina 1956, II: 45 y sigt.). En verdad, el portugués promedio era seguramente un cristiano viejo. En Lima “se hallaron cerca de 500” (Lohmann Villena 1964: 95). Había, además, unos “raros” franceses (AGIL 47, Gb 23, 29 de noviembre, 1635), con otras nacionalidades

dispersas. Sólo los italianos siguen apareciendo en nuestro diario de Lima, siempre como “caualleros”. Al fin y al cabo Suardo, su autor, provenía de Bérghamo.⁵

Conclusión

Al igual que Suardo, los europeos no españoles de Lima se habían hispanizado. Los más eran portugueses, apenas “extranjeros” durante la unión ibérica (hasta 1640). Igualmente “españoles” eran los indios urbanos y, en general, los negros de la ciudad. Para todos ellos, la hispanidad era a la vez un requisito para el ascenso social (por limitado que fuese) y un objetivo deseable (como quiera que se le interpretase).

Para los españoles peruanos, la temprana Lima barroca era ya el centro de población, provechos, patronazgo y pulimento. El refrán “Lima es el Perú” parecía real al grupo dominante de la ciudad, tanto en la década de 1630 como en la de 1930. En ambos casos se da fe de lo contrario. Lima era un enclave dentro de la colonia, así como del imperio. Su hispanidad se esforzaba por alcanzar la “globalidad”, pero tan sólo subrayaba su exotismo local. Lima no era el Perú.

¡Pero Madrid tampoco era España! Sin embargo, “con su dominio de la vida económica, Madrid actuaba como un imán poderoso” (Thompson 1995: 156) y pronto sería aclamada por Calderón como “la patria de todos”. Lima se había convertido asimismo en la madre patria de todos los españoles del Perú. Sus regidores pretendían representar a toda la colonia y hasta cierto punto el virrey también jugueteaba con ello (Bronner 1966: 1163 y sigt., 1168 y sigt.). Es lícito decir que la ciudad representaba una precoz autoconciencia criolla peruana, y por ende “un germen de nacionalidad” (Glave 1993: 6). En ese sentido sí era el Perú.

(Traducción de Javier Flores Espinoza)

Fuentes manuscritas y abreviaturas

| | |
|------|---|
| AGIE | Archivo General de Indias (Sevilla), Escribanía |
| AGIL | Archivo General de Indias, Audiencia de Lima |
| | Gb Gobierno |
| | GG Gobierno y Guerra |
| | GH Gobierno y hacienda |
| | Gr Guerra |
| | GS Gobierno secular |
| AGN | Archivo General de la Nación, Lima |
| | C Causas civiles |
| | P Protocolos |
| AHNI | Archivo Histórico Nacional (Madrid), Ramo Inquisición |
| BPM | Biblioteca del Palacio, Madrid |

5 Comunicación personal del Prof. José J. Hernández Palomo.

- BUS-Risco Biblioteca de la Universidad de Sevilla, Colección Risco
 Caualleros Memoria de los caualleros y hijos de algo que ay en Lima.
 BUS-Risco, 330/122, folios 210-12 y 214-16 [dos copias].
 A Villena Chinchón al marqués de Villena, 3 de junio de 1637. BUS –
 Risco, 330/122, folios 377-95v.

Bibliografía

Fuentes impresas

- Andrada Castel Blanco 1990 [1590].
 Calancha 1938.
 Carbajal y Robles 1950.
 Cobo 1956b.
 Concejo Provincial de Lima 1935-64,
 XXIII.
 Contreras 1968.
 Guamán Poma de Ayala 1980a.
 Lewin, ed., 1958 [para su atribución a Pe-
 dro de León Portocarrero véase Loh-
 mann 1970].
 Montesinos 1640.
 Pérez Gallego 1945.
 Salinas y Córdova 1957.
 Suardo 1936.
 Vargas Ugarte 1953.
 Vázquez de Espinosa 1948.
- Fuentes secundarias*
 Bakewell 1984.
 Birckel 1970.
 Boswell 1989.
 Bowser 1974.
 Bronner 1966, 1977, 1978, 1979.
 Burga 1989.
 Busto Duthurburu 1992.
 Celestino 1992.
 Cook 1976, 1990.
 Cross 1978.
 Cussen 1996.
 Charney 1988, 1991, 1996, 1998.
 Domínguez Faura 1988.
 Durán Montero 1992.
 Egaña 1966.
- García de Proodian 1966.
 Glave 1993.
 Griffiths 1996.
 Guibovich Pérez 1990.
 Günther Doering y Lohmann Villena
 1992.
 Hamnett 1973.
 Hardoy y Aranovich 1969.
 Harth-Terré 1973.
 Hobermann 1991.
 Iwasaki Cauti 1994.
 Lavallé 1982.
 Lohmann Villena 1964, 1970, 1987.
 Lowry 1988, 1991.
 Mannarelli 1993.
 Martín 1983.
 Medina 1956 [1887].
 Millar Corbacho 1983.
 Mills 1994b.
 Nieto Vélez 1980.
 Osorio 1999a, 1999b.
 Quiroz Chueca 1995.
 Quiroz Chueca y Quiroz Chueca 1986.
 Quiroz Norris 1985.
 Ramos 1991.
 Reparaz 1976.
 Rodríguez Vicente 1956, 1960.
 Suárez 1993a, 1993b, 1993c, 1995.
 Tardieu 1987, 1989, 1993.
 Thompson 1995.
 Tizón y Bueno 1935.
 Vergara Ormeño 1995.
 Vila Vilar 1977.
 Wachtel 2001.

El cielo cara a cara: Francisco Maldonado de Silva y la Inquisición¹

FRANCISCO MALDONADO DE SILVA es uno de los más famosos mártires de la historia de los judaizantes del Nuevo Mundo. La vocación de mártir es ciertamente rara: entre los centenares de marranos condenados a la hoguera por la Inquisición, muy pocos (aproximadamente una media docena en el continente americano) finalmente aceptaron ser quemados vivos; es decir, morir proclamando su fidelidad a la ley de Moisés. La muerte de Francisco Maldonado de Silva en el auto de fe de 1639, en Lima, tuvo una inmensa repercusión en los medios judíos del Viejo Mundo: su martirio, así como el de Isaac de Castro Tartas (transferido del Brasil) en el auto de fe de Lisboa, en 1646, y el de Tomás Tremiño de Sobremonte en el auto de fe de México, en 1649, fueron glorificados casi de inmediato por Menasseh ben Israël en su célebre libro *Espérance d'Israël*, publicado en 1652 en Amsterdam. Israël incluyó estos acontecimientos trágicos entre las pruebas contemporáneas del pueblo judío y los interpretó como uno de los tantos signos que anunciaban la cercanía de los tiempos mesiánicos.² De este modo, Francisco Maldonado de Silva quedó en la memoria judía como un personaje casi mítico hasta inspirar, a principios de la década de 1990, la bella novela *La Geste du Marrane* de Marcos Aguinis, un vasto fresco magníficamente evocador (pero que desde el punto de vista histórico, a pesar de todo el talento del autor, sólo puede ser clasificado dentro de una corriente falsamente conmovedora y hagiográfica).

La religiosidad marrana, eminentemente compleja y diversa, se extiende entre dos polos; por una parte el de los cristianos sinceros, y por la otra el de los judaizantes fervientes, pasando por una serie de situaciones intermedias y de combinaciones sincréticas. Lo que el campo religioso de los “nuevos cristianos” tiene de espe-

1 Publicado originalmente como “Francisco Maldonado de Silva, ‘le ciel face à face’”, en *Annales HSS* (París), No. 4 (julio-agosto, 1999): 895-914.

2 Véase Israel (1979: 163): “Elie Nazareno se entregó él mismo al fuego en Lima, el 23 de enero de 1639, después de haber pasado catorce años en prisión durante los cuales no comió carne ni quiso manchar su boca; él mismo se practicó la circuncisión en su celda y se denominó a sí mismo Elie Nazareno”.

cífico dentro del mundo ibérico de los siglos XVI y XVII, es precisamente esta tensión vivida entre la educación cristiana y la herencia judía, con las vacilaciones resultantes, las dudas, las oscilaciones, las idas y vueltas, a veces el desprendimiento escéptico; pero también las interferencias, los hibridismos y las dobles sinceridades. Dentro de este contexto, la biografía de Francisco Maldonado de Silva nos sitúa deliberadamente del lado de un compromiso resuelto en la fe judía, a través de todas las particularidades de un itinerario individual, por definición única: más allá de la idiosincrasia del personaje, el análisis de su pensamiento religioso (en la medida en que podemos reconstruirlo) pone al día la recomposición, incluso la re-elaboración, de un conjunto de categorías recibidas en el curso de su formación y que él comparte con sus interlocutores cristianos.

Toda polémica supone un fondo común de referencias culturales, del cual se desprenden diversas posibilidades (en número limitado, sin duda) de construcciones espirituales y de opciones creyentes. El caso sumamente excepcional de Francisco Maldonado de Silva alcanza, por consiguiente, una ejemplaridad de trascendencia general, ilustrando a la vez la singularidad de un destino heroico y de un momento clave de la historia intelectual y religiosa del Occidente moderno.

Desgraciadamente, la documentación con la cual contamos sobre Francisco Maldonado de Silva sigue siendo demasiado parcial: las piezas originales de su proceso no nos han llegado y debemos contentarnos, esencialmente, con la “Relación de causa” —por cierto relativamente extensa, pero a pesar de todo resumida— enviada por los inquisidores de Lima a la Suprema de Madrid (AHN, *Inquisición*, Libro 1031: fols. 119r-26v).³ Esta fuente incluye algunos textos redactados por el mismo Francisco Maldonado, que los inquisidores adjuntaron a su envío a título ilustrativo. Durante los doce años de su cautiverio, Maldonado sostuvo, en efecto, quince debates con los sacerdotes teólogos, quienes intentaron reconvertirlo a la ley de Cristo: para llevar a cabo estos “debates”, los jueces aceptaron darle al prisionero papel y tinta, y sabemos que Maldonado redactó al menos dos cuadernos de cien páginas cada uno. Eso no es todo. La “Relación” también señala los procedimientos ingeniosos que Maldonado utilizaba para confeccionar los cuadernos pegando o armando los pedazos de papel unos a otros; asimismo había logrado fabricar tinta con la ceniza y tallar un hueso de gallina con un clavo para transformarlo en pluma, y lo que escribía de esta manera, precisa el cronista del auto de fe, “parecía de molde”.⁴ Todos estos textos fueron evidentemente quemados al mismo tiempo que su autor (en la hoguera llevaba sus dos libros colgados del cuello).⁵

3 El documento fue publicado por Lucía García de Proodian (1984: 279-325) y Günter Böhm (1984: 279-325). Esta última obra publica también otros documentos provenientes de los archivos chilenos, relativos a Diego Núñez de Silva y a su hijo Francisco Maldonado de Silva. A estas publicaciones nos referiremos más adelante.

4 “Auto de la Fe celebrado en Lima a 23 de enero de 1639...”, en Böhm (1984: 418): “...y con pluma, y tinta que hizo, esta de carbon, aquella de gueso de gallina, cortado con un cuchillo que hizo de un clavo, escriuio letra que parecia de molde”.

5 “Relación”, en Böhm (1984: 292): “... con los libros que manifesto en la audiencia de 12 de noviembre de 1638 al cuello, y oida su sentencia fue relajado a la justicia y braço seglar que le quemó vivo con los dichos libros y murió pertinaz”.

Sin embargo, podemos tener conocimiento de unos fragmentos que los inquisidores adjuntaron a su “Relación” con la observación siguiente: “Entre infinitos quadernos que escribio este Reo, se envia este para que se vea puesto a la claridad la curiosidad de juntar papelitos” (“Relación”, en Böhm 1984: 301). Se trata de un “cuadernito de cinco páginas”, fechado el 2 de noviembre de 1638, de una densidad considerable, y dos cartas en latín dirigidas por Maldonado a “la Sinagoga de Roma” y redactadas hacia 1633. ¿Por qué estas cartas y por qué la Sinagoga de Roma antes que las de Venecia o Amsterdam? ¿Maldonado esperaba que ellas tuvieran, por consiguiente, más oportunidad de llegar a sus destinatarios? Estos breves fragmentos son, hasta donde sabemos, los únicos de carácter filosófico y religioso, junto con aquellos del no menos famoso Luis Carvajal el Mozo, jamás redactados por judaizantes del continente americano que hayan llegado hasta nosotros. En el presente estudio también nos concentramos en estos fragmentos.⁶

* * *

Para empezar, resumamos brevemente los principales episodios de la vida del bachiller Francisco Maldonado de Silva, en libertad y luego en prisión. Nació en 1592 en Tucumán, hijo del médico-cirujano Diego Nuñez de Silva, “cristiano nuevo” judaizante (nacido en Lisboa), y de la “cristiana vieja” Aldonza Maldonado (quien aparentemente ignoraba las prácticas judaizantes de su marido). Francisco no tenía más de 9 años cuando su padre fue arrestado por la Inquisición y transferido a Lima para ser juzgado. Diego Nuñez de Silva fue reconciliado en el auto de fe de 1605 y condenado además a seis años de prisión; esta pena fue conmutada, obligándosele a servir como médico en el hospital del Callao, el puerto de Lima.

Al recordar su infancia y adolescencia, Francisco Maldonado de Silva dijo que en ese entonces era plenamente cristiano: se confesaba, comulgaba y asistía regularmente a misa.⁷ A los 18 años, en 1610, emprendió el largo viaje al Callao, en busca de su padre. Después de haberle encontrado siguió considerándose cristiano durante año y medio. Fue por entonces que leyó el *Scrutinium scripturarum*: un violento panfleto antisemita (redactado a fines del siglo XIV por el anciano rabino Shlomo Halevi, conocido después de su conversión como Pablo de Santa María, obispo de Burgos) que paradójicamente determina su adhesión al judaísmo. Sin embargo, la paradoja no es tan sorprendente: era una práctica marrana común obtener información, conocimientos y temas de meditación en la literatura disponible, entre ellas las obras de polémica antisemita, reinterpretadas en sentido inverso. Entonces, lejos de convencer a Francisco Maldonado, los argumentos del “Burguense” despertaron en él dudas, en particular con respecto al primer mandamiento y el culto a las imágenes. De esta manera se vio impulsado a interrogar a su padre, quien confesó que él únicamente había renunciado en apariencia, por te-

6 Sobre Luis de Carvajal el Mozo, véase *Procesos de Luis Carvajal (El Mozo)* (1935).

7 “Relación”, en Böhm (1984: 285): “Y que hasta edad de 18 años se tuuo por cristiano, y confesaba y comulgaba en los tiempos que manda la iglesia, ... y oía misa, y acudía a los demas actos de cristianos, y guardaba la ley de Jesucristo”.

mor a la muerte, explicándole que, por su parte, “todos sus ascendientes habían sido judíos, y muerto en la lei de Moises” (“Relación...”, en Böhm 1984: 285). Desde ese momento Francisco le pide a su padre que se la enseñe; asimismo comenzó a estudiar el arte de la medicina con él, llevando al mismo tiempo los cursos en la Universidad de San Marcos, donde obtiene los títulos de bachiller y cirujano. Al fallecer Diego Núñez de Silva en 1616, Francisco ya no tenía razón alguna para permanecer en Lima; por el contrario, se alejó tanto como le fue posible de la ciudad donde su padre había vivido en la infame condición de “reconciliado”.

Le encontramos nuevamente en 1619, en la lejana Santiago de Chile, que no era más que una aldea de 250 vecinos españoles. Francisco obtuvo allí el cargo de “cirujano mayor” en el hospital San Juan de Dios. Dentro de ese medio restringido no tardó en contar entre sus pacientes a miembros de la alta sociedad: entre ellos figura Cristóbal de la Cerda, gobernador interino en 1620, en cuya casa había sido criada Isabel de Otañez, con la que Francisco contrajo matrimonio en 1622. Así pues, un matrimonio con una “cristiana vieja”, tal como lo había hecho su padre, aunque él era ya en ese momento un ferviente judaizante: ¿un deseo de integración a la sociedad colonial en esta inestable frontera? Francisco obtuvo cierto bienestar material, como lo atestigua el inventario de sus bienes (después del embargo), entre los cuales se hace especial referencia a la presencia de cuatro esclavos, además de una biblioteca de alrededor de cien volúmenes.⁸

Sus dos hermanas, Felipa e Isabel, fueron a vivir con él; la primera era una “beata” de la Compañía de Jesús, y en cuanto a la segunda, fue acogida con su hija en la casa de Francisco al quedar viuda. La “Relación” nos informa de dos episodios importantes durante los años vividos en Santiago: se trata, en primer lugar, de la circuncisión que Maldonado se practicó a sí mismo; en segundo lugar, el intento de conversión de su hermana Isabel. Ella, horrorizada y desesperada por la confesión de su hermano, no pudo abstenerse de confiárselo a su hermana “beata” y después confesarse. En ese momento su confesor le ordenó informar al comisario de la Inquisición. ¿Pensaba Francisco que sus hermanas terminarían por denunciarlo? Cuando acababa de instalarse en la ciudad aún más lejana de Concepción, en 1627, fue apresado por orden del tribunal de Lima. Después de un largo viaje para su transferencia, fue encarcelado en las mismas celdas donde su padre había estado prisionero veintiséis años antes.

El bachiller Francisco Maldonado de Silva presenta el ejemplo, raro en la historia de los tribunales de la Inquisición, de un acusado que osa desafiar a los jueces desde la primera audiencia (el 23 de julio de 1627), los mismos que quedaron estupefactos al proclamarles su fe judía:

“...y mandándole hacer el juramento ordinario y que pusiese la mano en la cruz de la mesa del tribunal, dudando un poco dixo: Yo soi judio señor, y profeso la lei de Moyses y por ella e de vivir e morir y si he de jurar, jurare por dios vivo que hizo el cielo y la tierra, y es el dios de Hisraael. Y que por aquel juramento de la lei de Moyses juraria de decir verdad. Y dixo llamarse el Bachiller Francisco Maldonado de Silva, ciru-

8 “Inventario y secuestro de los bienes de Francisco Maldonado de Silva...”, Archivo Nacional (Santiago de Chile), Archivos de Fondos Varios, Vol. 268, en Böhm (1984: 225-35).

jano examinado, natural de la ciudad de San Miguel de Tucuman en estos reinos del Piru, de edad de 35 años" ("Relación", en Böhm 1984: 285).

El acusado confesaba todo sin ninguna dificultad, incluso con ostentación, de modo que la tarea de los Inquisidores se reducía a registrar sus declaraciones y tratar de convencerlo de sus errores. Evidentemente, la documentación disponible presenta versiones opuestas en cuanto a los debates teológicos realizados intensamente entre 1627 y 1629, y luego a un ritmo más espaciado: según los inquisidores, todas las explicaciones satisfactorias fueron sometidas a preguntas y objeciones (*dudas*) del acusado, mientras que Maldonado afirma en sus escritos que él propuso "más de dos cientos argumentos" a los cuales los teólogos no pudieron responder. Como el acusado se mantuvo obstinado en su herejía, los inquisidores al término de seis años, en 1633, pronunciaron la inevitable condena a la hoguera. ¿Por qué razón Maldonado permaneció seis años en prisión antes de la ejecución de la sentencia? En 1635 debía comenzar la gran ola de represión contra los judaizantes del Perú (sospechosos de haber fomentado lo que se llamó la "Gran Complicidad"), y sin duda los Inquisidores reservaron el excepcional caso de Maldonado para el espectacular auto de fe de Lima que tuvo lugar recién en 1639.

La "Relación" nos brinda alguna información complementaria sobre los doce años que Francisco Maldonado pasó en las celdas inquisitoriales. El prisionero ayunaba frecuentemente, sin disimular, afirmando tanto como podía su fe judía. Padeció de una "larga enfermedad" y estuvo al borde de la muerte después de ayunar durante 80 días.⁹ Se fortaleció lo suficiente, sin embargo, para lograr una acción sorprendente, de la cual la historia de la Inquisición no está exenta: trezando las pancas del maíz que reclamaba para su alimentación, logró confeccionar una cuerda gracias a la cual saltó de la ventana de su celda; entró enseguida dentro de otros dos calabozos ("en el interior del primer muro"), se comunicó con los otros prisioneros que ahí se encontraban y les propuso convertirse a la ley de Moisés. A dos de ellos les remitió cartas dirigidas a la "Sinagoga de Roma" y les pidió que las hicieran llegar a su destino cuando salieran de prisión.¹⁰ Finalmente, en sus últimos años de prisión, Maldonado se hallaba en tal estado de deterioro debido a sus ayunos y su cautiverio, con su cuerpo cubierto de llagas, que se volvió sordo. Es por ello que, sin duda, no notó que las celdas estaban llenas de prisioneros. Y los inquisidores (quienes parecían haber terminado por tener miedo a su desgraciada víctima) explícitamente agradecieron a Dios el haberle evitado así la tentación de ejercer su proselitismo entre ellos: "a saber que auia presos tantos Judios, huuiera

9 "Relación", en Böhm (1984: 291): "...abiendo pasado el reo una larga enfermedad de que estuuvo en lo ultimo de su vida, por un ayuno que hizo ochenta días...".

10 "Relación", en Böhm (1984: 291): "...y dixo que a los dos de los dichos presos les abia reducido a que siguiesen su lei y les habia dado cartas para que quando saliesen de la Inquisición las lleuasen a la sinagoga de Roma...".

hecho diabluras por fortalecerlos según el celo que tuuo de su ley”,¹¹ “y resultaran inconbinientes en las carceles considerables”.¹²

* * *

Examinemos, entonces, los breves fragmentos redactados por Maldonado que nos han llegado. Su interpretación no es tan fácil, por una parte debido a la rara densidad de ciertos pasajes, y por otra, porque se trata precisamente de fragmentos.¹³ Por lo menos éstos permiten esbozar ciertos rasgos específicos de lo que se puede llamar el pensamiento religioso de Francisco Maldonado de Silva. ¿Cómo lo elaboró, prácticamente limitado a una meditación solitaria, salvo por las enseñanzas recibidas de su padre? Los escritos de Maldonado atestiguan una sólida formación en filosofía escolástica, que muy probablemente la adquirió durante sus estudios de medicina (cuyo programa comprendía las obras antiguas y medievales sobre las teorías de la naturaleza) en la Universidad de San Marcos de Lima. En cuanto a su biblioteca, ella nos demostraría mejor sus intereses intelectuales si el inventario del cual disponemos no estuviera desgraciadamente incompleto (“Inventario y secuestro...”, en Böhm 1984: 231-33). Éste registra principal, y lógicamente, obras de medicina: *Pronósticos* de Hipócrates, varios volúmenes de Galeno y de Vesalio. Asimismo se menciona, sin el nombre del autor, a títulos tales como *Proposición cirujica*, *Tesoro de la verdadera cirujia*, *Antidotario general*, *De las drogas y medicina de las Indias orientales*, etc. Pero la biblioteca de Maldonado estaba conformada también por obras de carácter religioso, comenzando por la famosa *Scrutinium scripturarum* de Pablo Santa María, que contrariamente a su objetivo había despertado sus dudas e incitado su conversión a la ley de Moisés. Y si bien no es para sorprenderse encontrar los *Salmi Davidis*, lectura predilecta de los judaizantes, se nota con interés la presencia de *Los nombres de Christo* (en tres volúmenes), que señala un interés por las cuestiones teológicas mucho antes de los debates realizados en las celdas inquisitoriales. Finalmente observamos, dentro de otro ámbito, una obra que matiza el retrato de Francisco Maldonado que uno suele imaginar con rasgos bien austeros: un volumen de las *Comedias* de Lope de Vega; sin duda, uno de los primeros en haber cruzado el Atlántico.

¿Qué pasa ahora con los documentos redactados por Maldonado en prisión? De hecho, los dos fragmentos dirigidos en latín “a los hermanos de la Sinagoga de Roma” no constituyen más que una sola y única carta, pues el texto fue copiado casi idénticamente (el segundo ejemplar está todavía más incompleto). Para el autor se trata, esencialmente, de dar testimonio: desde el principio se denomina a sí

11 “Auto de la Fe celebrado en Lima...”, en Böhm (1984: 418): “Permitio Dios que estuuiese sordo al principio de las prisiones desta complicitad, y que no entendiessse cosa della, porque a saber que auia presos tantos Judios, huuiera hecho diabluras por fortalecerlos según celo que tuuo de su ley”.

12 “Relación”, en Böhm (1984: 291): “porque a no estar sordo no dejara de alcanzar algo de los muchos presos que abia por el judaismo y resultaran inconbinientes en las carceles considerables”.

13 A pesar de que estos textos fueron publicados dos veces por Lucía García de Proodian y por Günter Böhm, no han sido objeto de comentarios.

mismo con el nuevo nombre que se atribuye, "Heli Nazareus Dei", añadiendo asimismo el calificativo de "Judeus"; entonces indica su filiación y recuerda la encarcelación de su padre en las celdas inquisitoriales de Lima, "en el reino de la India occidental".¹⁴ Después se retomará más extensamente el significado del nuevo nombre adoptado por Francisco. Inmediatamente después narra la breve historia de su vida:

"Sepan, muy queridos hermanos, que hace 23 años, teniendo 18, he aprendido la verdadera Ley que el Señor nuestro Dios entregó en las manos de su servidor Moisés. Y a pesar de que la observase, sin embargo exteriormente fingía, por miedo a los cristianos, que respetaba la de ellos: Confieso haber pecado gravemente en eso, también en lo que se refiere a los otros mandamientos, pues sólo se debe temer a Dios y buscar abiertamente la verdad de su justicia sin temer a los hombres".¹⁵

De esta forma, desde las primeras líneas del texto se transparenta un fuerte sentimiento de culpabilidad, sin duda característica de la religiosidad marrana, pero que en los textos de Maldonado alcanza una excepcional agudeza, hasta poner en duda su mismo ser: eso que él niega es precisamente de lo que está hecho el marranismo, la escisión entre la máscara de las apariencias y la fe secreta del fuero interior. No temer a los hombres más que a Dios: todo ocurre como si Francisco llevara el peso no sólo de su propio pecado, sino incluso el de su padre, quien había denunciado y abjurado falsamente, y se trata, sin embargo, de seguir la huella. Mencionamos sobre este punto otro pasaje de nuestro breve documento. Después de su arresto en Concepción, Maldonado estuvo encerrado en una celda del convento de Santo Domingo; un religioso del mismo convento, el Padre Diego de Urbina, fue a buscarlo para reconfortarlo.

"...el reo le respondió que amigos auian sido y que le pedía que guardase secreto en lo que le quería decir. Y era que avía muchos años que guardaba el reo la ley de Moisés, y que hallando capaz y de buen entendimiento a una hermana suya llamada doña Ysabel, de quien le habia venido todo su daño, la persuadio a que guardase la ley en que avia muerto su padre" ("Relación", en Böhm 1984: 282-83).

El dominico Diego de Urbina, escandalizado, le recordó al prisionero que su padre se había arrepentido y que había muerto como buen cristiano, lo que Maldonado también negó: "dixo que su padre abia temido los tormentos y la aspereça de la muerte, dando a entender que abia muerto en su lei, y que se la habia enseñado al reo" ("Relación...", en Böhm 1984: 283). Es el recuerdo de su padre lo que inspira a Francisco Maldonado en su proselitismo ante su hermana, tanto como su obra de expiación de sus pecados comunes.

14 "Carta que escriuia Silua a la sinagoga de Roma", en Böhm (1984: 305): "Sinagogae fratrum Iudeorum qui Romae sunt et per regionibus eius, frater Heli Nazareus Dei Judeus, filius Sylvae medicinae professoris Iudei mortui clausus in carcere inquisitionis civitatis Limensis in regno Indiae occidentalis...".

15 Böhm (1984: 305): "Scitote charissimi frates quod abhinc 23 annos cum essem aetate 18 annorum didisci a patre meo veram legem Domini Dei nostri per manum Moysis servi eius praebitam quam, etsi observarem, tamen foro exteriori ob metum christianorum videbar custodire legem eorum: in hoc vero confiteor sicut et in aliis praeceptis Dei me (ut stultus) pecasse quia soli Deo timendum est...".

A continuación la carta “a los hermanos de la Sinagoga de Roma” describe los esfuerzos de Maldonado para obtener el perdón. Después de haber informado a sus eventuales lectores que sabe de memoria todas las promesas de los profetas, “todos los salmos de David sin ninguna excepción”, los proverbios de Salomón y las numerosas oraciones “en español y en versos latinos compuestos por él mismo”, insiste en el hecho de que, cada sábado, dentro de su calabozo, de rodillas y sin libro, recita todos estos salmos y todas estas oraciones:

“Ruego a Dios por mis pecados y por los de su pueblo, en el caso en que yo pudiera (aunque indigno) apaciguar Su cólera para que Él lo salve y lo reúna como Él prometió a través de sus profetas. En verdad, desde el día en el que fui tomado prisionero, le prometí morir luchando, con todas mis fuerzas y con todo mi poder, por los argumentos contra los enemigos de su ley, hasta la hoguera que prepararán pronto para mí (como supongo) para que Dios me reciba en holocausto por nuestros pecados”.¹⁶

Entonces, Maldonado no aspira sólo a su salvación personal: el recuerdo de su padre se inscribe dentro de una continuidad y conforma una dimensión histórica, de suerte que sus oraciones y, sobre todo, su sacrificio (“in holocaustum”), apuntan a una redención colectiva, la del pueblo judío. Porque, añade, si Dios se apartó de ellos en castigo por sus pecados, esto es solamente temporal: “Él dejó a nuestra razón la elección entre la vida y la muerte; la vida dentro del respeto a sus preceptos, la muerte dentro de su inobservancia”.¹⁷ La redención en cuestión se entiende en dos sentidos: por una parte, la vida eterna en el más allá; por otra, la reunión del pueblo judío y su regreso a la tierra de sus ancestros. Parece entonces que los tiempos mesiánicos están cerca desde ese momento: citando en su carta el capítulo treinta del Deuteronomio, Maldonado aplica al presente las palabras de Moisés según las cuales los castigos predichos por Dios “se cumplen con nosotros”, y anuncia que “no queda más que realizar los favores que Él nos prometió en nombre de Nuestro Señor”.¹⁸ Sin duda, Francisco considera que sus propias pruebas participen de los últimos castigos divinos (entre los cuales coloca, más en general, los rigores de la Inquisición que él denuncia): por lo tanto, su holocausto podrá contribuir a acelerar el fin de los tiempos. Pero este sentimiento de la inminencia del advenimiento mesiánico pide ser compartido: el testimonio de “Heli Nazareus Dei Judeus” debe conocerse en el mundo, no por vanagloria, sino para que su ejemplo conforte la fidelidad de los seguidores de la ley de Moisés, a los cuales pide unírsele en la oración para obtener el perdón y la Redención. De ahí proviene esta

16 “Carta que escribía Silva...”, en Böhm (1984: 305): “...singulis sabbatis absque libro repeto flexis genibus in conspectu Dei mei deprecans illum pro peccatis meis et populi sui si forte possim (licet indignus) placare furorem suum, ut salvet et congreget eum sicut per suos prophetas promisit. Ego quidem a die qua captus fui devovi illi mori pugnans argumentis viribus et posse propter veritatem eius et observare legem eius usque ad aras ignis qui mihi paratur in brevi (ut colligo) utque me in holocaustum pro peccatis nostris Deus suscipiat et desinat in me ira eius...”.

17 “Relación”, en Böhm (1984: 306): “In manu enim nostri consilii posuit nos ut eligamus vitam vel mortem, vitam in custodia preceptorum suorum, mortem autem in transgressione illorum”.

18 “Relación”, en Böhm (1984: 306): “Iam vero sunt impleta in nobis omnia ab illo malum nostrum propter iniquitates nostras praedicta, nunc autem desunt ut impleantur quae in bonum nostrum praedixit in nomine Domini Dei nostri”.

carta patética a los “hermanos de la Sinagoga de Roma”, entregada a los reos de las celdas vecinas a costa del extraordinario episodio de la sogá trenzada con pancas de maíz: como una botella lanzada a la mar. La carta llegó hasta nosotros.

* * *

En el breve cuaderno conservado por la Inquisición (“para que se vea puesto a la claridad la curiosidad de juntar papelitos”), Francisco se propone, principalmente, refutar la identificación de Jesús el Mesías y su divinidad. La esencia de su argumento se funda lógicamente en la concepción de la unidad divina, basando todo en múltiples citas bíblicas (de Isafas, de Acab, de los salmos de David), acompañadas de exégesis y comentarios. Resulta de esto, en una primera parte, que Jesús no podía pertenecer a la línea de David, que no aportó la paz eterna sobre la tierra, ni unió las partes dispersas de su pueblo: de ahí la conclusión de que no se le puede considerar como el Mesías anunciado por los profetas. Nos detendremos más particularmente en el segundo aspecto de la cuestión, es decir la divinidad del Cristo, quien introdujo en el debate la creencia de la Encarnación y el misterio de la Trinidad. Para Maldonado se trata de responder al argumento que le presentaron los teólogos, formulado de la siguiente manera:

“Dios para conocerse y entenderse y comprehender su divina essencia, haze concepto de si mesmo y en este acto ay concebido y concibiente; mas lo concebido en Dios no puede ser accidente, y assi es necesario que sea sustancia, y esta sustancia no puede ser el mismo suppuesto de Dios, porque implica opposicion de relacion que se tiene entre los philosophos por absurdo, luego esta en otro suppuesto o persona la cual es el hijo de Dios”.¹⁹

A pesar de las dificultades que presentan estas proposiciones debido al resumen extremadamente sintético que hace Maldonado, allí se reconoce, sin embargo, bajo forma silogística, la argumentación tradicional de la teología escolástica. El razonamiento se funda sobre la noción de oposición relativa, que permite introducir en la simplicidad divina una multiplicidad que no pone en tela de juicio (en principio) su unidad esencial. En efecto, a partir de las dos procesiones del Hijo y del Espíritu Santo, existen en Dios relaciones realmente distintas unas de otras, que por sus oposiciones constituyen la diferencia de las tres Personas, no obstante lo cual la realidad de cada una de estas relaciones se identifica con la esencia divina, que queda indivisa.

Tal como fuera transcrito por Maldonado, el razonamiento parece jugar sobre las diversas acepciones del término sustancia primera, exento de accidentes en Dios; entonces aparece un deslizamiento hacia el sentido de agente (o hipóstasis o persona) y desde entonces no se trata más, según la fórmula de Tomás de Aquino,

19 “Cuadernillo...”, en Böhm (1984: 297). Señalemos que García de Proodian y Böhm (éste se contentó con reproducir el texto publicado por la primera) transcriben ambos: “...por que implica opinion de relacion...”, lo que no tiene mucho sentido. Si uno se remite al manuscrito original, se lee muy claramente la palabra en abreviatura: “opp. on”, que con toda evidencia se puede transcribir sólo como “oposicion”, como lo confirma por otra parte la expresión “...no implica opposicion relativa...”, que se encuentra (en todas las cartas) algunas líneas después.

que “una pura distinción de agentes”.²⁰ En cuanto al conjunto del argumento, evidentemente no es válido salvo que se admitan como premisas (aquí sobreentendidas) a las procesiones que instituyen las oposiciones relativas al interior mismo de la unidad divina, lo que sólo puede ser materia de fe y que Maldonado precisamente rechaza.

Además, él responde a los padres teólogos situándose explícitamente sobre el terreno de la razón natural y se aboca al desarrollo de las implicaciones de la idea de sustancia divina. Por consiguiente, anuncia claramente el orden que va a seguir en su refutación:

“Aunque es verdad que concedí que aquel acto de comprender Dios y conocerse y entenderse era substancia, no concedí que existiese en otra persona y la razón desto doy agora”.²¹

Sin duda, Maldonado cree conveniente comenzar por recordar “la comun doctrina de los doctores cristianos”, según los cuales todas las virtudes, propiedades y acciones de Dios no se diferencian en Él y constituyen su misma esencia.²² Y de citar inmediatamente, de una manera que puede parecer paradójica, a Tomás de Aquino, primera parte, tema 14, artículo 4 de la *Suma Teológica*, en donde “dize que la accion de entender de Dios es su misma potencia y esencia; donde tambien demuestra que la accion de entender de Dios es su esencia” (“Cuadernillo...”, en Böhm 1984: 297). Se trata efectivamente —en la sección de la *Suma* consagrada a la esencia divina— del artículo titulado “¿El conocimiento de Dios es su sustancia misma?”, donde Tomás de Aquino demuestra que “se debe decir necesariamente que el conocimiento, en Dios, es idéntico a su sustancia” (Tomás de Aquino 1994: 256). Anteriormente (tema 3, artículo 1) estableció lo siguiente: “el ser primero debe ser necesariamente en acto y de ninguna manera en potencia” (Tomás de Aquino 1994: 175). En el artículo citado por Maldonado, Tomás de Aquino insiste en el hecho de “que en Dios el intelecto, lo conocido, la forma inteligible y el conocimiento de sí mismo son absolutamente una sola y misma cosa” (Tomás de Aquino 1994: 256). Y llega a una conclusión que parece contradecir las distinciones que introducen las oposiciones relativas (tema ampliamente desarrollado en la parte siguiente de la *Suma*, consagrada a la Trinidad):

“Entonces, obviamente, decir que Dios conoce, no introduce en su sustancia ninguna multiplicidad” (Tomás de Aquino 1994: 256).

20 Tomás de Aquino (1994: 382 [Primera parte, pregunta 31, artículo 2]: “Pues el masculino *alius*, es decir otro, supone una pura distinción de agente: se puede, entonces, decir sin inconvenientes que el Hijo es *alius a Patre*, diferente al Padre, puesto que es otro agente de la naturaleza divina y paralelamente otra persona, otra hipóstasis”.

21 “Cuadernillo...” en Böhm (1984: 297) Al igual que antes, las transcripciones de García de Proodian y Böhm están varias veces equivocadas (“conocerle” por “conocerse”, “concebi” por “concedi”), lo que corregimos aquí.

22 “Cuadernillo...” en Böhm (1984: 297): “Todas virtudes y propiedades y acciones de Dios, segun comun doctrina de los doctores cristianos, no se distinguen en el y son su misma esencia divina”.

La "Relación" nos informa que, para el desarrollo de los debates teológicos, los inquisidores aceptaron prestarle una Biblia al acusado, así como "todo lo que él quiso" (Böhm 1984: 289). ¿La *Suma teológica* formaba parte del material puesto a su disposición, o ésta ya había sido estudiada cuando era libre, al punto de conocerla de manera tan detallada? Se comprende la irritación de los padres teólogos, según los cuales el acusado estaba animado "[m]as para hacer vana ostentacion de su ingenio y sofisterias que con deseo de convertirse a nuestra santa fe catolica" ("Relación", en Böhm 1984: 290).

Retomemos la argumentación de Maldonado. Inmediatamente después de la referencia a Tomás de Aquino, él apela a otra autoridad de la Iglesia: Nicolás de Lira, citado junto con Pablo de Santa María y el *Scrutinium scripturarum*. El franciscano Nicolás de Lira había innovado ampliamente la polémica antisemita, esforzándose por reencontrar dentro del Antiguo Testamento, y hasta en el Talmud, indicios que atestiguaran la veracidad de los dogmas profesados por la Iglesia. Doctor de la Universidad de París en 1309, él había sido, en efecto, uno de los primeros hebraizantes cristianos, de una irrefutable erudición, tanto por el dominio de la lengua como por el conocimiento de los textos rabínicos (véase Cohen 1982: 170-95, Cap. 7). En sus comentarios (*Postilla*) de la Biblia citaba abundantemente los escritos de Rachi o de Maimónides, evidentemente para refutarlos, pero fue este tipo de obra el que más tarde debía permitir a los judaizantes como Maldonado tener acceso, indirectamente, a la literatura hebraica (Cohen 1982: 174 y sigts.). Sus dos tratados anti-judíos (*Quodlibetum de adventu Christi*, y *De Iudeorum perfidia*), concluidos en la década de 1330, versan precisamente sobre los temas que el prisionero debatía en Lima con los teólogos de la Inquisición: la Trinidad, la llegada del Mesías y la naturaleza tanto divina como humana de Cristo (Cohen 1982: 180 y sigts.). En favor de la tesis de una pluralidad en Dios, Nicolás de Lira elaboró el argumento por ejemplo, del plural bíblico *Elohim*, del cual rechaza las exégesis judías (Cohen 1982: 182 y sigts.). No sorprende que Maldonado a su vez elabore un argumento de estas obras, pero en sentido inverso. Esto no es sin duda un azar, tampoco que se haya interesado en autores tales como Pablo de Santa María, auténtico converso, y Nicolás de Lira, a quien sus talentos de hebraizante le habían valido la reputación (sin duda controvertida) de un origen judío. Se señala, por añadidura, que ellos dos se asocian en la publicación de una Biblia de seis volúmenes en Venecia, en 1588: ésta comporta, en efecto, la *Postilla* de Nicolás de Lira, comentada por las *Additiones* de Pablo de Santa María.²³ ¿Tuvo Maldonado esta edición en su biblioteca, o los inquisidores le permitieron consultarla?

Sea como fuere, dentro de estas polémicas con frentes cambiados y vueltos a cambiar dos o tres veces, se hace referencia a estos dos autores para corroborar la tesis según la cual "el entender de Dios es su acción vital", a lo que se añade una idea suplementaria, decisiva en la demostración: esta "accion de entenderse o comprenderse, quod idem est, no es substancia distincta de su essencia diuina, et

23 *Biblia sacra cum glossis, interlineari, et ordinaria, Nicolai Lyrani postilla, ac moralitatibus, Burgen-sis additionibus, et Thoringi replicis, etc.*, 6 Vols. Venecia, 1588 (citada en Cohen 1982: 175, nota 10).

per consequens no implica oposicion relativa que exista en el mismo supuesto divino unico por perfeccion suya, como las demas que tiene”.²⁴ La argumentación insiste en esta unidad divina, en la cual los “hábitos y los actos no se distinguen en Dios como en nosotros, sino solo en función de la razón razonadora y según nuestro modo de inteligencia”.²⁵ la perfección de Dios significa una simplicidad absoluta en Él. Para fundamentar la idea de indivisibilidad de la unidad divina sobre una base irrefutable, en esta etapa del razonamiento Maldonado invoca la autoridad de Aristóteles, el filósofo por excelencia, de quien cita el libro 9 de la *Metafísica*, que desarrolla el tema de la anterioridad del acto con relación al poder, y llega a la conclusión según la cual “nada de lo que es eterno existe en potencia” (Aristóteles 1991, II: 49). De hecho, Aristóteles introduce en esta sección la idea de que puede haber acto sin potencia, un Acto puro que se confunde con la inmovilidad divina (véase Aubenque 1962: 439). Estos análisis se retoman y amplían en el libro 12, al cual Maldonado quizá también tiene en mente y donde figuran las famosas consideraciones acerca de la naturaleza de la Inteligencia divina: “La inteligencia suprema se piensa entonces ella misma, puesto que ella es lo que hay de más excelente, y su Pensamiento es el Pensamiento del Pensamiento... Queda todavía una dificultad, la de saber si el objeto del Pensamiento divino es compuesto. En este caso, la Inteligencia divina cambiaría pasando de una parte del todo a otra. ¿Pero no hay que decir más bien que todo lo que no tiene materia es indivisible?” (Aristóteles 1991, II: 186-88).

A partir de estos fundamentos aristotélicos, Maldonado puede desde ese momento abordar el difícil tema de las procesiones divinas, e intentar refutar la posibilidad de que Dios comunique su plena esencia a otros agentes. La proposición que atribuye a Aristóteles concierne más precisamente a las propiedades eminentes tradicionalmente conferidas a Dios, el “entender y el querer”, de las cuales afirma en la continuación del texto que “son acciones immanentes que son estériles y carecen de termino producto por ellas, y assi no se puede comunicar la naturaleza por las dichas acciones” (“Cuadernillo...”, en Böhm 1984: 298; nuevamente corregimos la transcripción defectuosa de García de Proodian y Böhm). De igual modo, en el libro 9 de la *Metafísica* Aristóteles demuestra que, de una parte, “toda generación ya supone cualquier cosa engendrada” (Aristóteles 1991, II: 46), y que, de la otra, “no hay para el Ser en sí ni generación ni corrupción, sin que procediera de otro ser” (Aristóteles 1991, II: 56). Recordemos que Maldonado estableció en las líneas precedentes, basándose además en Nicolás de Lira, que en Dios la acción de conocerse, es decir su entendimiento, se confunde con su sustancia y su esencia. Lo que se niega ahora es la posibilidad —para todo entendimiento (y toda voluntad)— de crear: siendo ellas mismos “estériles”, las Personas de la Trinidad no pueden proceder de sus acciones. El encadenamiento de la argumentación es de una lógica perfecta, incluso si Maldonado no entra acá en el detalle del análisis y se contenta con fundamentar esta proposición sobre la experiencia humana. Sin

24 “Cuadernillo...”, en Böhm (1984: 297-98) Acá seguimos corrigiendo la transcripción de García de Proodian y de Böhm: se debe leer “perfección” y no “percepción”.

25 “Cuadernillo...”, en Böhm (1984: 298): “porque los habitos y los actos no se distinguen en Dios como en nosotros sino solo rationes ratiocinante et son modu intelligendi nostrum”.

duda había aquí una dificultad real: será necesario esperar a Spinoza para concebir el entendimiento no como un atributo divino sino como un modo, y excluir rigurosamente la noción de un entendimiento creador (véase Gueroult 1968, I: 272 y sigts., 356 y sigts.). También se podría objetar, siguiendo el hilo del razonamiento de Maldonado, que en el infinito divino las propiedades no tienen sino una similitud de número con aquéllas de nuestra finitud, y concluir (como lo fundamentan teologías tales como las de San Agustín o de Maimónides) en la inconmensurabilidad de Dios con respecto al hombre, y a su incomprehesibilidad. Sin embargo, a la objeción según la cual la infinitud divina hace que para el Creador sea posible lo que no lo es para la criatura, Maldonado opone la idea de un orden inmutable del universo, que Dios mismo no sabría transgredir. El texto, de una notable claridad y densidad, constituye uno de los pasajes claves de la argumentación:

“Y aunque quieran arguir diciendo que eso se entiende solamente entre las criaturas por tener sus acciones limitadas y finitas, mas que en Dios tiene el entender y querer virtud infinita, y por tanto, puede comunicar su naturaleza (esto es engendrar o producir) por las tales acciones, respondo que muchas cosas pudo y puede Dios hazer que no las hizo ni hara jamas, porque no excede de lo que una vez hizo y constituyo ab eterno en su diuino consejo con su summa sabiduria. Y assi no haze fuerza el argumento para dar a creer que aya engendrado de su misma essencia un hijo coeterno a el y igual en potencia. Porque fuera de que no hay lugar de la Sagrada Escritura que tal diga, implica imposible y muy gran absurdo la tal generacion segun razon natural” (“Cuadernillo...”, en Böhm 1984: 298).

Entonces, el orden racional del mundo prohíbe que Dios sea una especie de genio maligno indiferente a sus propios decretos, cuyo poderío absoluto podría crear algo diferente de lo por Él creado. Aquí se rechaza la hipótesis de los otros mundos posibles, sin que Maldonado aclare más (no es su propósito) las aporías de la omnisciencia y de la omnipotencia de Dios. Pero destaquemos el tono del pensamiento, que podemos describir como moderno: existen leyes necesarias del universo, ordenadas por Dios pero eternas como Él, que surgen de su naturaleza y excluyen todo misterio del mismo. Aunque Maldonado ciertamente no es Spinoza, por lo menos el párrafo antes citado presenta una concepción racional que anticipa de alguna manera la proposición 33 del libro I de la *Ética*: “Las cosas no han podido ser producidas por Dios según ninguna otra modalidad ni según otro orden alguno, que el orden y la modalidad según los cuales ellas fueron producidas”; y sobre todo su escolio: “...todos los decretos de Dios fueron establecidos por Dios mismo para toda la eternidad. De otro modo se le podría imputar imperfección e inconstancia...” (Spinoza 1990: 88-89). Asimismo se nota en Maldonado la coherencia entre la idea de la inmutabilidad del orden del mundo y la refutación, formulada anteriormente, del entendimiento creador (incluso si en esta perspectiva hay problemas para atribuirle simplemente entendimiento, voluntad y poder a la esencia divina).

Pero para Maldonado no se trata de construir un sistema filosófico (recordemos que los pasajes que comentamos, ¡abarcan sólo dos páginas!): el hilo de su razonamiento consiste en aplicar la noción de un orden racional e inmutable del universo al problema de la generación del Hijo de Dios. La continuación del texto aclara

entonces cómo esta generación “implica un gran absurdo según la razón natural”. Como el hijo obtiene su origen del padre, viene después de Él y por lo tanto no puede ser su igual en el tiempo, ni formar el mismo número con Él.²⁶ Sobre este tema se cita nuevamente a Nicolás de Lira y “otros doctores cristianos”, sin más precisión, para otra demostración por el absurdo: la premisa “ninguno puede engendrarse a si mismo, y ... ni Dios pudo engendrarse a si mismo” (“Cuadernillo...”, en Böhm 1984: 298). Admitida esta proposición se sigue la contradicción:

“La produccion del hijo pertenece necessariamente a la perfeccion divina, y si esto fuera assi necessariamente se infiere que Dios se engendro o produjo a si mismo, pues en la tal generacion produjo su perfeccion, porque sin ella no pudo Dios ser Dios, en quanto no puede ser imperfecto” (“Cuadernillo...”, en Böhm 1984: 298).

Sofismas evidentes a ojos de los inquisidores. Maldonado ya no sigue la noción de generación y recurre nuevamente a Aristóteles, de quien cita ahora el libro 7 de *Generación y corrupción*, para recordar que “...en qualquier generacion se requiere conjuncion de activo y passivo mas en la essencia divina no se puede dar potencia passiva, porque es un actus purus...” (*ibid.*: 298). Entonces, la generación no se produce sino en el mundo sublunar de los seres finitos, móviles y corruptibles, suponiendo lo engendrado alguna cosa ya engendrada, “porque la generacion de uno es corrupcion de otro et econtra...” (“Cuadernillo...”, en Böhm 1984: 299).

En la carta a la “Sinagoga”, Maldonado retoma el mismo argumento bajo otra forma, con el fin de rechazar simultáneamente a Jesús como Mesías y como ser divino. Comentando diversos pasajes de Isaías, de Jeremías y de los salmos de David, concluye que el Mesías solamente es designado “Hijo de Dios” en sentido metafórico; en este sentido no será “engendrado” por la sustancia divina sino que será más bien el “primogénito adoptivo”.²⁷ La proposición está asimismo acompañada de consideraciones clásicas sobre los límites de nuestro entendimiento y de nuestro lenguaje pero en otra perspectiva, la de la exégesis bíblica. “Dios es incorpóreo, pero nosotros sólo comprendemos alguna cosa de Él a la manera humana; y como nuestro conocimiento nace de cosas sensibles, es a partir de locuciones corporales que entendemos toda manera de hablar”.²⁸ Sin embargo, la interpretación metafórica se combina con la acepción literal para rechazar lo que no concuerda con la razón natural. Ahora bien, se dice del Mesías que él “será creado en el tiempo; y

26 “Cuadernillo...”, en Böhm (1984: 298): “Porque el hijo no puede ser idem numero con el padre ni igual en tiempo, antes es postero en quanto tiene su ser y origen del” (nuevamente corregimos la transcripción de García de Proodian y Böhm).

27 “Carta que escrivia Silva a la Sinagoga de Roma”, en Böhm (1984: 308): “Et rex David erit exelus super omnes reges et vocabitur filius Dei sed non ex substancia divina genitus sed adoptivus primogenitum autem vocat eum Dominus metaphorice sicut in multis locis vocat filium genitum suum Israel et Ephraim primogenitum eius”.

28 “Carta que escrivia Silva a la Sinagoga de Roma”, en Böhm (1984: 308): “...quia Deus est incorporeus, sed ut intelligamus aliqua de eo utitur more humano siquidem ex sensibilibus oritur cognitio nostra, sic ex locutionibus corporeis cuncta locutio intelligitur”.

aquello que recibe su principio de otro no puede subsistir en el tiempo. Lo que no subsiste por sí mismo no es Dios”.²⁹

Como se ve, el racionalismo de Maldonado, tanto en la carta como en el cuaderno, no sólo concilia con las Sagradas Escrituras sino que se justifica en última instancia (“últimamente”) mediante múltiples referencias al Antiguo Testamento. Esta asociación de la fe a la razón no tiene nada de sorprendente en un judaizante tan fervoroso, que si bien no ha reinventado su judaísmo, por lo menos lo ha reelaborado a partir de una meditación solitaria, fundada principalmente en la lectura de la Biblia (Maldonado mismo agradece a Dios por haberle concedido la comprensión de todas las Escrituras; “Carta que escribía Silva a la Sinagoga de Roma”, en Böhm 1984: 305). En definitiva, resume, “si en Dios uviera trinidad de personas, no la uviera ocultado a su pueblo de Israel, al qual segun dixo Moyses, vertex prophetarum, manifesto sus secretos” (según Deuteronomio, 29; “Cuadernillo...”, en Böhm 1984: 299). Y tampoco es concebible que los profetas hayan podido mentir, “si sabiendo que era Dios trino en personas y que la del Hijo era Dios y el Espíritu Santo Dios, enseñaran al pueblo diciendo que era uno solo y sin semejante” (“Cuadernillo...”, en Böhm 1984: 299-300) Ahora bien, todo en las Escrituras proclama la unicidad de Dios. De ahí la conclusión final, en la cual cada palabra es ponderada:

“De todo lo dicho en este argumento se concluye sumariamente que es Dios uno solo y unica y sola su persona, supuesto de su simple essencia, pues consta por razones tan evidentes y autoridades de la S.Scr.^a expressas y explicitas que no hay otro fuera del, el qual es el verdadero Dios de Israel” (“Cuadernillo...”, en Böhm 1984: 300).

* * *

Si el pensamiento filosófico del bachiller Francisco Maldonado de Silva guarda relación con los autores más clásicos (su principal referencia sigue siendo aristotélica), por lo menos presenta las características originales de un racionalismo ciertamente novedoso en su contexto. Incluso en su género, poco frecuente —el del mártir—, Maldonado difiere profundamente del otro célebre judaizante americano del que conocemos algunos escritos, esto es Luis Carvajal el Mozo. Además de la breve autobiografía que éste redactó en libertad, constantemente impregnada de maravillas, de sueños y milagros, las cartas que envió a su madre y a sus hermanas estando en prisión son poemas insuflados de un lirismo por lo general admirable, donde las exhorta a enfrentar la muerte y les anuncia la gloria cercana del Paraíso: su exaltación casi mística no está exenta de algunas combinaciones sincréticas con las creencias cristianas. No es un azar que adoptase el nombre de Joseph Lumbroso, el Iluminado, en referencia a los sueños del José bíblico, pero quizás también a los alumbrados cristianos en boga en su época. En lo que respecta a las representaciones del más allá, Maldonado parece bastante más cercano a las

29 “Carta que escribía Silva a la Sinagoga de Roma”, en Böhm (1984: 309): “...et non potest esse per se subsistens quidquid ab alio accepit suum esse et principium, qui autem per se non subsistit non est Deus”.

concepciones judías tradicionales, como lo muestra una de las consideraciones finales de su cuaderno sobre “la gloria y la vida eterna prometida por todos los profetas”, que niega a los elegidos (aunque sólo como una posibilidad) la felicidad del Paraíso inmediatamente después de la muerte:

“no es probable que aya de ser el premio de los justos en el cielo... [Los profetas] prometen en nombre del Dios Sancto de Israel en Sion y Jerusalem la gloria y vida eterna por premio de los justos despues del juicio universal de las gentes” (“Cuadernillo...”, en Böhm 1984: 300).

Vimos que Francisco Maldonado adoptó, a su vez, un nuevo nombre, el de “Heli Nazareo”. Volvamos sobre este punto. Los fragmentos no nos remiten explícitamente a las razones de esta elección: ¿por qué este personaje Héli bastante menos conocido, uno de los últimos jueces de Israel? ¿Y por qué “Nazareo”? La descripción del auto de fe del 23 de enero de 1639, escrita por Fernando de Montesinos, señala un detalle sugerente con respecto a Maldonado: “Dexose crecer barba, y cabello como los Nazarenos”.³⁰ El cronista nos brinda así una explicación: es evidente de todo punto que Maldonado hizo el voto en prisión de naziréat, es decir, de pureza y de autoconsagración a Dios. Entre los antiguos hebreos, el compromiso con este voto, ya fuera en acción de gracia o de expiación, sólo se practicaba durante un periodo limitado, en cuyo lapso el nazareno efectivamente no se cortaba el cabello y tenía que abstenerse de toda bebida alcohólica, así como de todo contacto con un cadáver. Los rabinos abandonaron este voto luego de la destrucción del Segundo Templo, cayendo entonces en desuso. Sin embargo, se ha señalado la presencia, entre los círculos místicos en donde surgió la cábala más antigua en el Languedoc, en 1150-1220, de judíos píos que se decían *nazirim*, “retirados de los asuntos del mundo”, y que se consagraban exclusivamente al estudio de la Tora (Scholem 1966: 244-49). Uno de ellos, Jacobo Nazir, que vivió en Lunel durante la segunda mitad del siglo XII, es conocido como autor de consideraciones sobre la intención mística de la oración. Gershom Scholem no deja de hacer una aproximación entre estos nazarenos y sus contemporáneos en la misma región, los cátaros “perfectos”, consagrados también a la ascesis y la pureza. ¿Pero cuál puede ser la relación con Francisco Maldonado de Silva que, preso en Lima en la década de 1620, decide de una vez por todas convertirse en nazareno y eso para el resto de sus días, porque también adopta el término como nombre propio?

Aquí desearíamos saber más sobre su camino espiritual. Vimos en la carta a la “Sinagoga de Roma”, el sentimiento de culpabilidad suscitado en él, no solamente por haber observado antes la ley de Jesús, sino también por ocultar después su adhesión a la de Moisés (“no temer a los hombres más que a Dios”). Arrepentimiento y expiación, entonces, ¿pero por qué bajo la forma del voto de naziréat? Sería sumamente sorprendente que Francisco Maldonado de Silva hubiese tenido conocimiento de Jacobo Nazir de Lunel y las tradiciones cabalísticas. Así como se convir-

30 “Auto de la Fe...”, en Böhm (1984: 418): “Dexose crecer barba, y cabello como los Nazarenos, y se mudo el nombre de Francisco Maldonado de Silva en el de Heli Nazareo, y quando firmava usaua dél, diziendo Heli Nazareo, indigno siervo del Dios de Israel, alias Silua”.

tió al judaísmo después de leer una obra de polémica antijudía (el *Scrutinium scripturarum*), interpretando libremente y a la inversa los argumentos de Pablo de Santa María, ¿acaso así también reinventó la práctica del naziréat, inspirándose únicamente en la meditación de la Biblia? ¿O acaso los votos del sacerdote cristiano le ofrecían igualmente una forma de ejemplo? En este caso, Maldonado habría encontrado en el nazireato una suerte de equivalente judío del sacerdocio, y el primer nombre que adoptó precisamente no fue otro que el de Héli, juez y padre. Para él se trataba esencialmente de encarnar la consagración a Dios, de hacer penitencia por sus pecados, por los de su padre e incluso por los de todos los miembros de la “nación”: como en él indudablemente no hay nada en común con el misticismo que podía inspirar a los primeros cabalistas del Languedoc medieval, su exaltada expiación fue hasta el sacrificio por la redención de todo el pueblo judío.

Consagración a Dios pero también testimonio ante los hombres, y combate por lo que para él era una verdad evidente. La figura de Francisco Maldonado de Silva asocia una fe intensa y la pasión por la razón, una combinación poco común. Sorprende su obstinación por debatir con los padres teólogos (de quince “disputas”, diez dieron lugar a sus urgentes y repetidas solicitudes): ¿pensaba realmente convencerlos? ¿Era para él un medio con el cual redactar cientos de páginas, que esperaba quizás que fueran leídas por un público más amplio? Como vimos, la carta a la “Sinagoga de Roma” señala la necesidad de dar a conocer su testimonio al mundo, y sin duda a la posteridad. Lo logró, por muy inverosímil que ello haya podido parecer en las profundidades de su calabozo. Casi estaríamos tentados de decir que el héroe de leyenda —e incluso de novela— en que se ha convertido oculta ahora al hombre histórico y los hechos, “tal como ocurrieron”. Es verdad que Fernando de Montesinos, el cronista del auto de fe, que contribuyó tan eminentemente (y, aquí también, paradójicamente) a transmitir la memoria de Maldonado, parece haber estado él mismo fascinado por el personaje, hasta el punto de describir su fin —su holocausto— en un relato ya impregnado de características legendarias. Dejémosle la palabra al documento:

“Y es digno de reparo, que auriendose acabado de hazer la relacion de las causas de los relaxados, se leuantó un uiento tan recio que afirman vezinos antiguos desta ciudad, no auer visto otro tan fuerte en muchos años. Rompió con toda violencia la vela que hazia sombra al tablado, por la misma parte y lugar donde estaua este condenado, el qual mirando al cielo dixo: esto lo ha dispuesto assi el Dios de Israel para verme cara a cara desde el cielo” (“Auto de la Fe...”, en Böhm 1984: 418-19).

(Traducción de Patricia Zubiato y Javier Flores Espinoza)

Bibliografía

Fuentes impresas

Böhm 1984.

Israël 1979.

Procesos de Luis Carvajal (El Mozo) 1935.

Fuentes secundarias

Aristóteles 1991.

Aubenque 1962.

Böhm 1984.

Cohen 1982.

García de Proodian 1966.

Gueroult 1968.

Scholem 1966.

Spinoza 1990.

Tomás de Aquino 1994.

Los jardines en el virreinato del Perú¹

ESTE TRABAJO ES una primera aproximación de un intento de recuperar la memoria de lo que fueron los espacios verdes en el área del virreinato del Perú. Ha sido estructurado en base a algunos ejemplos de Lima, Arequipa, Cuzco, La Paz y Chuquisaca, tomando referencias de crónicas y textos de viajeros del siglo XIX. En todas estas obras hay descripciones de jardines, en particular dentro de los claustros, y unas cuantas descripciones urbanas de finales del siglo XVIII. También se usó el análisis de grabados y lienzos que nos dan una imagen de lo que fueron los espacios con vegetación; algunos responden a la realidad, otros a los deseos y utopías del hombre andino de aquellos tiempos. Por último se tomó en cuenta, dentro del imaginario, a los jardines ideales y las flores simbólicas descritas en distintas obras.

Los jardines en los claustros

Las escasas descripciones de espacios verdes hechas en los siglos XVII y XVIII se refieren a los claustros conventuales, de los que también hay abundantes imágenes pictóricas. Las descripciones descritas nos indican lo que fueron sin recurrir a la imaginación, como suele suceder con las referencias pictóricas; por ello nos referiremos a los textos en primer lugar.

Según el franciscano Diego de Mendoza (1976: 43), el convento de San Francisco del Cuzco tuvo “un claustro bajo de columnas de madera; y el Noviciado ... otro claustro ... ambas piezas con sus jardines de flores, muy alegres, y religiosas”. Y añade: “Tiene este convento dos fuentes de copiosa agua en medio de los claustros principales, al servicio de la casa y riego de los jardines de ambos claustros”. Vale la pena subrayar la frase “flores religiosas”, lo que implica su valor simbólico.

Al igual que en Lima, en los claustros de Chuquisaca y Arequipa se cultivaban jardines con flores (Mendoza 1976: 57, 58, 60, 61). En el caso de La Paz ya no se habla de jardines con flores sino de claustros arbolados; quizás esto se deba al clima, pues la temperatura media de esta ciudad durante el día es de 17°C y la nocturna de 4°C, lo que no permite el desarrollo de plantas delicadas; los árboles resisten más, sobre todo los locales, así que es posible que los del claustro franciscano

1 Agradezco al Arq. José Correa O. por la lectura de este texto y sus oportunas indicaciones.

hayan sido quishuaras (*Buddleja coriacea*), un árbol de aspecto muy similar al olivo. Refiriéndose al convento, el mismo cronista dice: "...tiene en la mitad del claustro, en medio de la arboleda, una fuente de alabastro". El alabastro, denominado "berenguela" en La Paz, proviene de una cantera cercana a un pueblo de Paques que responde a este nombre.

El concepto del claustro-jardín aún estaba vigente entre los agustinos del siglo XVII, como lo demuestra un texto de Bernardo de Torres. Al describir el claustro de la ciudad de Mizque, en Cochabamba (Bolivia), dice así:

"todo el claustro por la parte de las columnas está cercado con una alta y fuerte reja de cedro... que defiende un curioso vergel que está en medio del patio, compuesto de varias plantas, y flores preciosas, que recrean con su belleza la vista, y regalan el olfato con su fragancia; uno y otro despiertan la devoción de quien las mira, y levantan el espíritu al contemplar el celestial Paraíso" (Torres 1974, II: 332).

Según Sebastián (1988: 166), el espacio del claustro fue conocido a nivel simbólico como *paradisus* o paraíso, por lo que no extraña la alusión que hace el agustino Torres. Al respecto podemos referirnos al claustro del convento agustino de Malinalco (México; Petersen 1993), cuyos murales son representaciones de flora y fauna que rememoran el Paraíso.

Podríamos ejemplificar los claustros femeninos con dos existentes en Arequipa (Perú): Santa Rosa y Santa Catalina; ambos son dominicos y fueron descritos por Tschudi. Del primero nos dice: "El único recreo de estas reclusas es el paseo por sus magníficos jardines. Tienen tres, en los cuales cultivan hermosas plantas" (Tschudi 1966: 376). De Santa Catalina dice: "en el centro del patio hay un círculo sembrado de flores y dos hermosas fuentes...". El mismo autor señala que el convento

"es un verdadero laberinto compuesto de una cantidad de calles y callejuelas ... cerradas por las celdas ... las religiosas que las habitan se hallan como en pequeñas casas de campo. He visto alguna de aquellas celdas que tienen un patio ... en donde se halla la cocina y el alojamiento de los esclavos. A continuación un segundo patio... En seguida un jardín y un pequeño retiro cuyo techo forma una terraza ..." (Tschudi 1966: 383-85).

Según se indica en el mismo texto, en el siglo XIX la comunidad tenía los jardines sembrados de legumbres y maíz, porque "cada religiosa cultiva flores en el jardín de su celda".

Podemos tener una idea de lo que significaba el jardín en los claustros, leyendo el *Templo de nuestro grande patriarca San Francisco de la provincia de los doce apóstoles en la ciudad de los Reyes*, de Fray Miguel Suárez, publicado en 1675 (Fig. 1). Suárez nos muestra una imagen del jardín místico:

"Por eso en el jardín universal y alegre de la iglesia, están señalados, gravados y expresos, esos caracteres, mejor que al pincel, al telar o al buril ... son misteriosos en el suelo, voces entre aguas profundas, palabras en sentido sacramentosas ... a los riegos de la Gracia, brota, y crecen vivientes, en pimpollos siempre verdes..."

Sobre el claustro de su convento añade:

“En cuatro cuadros iguales está el jardín dividido: que quadra a las yerbas, a las plantas, a las flores, a las aves, a las aguas; la viva Fe, de verdes esperanzas, castas azucenas, fecundos jazmines, invioladas violetas, vergonzosos claveles, cristianas yedras, mirtos lozanos, amargas retamas, tristes penitentes cipreses. Sobre el lienzo natural de la misma tierra imprimado ... con molduras de azulejos por orlas, el arte y la naturaleza dibujaron ... en el jardín de San Francisco de Lima” (Suárez de Figueroa 1675: 14v-15).

Aquí el autor va del jardín simbólico de la Iglesia y las virtudes que deben tener sus miembros, a la descripción del claustro limeño, al cual alude:

“cercada, murada de arrayanes, retamas y cipreses, se levanta la fuente en medio ... rodeada de flores, blancas, nácares, azules, doradas, plateadas y amarillas; enredos de yedras, conductos de aguas, carcelitas de pintadas aves, y aves no pintadas... el corazón se suspende ... con extático encanto, de una imagen del Cielo, de un retrato del Paraíso, de un remedo de la Gloria” (Fig. 2).

El texto va acompañado de grabados que muestran el claustro y el convento actual.

Las casas

Son escasas las referencias sobre jardines en las viviendas. Por eso merece citarse el testimonio de Ramírez del Águila (1978: 63), quien dice, refiriéndose a las casas de los indios: “son cortas... aunque las de los curacas son buenas, en especial la de Juan Aymoro... que parece casa de señor, con altos y bajos, torre, jardín, fuente y plazuela delante...”. Aymoro, el cacique más importante de la región, colaboró con los españoles en la conquista; entre los privilegios que alcanzó estuvo el que los indios yamparaes de su jurisdicción no acudieran a la mita. Todo eso explica por qué Aymoro contaba con una residencia tan ostentosa.

La estructura normal de las residencias acomodadas contaba con un patio alrededor del cual se distribuían las habitaciones, con una huerta al fondo. El patio solía estar adornado con macetas. Cobo (1956a, II: 183) señala el uso de ciertas flores en la arquitectura; sobre una planta llamada el ticsau dice así:

“suélese plantar en los encañados con que cercan los vergeles, para que se enrede sobre ellos... por lo cual se hermocean con ellas no sólo los jardines sino también las rejas y celosías de las ventanas y balcones... La flor.... de color muy vivo entre amarillo y colorado... de las cuales las dos, tienen por de dentro unas rayas muy rojas... tiene esta flor, junto al pezón un piquillo... que hace esta flor figura de pájaro, por donde suelen llamarla los españoles *flor de pajaritos...*”.

Este autor no se limita al uso ornamental de la planta sino que también habla de sus usos alimenticios y medicinales; así nos dice: “Echense sus flores en las ensaladas y son muy apetitosas. Los indios se dan baño con el cocimiento desta yerba cuando se sienten con dolor de cabeza, y si el dolor es de todo el cuerpo, dan baño en todo él”.

Peregrina es la opinión de León Pinelo cuando se refiere al floripondio, flor de la que hay muchas variedades como se ve por el color de sus flores, que tienen forma de campana cerrada dividida en pétalos en su parte terminal; la variedad de flores ligeramente morada es alucinógena. Del floripondio blanco dice:

“Es esta flor la mayor de cuantas producen los árboles y matas, hermosísima a la vista, blanca y de hechura de campanilla... Suélese poner estas flores en los candelabros y dentro dellas las velas, de suerte que sirven de candilejas para adornar los altares y las mesas. Tienen un olor tan agudo y penetrante, que más es para de lejos que para percibirse de cerca; porque una sola flor destas que esté en el aposento, huele tanto, que causa enfado y aun suele dar dolor de cabeza...”.

Añade: “Es árbol del Perú, y en Lima se planta en los jardines y huertas. El Virrey Don Francisco de Toledo, le envió por singular a España” (León Pinelo 1943, II: 218).

Jorge Bernales nos describe algunas residencias del siglo XVIII, como la Quinta Presa, cuya fachada interior tiene escalinatas y arquerías abiertas al jardín. En ella hubo fuentes y alamedas, como se estilaba en la Lima del tiempo del virrey Amat (1761-76). Del mismo estilo era la Quinta del Prado (Fig. 3), construida en 1762 y utilizada por Amat para su retiro y recreo, por lo cual se la llama “Zahúrda de Plutón” en la comedia satírica “El drama de las palanganas”, aludiendo a los amores pecaminosos del virrey con la Perricholi, que tuvieron esta residencia como escenario. Gracias a la colaboración del Arq. José Correa, quien me ayudó con la bibliografía respectiva, puedo ampliar la descripción de este palacio. El interior estaba decorado con pinturas, de las cuales se conservan algunas referentes al Paraíso terrenal, como la tentación y la expulsión (Lohmann 1976b: 120), y en las habitaciones había columnas con capiteles dorados. La residencia tenía en su interior un teatro privado utilizado por Micaela Villegas para sus representaciones. La casa perteneció a Jaime Palmer, mayordomo del virrey. Una descripción, incluso en el propio drama antes citado y puesta en boca del “Veterano”, muestra la importancia de la residencia. Dice así:

“ya que has mentado esa Casa, Hijo, ¿Qué te parece de ella en fábrica y adorno? ¿Has visto su repartimiento, su pintura, sus rejas de Fierro, sus pilas Empozadas, su Estanque navegable, su Jardín simétrico, su Gallinero inmenso, su Truco lindo, sus Cocheras atrincheradas, su caballeriza de dos caras, su cerca impenetrable, su Cosina pequeña y su Oratorio compendiado?”.

Para nuestro trabajo interesa el “jardín simétrico”, probable referencia a los recordados jardines franceses, pues al igual que aquellos, los del Prado tenían fuentes (pilas), más la espectacularidad de un estanque navegable. El lujo descrito nos acerca a lo que fue el de Lima en las postrimerías del siglo XVIII.

La Villegas, llamada la Perricholi, la conocida amante de Amat, tenía su vivienda sobre el Paseo de Aguas, casi en la esquina con la Alameda, la que desapareció para dar lugar a una cervecería (Bernales 1972: 328 y sigs.).

Las haciendas de Chuquisaca, levantadas en el siglo XIX, rememoran ese estilo de vida. Buen ejemplo de ello es “La Florida”, que perteneció al presidente Achá y que aún guarda en su interior pinturas que decoran paredes y cielos rasos, y jardines con fuentes a los que se accede por medio de arcadas abiertas.

Muy poco queda de construcciones similares; quizás la excepción sea la hacienda de Valleumbroso, en Quispicanchis, cerca del Cuzco, que tenía unos espectaculares jardines con fuentes y pórticos que dividían los espacios. El inventario de

1731 hace pensar que en esa fecha ya existían los jardines (Kuon 2000: 375; Gisbert 1999: 288 y sigts.).

Las casas urbanas solían tener poco o ningún espacio para jardines, por lo cual adornaban balcones y patios con maceteros. Al respecto, Flora Tristán (1971: 487) indica, refiriéndose a las casas limeñas, que “[a]lgunos de aquellos techos sirven de terrazas en las que se ponen macetas con flores...”.

Las alamedas

En lo urbano es necesario mencionar la creación de alamedas en los límites del tejido vial, donde servían como zona de recreo. Al respecto contamos con algunos testimonios, como el de Angrand en su “Carta sobre los jardines de Lima”, de 1866, que nos habla de ellas. Fuera de esto tenemos dibujos, como el que hizo Melchor María Mercado de la Alameda de La Paz (Mercado 1991: 120).

Con respecto a la Alameda de los Descalzos de Lima, Angrand dice así:

“este magnífico paseo, sombreado por árboles de rara belleza, y decorado con fuentes cuyos dobles pilones rompen la monotonía de sus líneas sin encubrir su perspectiva... Está rodeado por varios jardines al fondo de los cuales se disimulan graciosos retiros a todas las miradas, lejos de los ruidos de la ciudad; es allí donde los privilegiados de un sensualismo delicado se han procurado una protección contra las curiosidades impertinentes, y es allí donde vienen [sic] también a menudo a buscar el recogimiento necesario para la práctica de los ejercicios piadosos que prescribe la religión en la época de sus grandes días de penitencia. La calma y el silencio reinan habitualmente bajo los tranquilos ramajes de la Alameda...”.

Podemos ver esta Alameda en el plano publicado por Juan y Ulloa en 1748, y en el dibujo del propio Angrand. El mismo autor describe la Alameda de Acho en los siguientes términos: “Más cerca de esta ciudad, a la entrada misma del suburbio que está separado de ella solamente por el río, se halla otro paseo designado con el nombre de alameda del Acho... Se extiende sobre la orilla del Rímac...”. Con respecto al paisaje circundante, añade: “nada es tan dulce y benéfico frente a estas sublimes grandezas, como la sombra de este delicioso paseo del Acho, cuando a la caída del día, el admirable perfil de la ribera opuesta se colorea con los rosados matices del crepúsculo”.

Tschudi se refiere al mismo lugar:

“Delante de la portada del Callao está la hermosa y larga alameda de sauces... En el suburbio de San Lázaro queda una ancha alameda —la *Alameda Vieja*— en el camino a Amancaes, a cuyo extremo está el convento de los Descalzos. A lo largo del Rímac se encuentra la *Alameda Nueva*, con cuatro filas de árboles. Detrás de ella sigue el *Paseo Militar* hasta *Piedra Liza*, con dos filas de árboles... A la derecha de estas alamedas está el río” (Tschudi 1966: 134).

Sabemos que Amat proyectó el Paseo de Aguas, que aunque inconcluso todavía puede verse. Tenía jardines a distintos planos y caídas de agua. Este paseo quedó sin terminar al dejar el virrey su cargo para retornar a la península (Bernales 1972: 330).

Flores y mercados de flores

El uso de flores en conventos y casas privadas nos lleva a indagar cuánto y qué se conocía en esta materia. La fuente más completa es Cobo, quien nos informa lo siguiente:

“No se hallaron en este Nuevo Mundo nuestras rosas de Europa, clavellinas, lirios, azucenas y demás diferencia de flores que los españoles han traído... Las flores que corresponden a nuestros lirios y azucenas son las que los indios del Perú llaman *amancaes*... de las cuales la primera y la más hermosa de todas es el amancae blanco...” (Cobo 1956a, II: 180).

A continuación nos habla de las distintas variedades de esta flor, y añade que:

“Todas las flores que hasta ahora se han traído de España a estas Indias... nacen acá con gran abundancia... aunque son innumerables las diferencias de flores que nacen en estas Indias naturales de acá, casi todas son silvestres y poco odoríferas” (Cobo 1956a, II: 410).

Describe luego, entre las flores del Perú, las siguientes: el ticsau, el panti y la ulla ulla, que era una florecilla entre blanca y morada, que se daba en la desolada puna de Oruro.

De las flores que los españoles trajeron al Perú, menciona los claveles, las clavellinas, las azucenas, los alelés y la malva loca. Se detiene en la rosa por su importancia. De ella dijo:

“Trájose su semilla a esta ciudad de Lima hacia los años de 1552, y como cosa tan deseada se puso gran cuidado y diligencia en sembrarla... y con este intento se dijo una misa con la semilla puesta sobre el altar... Diéronse las primeras rosas en esta ciudad en el sitio a donde ahora está el hospital del Espíritu Santo, que entonces era una huerta que caía fuera de la ciudad, siendo Virrey del Perú el Marqués de Cañete Andrés Hurtado de Mendoza. Y la primera rosa que nació se la puso el Arzobispo fray Jerónimo de Loaiza por su misma mano en la suya a una imagen de bulto de Nuestra Señora, que estaba en la iglesia mayor, en una fiesta solemne, a vista de todo el pueblo” (Cobo 1956a, II: 410).

El cronista se extiende relatándonos cuántos tipos de rosas se cultivan, en qué tiempo y cómo se venden; es un texto que nos descubre la sensibilidad de la sociedad virreinal para con la naturaleza, cosa que deriva del espíritu franciscano; este espíritu informó la vida de la limeña Rosa de Santa María, como lo muestra Ramón Mujica en su estudio (1995: 64 y sigts.).

Finalmente tenemos un delicioso texto de Tschudi sobre la venta de flores:

“Los limeños gustan de rememorar las glorias pasadas de su mercado de flores y suspirar por su actual decadencia. Se suelen vender allí los famosos pucheros de flores. Consisten en lo siguiente: en una hoja de plátano se coloca una manzana pequeña, un palillo, un par de capulfs, algunas flores de cerezo y de azahar y esto se adorna con manzanilla, alelé, violetas, margaritas, flores de aroma y una ramita de maciste, se cubre luego de choco, jacintos, juncos amarillos, y se adorna arriba con una pequeña fresa. Todo esto se salpica de agua rica o agua de lavanda. Estos pucheros son muy bonitos pero despiden un perfume enervante...” (Tschudi 1966: 146).

Al respecto es necesario mencionar la canción “La misturera”, de Nicomedes Santa Cruz (1964), donde se recoge un pregón limeño que dice así:

“Pucheritos de mistura,
violetas y pensamientos...
¿Pucheritos de mistura?
...de jazmines los pucheros...

Vendo, vendo
pucheritos de mistura
casero,
Compre usted
mi amito cómpreme usted.

Mis pucheros
hacen brotar el amor verdadero,
compre usted
la mistura del querer.
Del Convento e'la Mercé
Traigo aromos,
Corté
jazmines de El Prado, también
del Convento de El Carmen Alto
pa usted...”.

Lo imaginario: El Paraíso

Una cosa son los jardines que existieron y en que se vivió, y otra las utopías y anhelos respecto a un edén inexistente; las imágenes del Paraíso son las que nos dan una idea de lo que aquella sociedad anhelaba, pero ese mundo ideal se vio retratado no sólo en la imagen del Paraíso, donde Adán y Eva cometieron el primer pecado, sino en una serie de jardines y flores.

En el pensamiento religioso, jardín y huerto son, ante todo, la imagen del Paraíso, y por ende del cielo. Esa es la imagen que los doctrineros deseaban dar a los indios, como puede leerse en el libro *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios... compuesto por autoridad del Concilio Provincial de la Ciudad de Los Reyes* (Tercer Concilio Limense 1985b [1584]). Por otra parte, en el diccionario quechua de González Holguín (1989 [1608]) se define el “Paraíso Terrenal” como sigue: “Sullulmanta cussiymana muyalla hanacpachap hucnin”, que podemos traducir como “verdadera felicidad (o bienaventuranza) en el huerto del cielo”.

La idea del Paraíso como vergel se representó numerosas veces con referencia a nuestros primeros padres. Cabe mencionar como las más significativas a las pinturas murales de Curahuara, en Carangas (Oruro, Bolivia), y el Molino de Acomayo (Cuzco, Perú). La idea, exenta ya del elemento humano, se materializó en algunos templos del Collasuyo, cuyas paredes están decoradas con motivos vegetales, como en el Santuario de Copacabana en Andamarca (Oruro, Bolivia), en un paisaje completamente desolado. La sorpresa del visitante cuando ingresa al templo es grande, pues se topa con toda una floresta de árboles de tamaño natural, pintados

en las paredes de la iglesia. Sobre sus ramas simétricas hay pájaros que parecen salidos de miniaturas persas (Gisbert 1999: 166 y sigts.).

Santiago Sebastián nos dice que la iglesia cristiana está concebida como una imagen del Paraíso. Se trata de una concepción medieval, cosa no extraña ya que las doctrinas estuvieron en manos de las órdenes mendicantes, las cuales en muchos aspectos conservaron el espíritu de los siglos XII y XIII.

A partir de cierto momento fueron los doctrineros, junto a los caciques y algunos pintores, los responsables de la representación del cielo como un vergel poblado de pájaros, una imagen cristianizada del Antisuyo, la tierra del verdor, de abundantes fuentes y de aves parlantes. Esta floresta recuerda las tierras calientes, y en cierto modo es una imagen del jardín del Paraíso. En éste se colocan plantas simbólicas como la granadilla, a la cual León Pinelo considera “el árbol del Paraíso”, y el “Panti” o “Viñayguaina”, planta a la que el mismo autor asocia con la eterna juventud. De la flor de la granadilla, llamada vulgarmente “pasionaria”, nos dice que:

“Es blanca en lo principal... con la circunferencia dividida en muchas partes... tiene cinco señales carmesés, como cinco llagas... Del centro sale un tallo en forma de coluna con su basis y chapitel, que ciñe una corona... Del punto de la coluna por dentro de la corona salen tres clavos bien echos, como se pintan los de la Cruz de Christo Señor Nuestro. Las hojas del árbol son en todo semejantes al hierro de una lanza... Tiene a trechos otros tallos delgados retorcidos... que parecen azotes” (León Pinelo 1943, II: 209).

La descripción de la granadilla ya había sido publicada por el P. Joseph de Acosta (1954: 121), quien indicó escépticamente que “dicen que tiene las insignias de la Pasión, y que se hallan en ella los clavos y la columna y los azotes y la corona de espinas y las llagas, y no les falta alguna razón, aunque para figurar todo lo dicho es menester algo de piedad”.

De la viñayguaina, León Pinelo (1943, II: 181) nos dice lo siguiente:

“Del Perú hay un árbol que se llama Panti o Viñayguaina, y los españoles le nombran del Paraíso por la singular y peregrina calidad de sus flores, que cortadas no se marchitan aunque se envejecen. Don Fernando Montesinos dice, que vio un cerco destas flores en una imagen que le aseguraron estaba hecho hacía treinta años, y que estaban buenas; y por esto los indios le llaman Viñayguayna que significa *siempre mozo*”.

Jardines y flores simbólicas

Para los doctrineros, el alma de un hombre era un huerto; por ello la universidad cuzqueña de San Antonio Abad, donde los hombres cultivaban su espíritu, era representada como un cuidado jardín cerrado. El estudio que el profesor Stastny (1984: 118-97) dedica al particular es sumamente significativo. Este jardín abreviado se representa en lienzos con las imágenes de Santo Tomás y San Antonio Abad, respectivamente, una iconografía cuzqueña que se difundió en varias versiones, llegando hasta Caquiaviri (La Paz, Bolivia). Por último, el huerto universitario con el rector Pérez de Armendáriz, deriva en un árbol (Stastny 1982).

El huerto cerrado, a su vez, simbolizaba la Inmaculada Concepción, y como tal se le representó innumerables veces. Podemos citar el gran lienzo de la escalera de

San Francisco del Cuzco, firmado por Espinoza de los Monteros, donde la Inmaculada está delante de un jardín que en realidad es un huerto cerrado, con veinticuatro cuadros interiores, donde los ángeles cultivan distintas flores. Al centro del huerto hay una fuente sobre la cual se levanta Cristo crucificado. Esta iconografía responde a un grabado flamenco en el que se representa a María como "Hortus conclusus". Quizás una de las más bellas y explícitas composiciones de este tema sea la estampa de Johan Wierix (Fig. 4), dedicada a María madre, en la que se dibuja un huerto con todo detalle botánico, colocándose en primer plano rosas y lirios, más un cedro y una palma (Mauquoy 1978, I: 100).

Una serie de Galle muestra a la Sagrada Familia cultivando un jardín con la ayuda de ángeles (Mauquoy 1978, I: 184). Este grabado fue copiado en un gran lienzo que se guardaba en la iglesia de San Pedro de La Paz, y que fue robado hace algún tiempo. La interpretación y la realización en colores de los temas presentados en las estampas, dio a la pintura virreinal andina, y sobre todo a la cuzqueña, esa alegría y color que le es propia y que contrasta tan notablemente con la pintura española y las demás escuelas hispanoamericanas de su tiempo. El amor a las flores y jardines, más la gran cantidad de paisajes abiertos, hace de esta pintura algo sumamente especial, que se refuerza con el uso del sobredorado.

Entre los jardines imaginarios no podemos menos que mencionar la cenefa de la sala capitular del Convento de Santa Catalina del Cuzco (Fig. 5), donde figuran varios jardines con escenas cortesanas, una temática no muy apropiada para un convento de monjas desde nuestra perspectiva, pero que en el siglo XVIII fue aceptada porque probablemente respondía a una simbología mística. Las fuentes, flores y arboledas, así como los grupos de músicos, los enamorados que se dirigen hacia un huerto cerrado, etc., hacen de este conjunto uno de los más singulares y expresivos del arte andino.

La Virgen María y las flores

Una imagen, innumerables veces repetida, es la de la Inmaculada Concepción con los símbolos de las letanías; allí no faltan el cedro y la palma, así como las rosas y los lirios; la primera era el símbolo del amor y la segunda el de la pureza. Buscar el significado de las flores formaba parte de la cultura popular, hecho reforzado por la difusión de grabados alusivos. Son singulares los grabados de Wierix, donde adscribe una flor a cada bienaventuranza (Mauquoy 1978, I: 212). Una rápida revisión del diccionario de símbolos de Ferguson nos habla de los conocidos significados de la violeta y el iris, que en la pintura hispana muchas veces sustituye a la azucena en la iconografía mariana. Todo esto fue penetrando en los fieles, que olvidaron el gusto por las flores nativas que jugaron un papel importante en tiempo de los incas, siendo frecuentes en la decoración tanto de queros como de textiles (Flores Ochoa, Kuon y Samanez 1998: 76-82).

La iconografía mariana, como los *Hortus conclusus* o la Inmaculada, no es sino un aspecto, pues muchas imágenes no podrían caracterizarse sin las flores que las acompañan, como sucede con la Virgen de Pomata. En muchos casos éstas simplemente forman parte del altar donde están (generalmente rosas y azucenas). Algunos de estos lienzos son extraordinariamente bellos, como el de la "Virgen de

Belén”, del Banco de Crédito de Lima (Fig. 6): sobre el altar hay floreros con rosas, margaritas, lirios, azucenas, etc.; dos angelitos derraman flores sobre María, quien también adorna sus cabellos con pequeñas flores. Su manto y el del Niño están brocateados en oro con un diseño floral, dando una versión mestiza a la imaginería española que nos habla de “primavera”, cuando se trata de un manto decorado con elementos florales. Otro lienzo singular es el de la “Virgen de los Ángeles” (colección privada; Fig. 7); allí está María con el Niño en su regazo, recibiendo los ramos de rosas y azucenas que le ofrecen seis ángeles.

Algunas notas sobre las flores en la tradición incaica

En el virreinato del Perú, las flores traídas de Europa tuvieron el mismo significado que en su país de origen, salvo por la “pasionaria” o flor de la granadilla, y la cantuta. Esta última es mencionada por Cobo (1956a, II: 218) en los siguientes términos:

“es una mata que echa muchas ramas alrededor... No produce otro fruto esta planta más que flores del mismo nombre, las cuales son púrpureas de color encendido y otras amarillas; las mejores y de más agradable al parecer son las primeras... También la suelen llamar los indios *flor del Inca* porque la estimaban mucho los reyes Incas”

La cantuta no parece haber sido muy apreciada durante la colonia, pues no se la representa casi nunca y se la menciona muy pocas veces. Sobre el aprecio que le tenían los Incas, podemos referirnos a un dibujo de la *Nueva coronica y buen gobierno*, que representa a la coya Chimbo Urma, la esposa de Sinchi Roca (Fig. 8). Ella sostiene flores en sus manos y tiene dos grandes maceteros a sus pies. En la mano derecha sostiene una cantuta. El texto dice: “Y fue delgada, amiga de tener ramelletes y flores, ynquilcona, en las manos y de tener un jardín de flores” (Guamán Poma 1980a, I: 100-101). Cabe recordar el importante rol de la cantuta en la decoración de los queros.

Santa Rosa de Lima

Nada nuevo se puede decir sobre la iconografía de Santa Rosa, luego del estudio realizado por Flórez Araoz, Mujica Pinilla, Wuffarden y Guibovich (1995). Sin embargo, conviene puntualizar algunos aspectos, pues la iconografía de esta santa está sumamente ligada a la imagen de los jardines y a la importancia de las flores. Este aspecto fue considerado por Mujica Pinilla como una consecuencia de su formación franciscana. Citando a Hansen, Mujica (1995: 64) dice que cuando Santa Rosa abría las puertas de su celda para orar, “convidaba en voz alta a los árboles y a las plantas, a las hierbas y florecillas, para que todos la ayudasen a dar mil bendiciones al Criador”. La relación de Santa Rosa con la flor de su nombre dio lugar a la representación floral más importante que se haya dado en la pintura, desde su rostro de niña como una rosa, pasando por los innumerables jardines en donde se colocan las escenas de su vida (Fig. 9). Hay que mencionar la “Vida de Santa Rosa”, pintada en el siglo XVIII por el quiteño Laureano Dávila, que se guarda en el Monasterio de Santa Rosa de Santiago de Chile (Fig. 10; Flores Araoz, Mujica Pinilla,

Wuffarden y Guibovich 1995), y la serie de la "Vida de Santa Rosa" del Convento de Santa Catalina de Siena, de Córdoba (Argentina; Schenone et al. 1997).

La iconografía de la santa no sólo se halla ligada a las rosas, sino que se juega con su apellido "Flores de Oliva", por lo cual muchas veces porta en su mano un ramo de olivas entrelazadas con diversas flores.

Finalmente hay que indicar que las flores, como elemento compositivo, se hacen presentes en las orlas provenientes de los grabados flamencos, orlas que se incluyeron en las composiciones pictóricas dando color a las —muchas veces— oscuras composiciones ascéticas y penitenciales. Es un gusto que, en los Andes, se remonta a tiempos prehispánicos y que nos habla de una sensibilidad de la sociedad virreinal muy poco valorada.

La literatura

Es evidente que toda esta corriente de amor a la naturaleza tenía un sustento en la lectura de libros especializados, como el Dioscórides, traducido al español por el doctor Laguna; o *Los secretos de agricultura*, de Agustín, traducidos del catalán al castellano en 1772, obra que dedica el Cap. XI del Lib. I a las flores, y varios capítulos del Lib. II a los árboles. También debió consultarse el libro *Espectáculo de la naturaleza*, del Abad Pluge, traducido del francés al español en 1785 (tercera edición), cuya segunda parte en su tomo III está dedicado a flores y jardines. Este libro, presentado en forma de diálogo, se ilustra con diseños de plantas y proyectos para jardines. Pero sin duda alguna, una obra que ciertamente fue consultada es el Lib. IV de Serlio, donde hay un dibujo de cuatro jardines, muy geométricos, que pueden equipararse al que aparece en la "Vida de San Francisco" del convento franciscano de Santiago de Chile (Fig. 11), en la escena en que el santo es pisoteado por un compañero de religión. Por último, la descripción de Suárez de Figueroa, que nos dice que el claustro de Lima se dividía en cuatro cuadros, confirma el diseño geométrico de los jardines claustrales.

Colofón

Claustros, jardines privados, mercados de flores, enramadas y celosías y alamedas, nos muestran el respiro de aquellas ciudades de piedra y barro que fueron las urbes virreinales, con sus amplias plazas empedradas y sus frías plazoletas, dispuestas como escenario delante de las portadas de los templos. Dentro de esos mismos templos, música, flores naturales y lienzos de extraordinario colorido, creaban paraísos artificiales para aquellos que entraban a orar. Todo esto no excluía huertas, claustros y jardines verdaderos, cuyas flores eran alejadas de una posible sensualidad con símbolos piadosos. Era un mundo áspero si lo comparamos con los pueblos prehispánicos, tan aficionados a la naturaleza y los espacios abiertos, pero un mundo que compensaba con ensueños la dureza de todos los días.

Bibliografía*Fuentes impresas*

- Acosta 1954.
Angrand 1972.
Calancha 1974-81.
Cobo 1956a.
Garcilaso 1960-63.
González Holguín 1989 [1608].
Guamán Poma de Ayala 1980a.
León Pinelo 1943.
Mendoza 1976.
Mercado 1991.
Ramírez del Águila 1978.
Schenonne et al. 1997.
Suárez de Figueroa 1675.
Tercer Concilio Limense 1985b.
Torres 1974.
Tristán 1971.
Tschudi 1966.

Fuentes secundarias

- Bernales Ballesteros 1972.
Flores Araoz, Mujica Pinilla, Wuffarden y Guibovich Pérez 1995.
Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo 1998.
Gisbert 1980, 1999.
Gisbert y Mesa 1985.
Kuon 2000.
Lohmann Villena 1945a, 1976b.
Mauquoy-Hendrickx 1978.
Mesa y Gisbert 1977, 1982.
Mujica Pinilla 1995.
Pease G.Y. 1981a.
Petersen 1993.
Sánchez 1951.
Santa Cruz 1964.
Sebastián 1988.
Stastny 1982, 1984.

Fig. 1. Anónimo cuzqueño. Santa Rosa haciendo penitencia. Detalle del jardín en uno de los lienzos de la "Vida de Santa Rosa", existente en el Monasterio de Santa Rosa de Santa María. Lima.

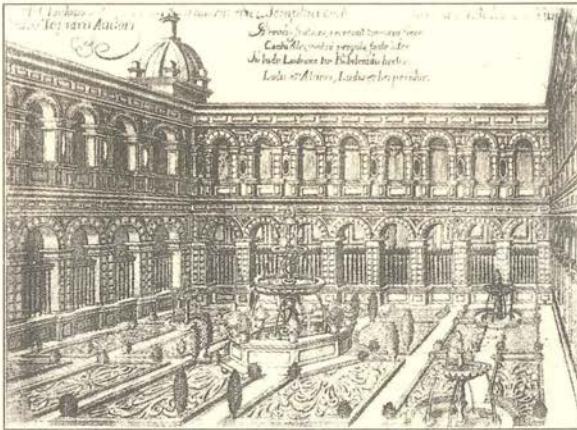


Fig. 2. Jardín del Convento de San Francisco, Lima. Grabado de Pedro Nolasco (1673), publicado en el libro de Suárez de Figueroa (1675).

Fig. 3. Casa situada en el paseo de la Alameda, con balcones de celosías. Lima. Dibujo de Leonce Angrand.

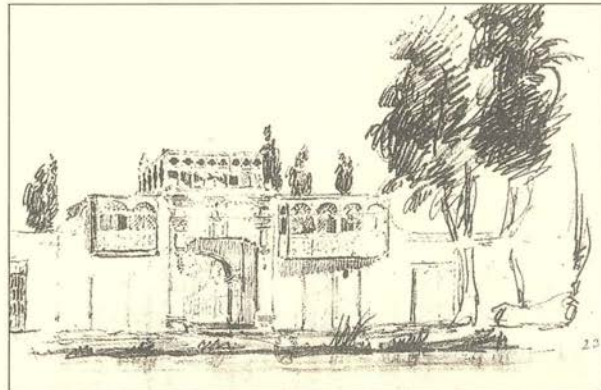




Fig. 4. Grabado de J. Wierix, representando a la Virgen de un jardín místico.



Fig. 5. Una de las escenas de la cenefa existente en la sala capitular de Santa Catalina, Cuzco.



Fig. 6. Anónimo cuzqueño. Virgen de Belén (detalle). Colección del Banco de Crédito del Perú, Lima.



Fig. 7. Anónimo. Virgen con ángeles portando flores. Colección particular.



Fig. 8. Guamán Poma de Ayala. La coya Chimbo Urma.



Fig. 9. Anónimo cuzqueño. Santa Rosa (detalle). Colección del Banco de Crédito del Perú, Lima.



Fig. 10. Laureano Dávila. "La Vida de Santa Rosa". Monasterio de Santa Rosa, Santiago de Chile. Detalle de la Santa en su jardín.



Fig. 11. Juan Zapata Inca y colaboradores. Escena de la vida de San Francisco, donde se ve a Bernardo de Quintabal pisando al Santo. Al fondo, el claustro idealizado, cuyo diseño responde a un trazado regular.

Intereses en conflicto en el siglo XVII: los agentes de la administración pública frente a la realidad peruana

1. Introducción

Diversos autores han afirmado la importancia del siglo XVII en el proceso de formación de una conciencia de “lo peruano”, entendida ésta como la percepción de una realidad distinta tanto del Tahuantinsuyo como de la península ibérica. Como muestra de ello, se ha destacado la trascendencia de la aparición del fenómeno criollo. En este sentido, el propósito del presente trabajo es poner de relieve cómo en el curso del siglo XVII se fueron manifestando, entre los agentes de la administración pública¹ en el Perú —es decir, entre quienes tenían la obligación de hacer valer los intereses del monarca—, diversas actitudes que, de un modo u otro, empezaban a mostrar cierta identificación con los intereses criollos. De este modo, en dicha centuria no fueron pocos los casos que mostraron discrepancias —por ejemplo— entre el virrey y las autoridades centrales en la metrópoli, con respecto a cuestiones que afectaban los intereses criollos. Junto con ello, en las actuaciones de diversos integrantes de la administración se fueron manifestando crecientes vinculaciones con intereses peruanos.

2. La corona y los “beneméritos”

En las primeras décadas de desarrollo del mundo hispano-peruano, los encomenderos indudablemente ocuparon la posición más alta en la escala social. En efecto, la encomienda fue, en sí misma, un premio otorgado a los principales conquistadores y pobladores de lo que había sido el territorio del Tahuantinsuyo, en recompensa por sus esfuerzos en el logro de la incorporación de estas tierras al patrimonio de la corona de Castilla.

1 José María Mariluz Urquijo, en una sólida monografía recientemente publicada, plantea que el uso del concepto “agente de la administración pública” resulta más adecuado y preciso —con referencia a la América española— que los de “burócrata”, “oficial” o “funcionario” (Mariluz 1998: 12-14).

Era, por lo tanto, lógico que en la sociedad que se estaba formando, los encomenderos ocuparan la posición más alta. Además, en esos primeros tiempos la riqueza estuvo asociada fundamentalmente a la encomienda. Es decir, la posesión de una encomienda —que significaba el aprovechamiento del trabajo de los indígenas, así como la obtención de productos, o dinero, en calidad de tributo— era el modo más eficaz de enriquecerse.

Pero el panorama descrito no se mantuvo estático, y pronto se hizo evidente la crisis de la encomienda como fuente de riqueza, por diversas razones. La más importante de ellas fue el colapso demográfico de la población indígena. Dado que la riqueza de la encomienda estaba en relación directa con el número de indígenas del que se componía, la disminución poblacional significó su crisis. Así, ya para la segunda mitad del siglo XVI, ella había dejado de significar una garantía de riqueza. Sin embargo, lo que su posesión siguió brindando fue prestigio social. Por lo tanto, ser encomendero en el Perú significaba formar parte del grupo social más distinguido, que era el integrado por los gestores de la conquista o sus hijos. Eran los más antiguos pobladores españoles del Perú y, en consecuencia, los mercederos de mayores honores.

El origen remoto del sentimiento criollo estaría precisamente en la frustración y el resentimiento mostrado por muchos encomenderos, y sobre todo por sus descendientes —conocidos todos ellos como beneméritos—, con los problemas generados por la pérdida de sus encomiendas (Lavallé 1993: 27-37). Esa situación, unida al hecho de la presencia cada vez mayor de españoles “advenedizos” que obtenían importantes puestos públicos o alcanzaban el éxito económico, hizo que fuera creciendo entre los descendientes de los conquistadores y primeros pobladores ese sentimiento de frustración y de desengaño. En definitiva, consideraban que la corona no había sido justa con ellos, dado que a sus padres o abuelos se debía el mérito de la conquista. Por lo tanto, se sentían acreedores de un reconocimiento oficial que no se producía. En otras palabras, el rey era injusto con ellos. Veían esa injusticia, por ejemplo, en la negativa de Felipe II a conceder la perpetuidad de las encomiendas. Consideraban que si se daba la posibilidad de que las encomiendas pudiesen ser gozadas perpetuamente, sus familias podrían siempre mantener el prestigio propio de quienes descendían de los conquistadores del Perú. De ese modo se fue suscitando un sentimiento común —de solidaridad, podría decirse— entre los descendientes de conquistadores y encomenderos. Estaban convencidos de que merecían un lugar preeminente en la sociedad.

Junto con ello, entre los beneméritos fueron apareciendo sentimientos de rechazo hacia los mencionados “advenedizos”; eran considerados como tales ciertos españoles peninsulares que iban llegando al Perú después de los años de la conquista, y que en muchos casos ocupaban esos lugares preeminentes que los descendientes de conquistadores consideraban como suyos, llegando a mostrar una aventajada posición económica.

En este contexto, debemos tener presente que a la corona no le convenía que los descendientes de conquistadores y encomenderos mantuvieran el poder político y económico que sus padres y abuelos habían tenido en el Perú de los años inmediatamente posteriores a la conquista. Al contrario, al rey le interesaba que ese poder disminuyera, tal como efectivamente ocurrió. En definitiva, la monarquía no podía

arriesgarse a la aparición de una elite señorial en América: eso era incompatible con su interés por afianzar la implantación de los criterios políticos propios del estado moderno, caracterizado, entre otras cosas, por la centralización del poder político.

Sin embargo, no podemos caer en una absoluta generalización, como la de considerar que en el Perú de fines del siglo XVI y del siglo XVII se fue produciendo el decaimiento de la importancia de todos los beneméritos y el auge de todos los peninsulares "advenedizos". La situación fue más compleja. Es cierto que muchas familias beneméritas tuvieron que afrontar graves dificultades económicas, pero también es verdad que no pocas lograron superar exitosamente ese trance. Así, por ejemplo, en ciertos casos fueron capaces de superar la pérdida de sus encomiendas por medio de la iniciación de otro tipo de negocios. O en otras ocasiones encontraron alguna solución realizando con éxito peticiones de mercedes en la corte virreinal, o ante el propio Consejo de Indias. En otros casos la solución vino dada por alianzas matrimoniales celebradas precisamente con esos "advenedizos" a quienes tanto criticaron. Esos enlaces otorgaban a los advenedizos enriquecidos en el Perú un cierto lustre social, y a los beneméritos un desahogo económico. Particularmente significativas fueron las alianzas matrimoniales con los poderosos agentes de la administración pública. Tal como lo señaló Franklin Pease, puede decirse que en buena medida

"...la actividad de los sectores dirigentes se encaminó a encastillarse en la propia administración; esto ocurrió con españoles y criollos en un largo proceso que a fin de cuentas relativizó la autonomía de la propia burocracia, haciendo menor su poder real, mediatizado por la presencia y constante intervención de las familias de antiguo linaje o prestigio reconocido, cuyas hijas se casaban muchas veces con los altos dignatarios u otros funcionarios venidos de España" (Pease 1992a: 271).

3. Los agentes de la administración pública y la defensa de los intereses de la corona

Luego de las primeras y convulsionadas décadas de presencia española en el Perú, la corona se propuso afianzar su autoridad, de acuerdo con los criterios políticos propios de lo que entonces era el naciente estado moderno. Así, desde la metrópoli se buscó reducir el poder que los conquistadores y sus descendientes tenían en el Perú, para lograr una efectiva centralización de la autoridad.

En ese sentido, fue muy importante la preparación de una administración pública que dependiera de la corona, y que tuviera como misión fundamental la de poner en práctica los designios de ésta en el Perú, por encima de lo que pudieran ser los intereses de los beneméritos, si es que éstos colisionaban con el propósito real de gobernar de acuerdo con los aludidos criterios propios del estado moderno. En efecto, los numerosos autores que han estudiado el significado de esta institución ponen de relieve la trascendencia de la administración pública como instrumento eficaz para lograr la centralización del poder en el marco de una amplia extensión territorial.²

2 Véase, por ejemplo, Romano y Tenenti (1981: 269).

No obstante, la misión de afirmar la autoridad real no fue cumplida por muchos de los integrantes de su administración en América, y específicamente en el Perú. Es más: podríamos decir que aquel fue un asunto muy revelador en el contexto de los cambios y continuidades propios del siglo XVII. En efecto, en esa centuria fue cada vez más perceptible, por ejemplo, la identificación de muchos agentes de la administración virreinal con los intereses peruanos, los cuales en muchas ocasiones eran opuestos a los de la corona. De este modo, muchos son los ejemplos —y también variadas las motivaciones— de conflictos de intereses entre los integrantes de la administración virreinal y el rey.

4. Los virreyes y sus discrepancias con el gobierno metropolitano

No es difícil encontrar, en testimonios del siglo XVII, diversas manifestaciones de la existencia de criterios disímiles —y en muchos casos abiertamente discrepantes— entre los virreyes del Perú y las autoridades centrales del imperio, en España. Puede ser útil referirnos a este aspecto para comprobar cómo a lo largo de esa centuria no sólo se dio un resentimiento en muchas familias beneméritas frente a la corona, sino también —paralelamente— una “toma de conciencia”, en ciertos virreyes, de la importancia que podía tener, para el propio poder del rey, y para la estabilidad del gobierno, el no dar la espalda a los intereses de los beneméritos.

Un asunto muy polémico dentro de las discrepancias entre virreyes y monarcas, estuvo constituido por la política desarrollada por la corona en lo referente a la concesión de mercedes en el Perú. Sobre todo a medida que avanzaba el siglo XVII, y debido a la cada vez más grave crisis hacendaria que sufría el gobierno español, fue muy frecuente que éste dispusiera el otorgamiento de mercedes en el Perú —que podían ser concesiones de encomiendas, o beneficios económicos procedentes de la caja real, entre otros— a personajes que residían en España, y a los cuales la corona debía algún servicio económico. En otras palabras, dejaba de observarse la legislación, que disponía muy claramente, al menos en el caso específico de las mercedes de encomienda, que éstas debían concederse exclusivamente en favor de los residentes en el Perú que hubiesen prestado servicios al rey, o en favor de descendientes de conquistadores y primeros pobladores. Ese fue desde un principio, como ya se ha señalado, el sentido de la encomienda: premiar. Pero premiar servicios prestados a la corona en el Perú.

En cuanto a este aspecto, han sido muy diversas las ocasiones en las que hemos podido advertir no sólo diferencias de criterio entre virreyes y monarcas, sino también quejas de los virreyes frente a circunstancias creadas por la política real, y que a la larga —en opinión de los vicesoberanos— podrían debilitar su propia autoridad como virreyes.³ Refiriéndonos específicamente al siglo XVII, podemos comprobar —por medio de muy diversos documentos— que a lo largo de esa centuria el gobierno metropolitano valoró la calidad de los beneméritos. Sin embargo, se trató de declaraciones teóricas, ya que en la realidad la política de la corona ma-

3 A este asunto nos hemos referido en un trabajo anterior, del cual recogemos algunas ideas en las líneas que siguen. Véase Puente Brunke (1992: 95-105).

nifestó una dirección diferente, lo cual hizo que aumentara el descontento de aquellos.

Es revelador, por ejemplo, un despacho que el virrey príncipe de Esquilache envió al monarca en 1616, en el que se mostró en desacuerdo con la política de la corona en torno a este punto, señalando que no sólo tenía fundamento la pretensión de los beneméritos de recibir encomiendas, sino que además esa pretensión se iba moderando por la disminución demográfica que experimentaban los pueblos de indios, con el consecuente decrecimiento del valor de los tributos. Decía Esquilache que no sólo era creciente el descontento de los beneméritos, sino también su desconfianza frente a la corona, que el virrey justificaba por el hecho de ser cada vez más numerosas las concesiones de encomiendas que ella hacía a favor de personas residentes en España.⁴ Posteriormente, también el virrey conde de Chinchón lamentó el estado en el cual muchos beneméritos se encontraban debido a la aludida política de la corona.

El problema de la concesión de encomiendas a personas no residentes en el Perú es uno de los asuntos en los que más claramente se pueden apreciar las contradicciones de la política de la corona, y el desacuerdo de muchos virreyes frente a ella. En 1592, una real cédula había establecido claramente la prohibición de otorgar encomiendas a "ausentes": es decir, a personas que no residieran en el lugar donde estuvieran los indígenas encomendados. Esa disposición tuvo su origen en el mencionado descontento de los encomenderos y beneméritos peruanos por las concesiones de encomiendas hechas en favor de personas residentes en España, con lo cual se contravenía la esencia y la razón de ser de las encomiendas. Pero esa cédula no fue cumplida. Es más: durante todo el siglo XVII fue aumentando el número de los encomenderos ausentes, los cuales recibían sus mercedes directamente del gobierno metropolitano, actuando éste en contra de lo que por su autoridad misma había sido legislado.

Además, así la corona llegó a provocar situaciones difíciles para sus virreyes en el Perú, ya que ordenando la concesión de encomiendas a residentes en España les impedía gratificar a quienes servían en el virreinato. El virrey marqués de Montesclaros, por ejemplo, no tuvo reparo alguno en recordarle al rey que todos sus antecesores en el gobierno del Perú se habían manifestado contrarios a la concesión de encomiendas a ausentes.⁵ Su sucesor inmediato, el príncipe de Esquilache, dijo también al monarca que estaba persuadido de la inconveniencia de otorgar encomiendas a quienes no las habían merecido en el Perú. Y en comunicación posterior el mismo virrey volvió a tocarle ese punto al monarca. Luego de señalar que el sentimiento de la población contra la concesión de encomiendas a personas residentes en España había adquirido tintes que debían preocupar seriamente a la corona, advertía al rey que no debía dejarse convencer por quienes le decían que ya habían sido premiados los servicios de los beneméritos del Perú, porque seguía habiendo en esos tiempos gente que servía grandemente a la corona, y que esperaba retribu-

4 El virrey príncipe de Esquilache a S.M. Lima, 20 de mayo de 1616. Biblioteca Nacional (Madrid), Mss. 2351, fol. 282.

5 El virrey marqués de Montesclaros a S.M. Lima, 10 de octubre de 1611. Biblioteca Nacional (Madrid), Mss. 8990, fols. 220v-221.

ción. Temía Esquilache que esas personas, al ver que sus servicios no eran gratificados, pudiesen originar disturbios. Sus palabras son reveladoras de los problemas que afrontaba:

“...y si a V.M. le dijeren que no hay que temer, es notorio engaño, porque si en las sediciones pasadas tan pocos españoles, y éstos ricos, turbaron con tanto peligro la paz de estas provincias, qué harán ahora siendo incomparablemente más y tan pobres que de cuatro partes de la gente que hay, apenas halla la una en qué ocuparse para ganar de comer, y en esta conformidad no sé yo cuándo ha corrido este reino más riesgo que ahora habiendo tantos vagabundos y tanta necesidad y aun desconfianza en las personas de más lustre”.⁶

En la misma carta el príncipe de Esquilache hacía una advertencia al monarca: afirmaba que si en adelante recibía órdenes para hacer concesiones de encomiendas a personas que no hubiesen servido en el Perú y que viviesen en España, él no cumpliría ese mandato hasta recibir respuesta a las inquietudes por él manifestadas en la carta que comentamos, la cual —confesaba él— enviaba “por no dar cuenta a Dios de mi silencio”. Pero desde la metrópoli se siguieron ordenando concesiones de encomiendas a favor de personas no residentes en el Perú. Incluso en fecha tan tardía como 1690, el conde de la Monclova, último virrey del Perú en el siglo XVII, seguía insistiendo al rey sobre la inconveniencia de conceder encomiendas a personas residentes en España.⁷

En el fondo, lo que suscitaba discrepancias entre virreyes y monarcas era la política fiscal de la corona. La crisis financiera del imperio originó —en palabras de un contemporáneo, el contador Francisco López de Caravantes— “gran embarazo” a la real hacienda en el Perú, ya que la monarquía llegó a gravar grandemente las cajas reales americanas en busca de recursos económicos (López de Caravantes 1985, I: 155-156). En esa línea, en muchos casos la real hacienda peruana se vio obligada a responsabilizarse del pago de mercedes pecuniarias que la corona otorgaba a favor, sobre todo, de residentes en España, mientras se buscaba situarles en encomiendas que fueran quedando libres o vacantes. Como consecuencia de esos gastos, la situación se volvió crítica ya durante la segunda mitad del siglo XVII. En vista de ello, ya anteriormente el monarca había ordenado al marqués de Montecarlos que —para aliviar el estado de las cajas reales— los primeros repartimientos que en el Perú quedaran vacantes fuesen destinados a redimir las mencionadas “situaciones”, y así mejorar el estado de las arcas reales. Pero el virrey no obedeció esa orden y siguió dando preferencia, en las concesiones de las encomiendas que iban vacando, a los beneméritos. Era una forma de manifestar su desacuerdo frente a las concesiones del monarca a favor de los no residentes, las cuales deterioraban las arcas fiscales peruanas. Ante esa actitud del virrey, en 1615 las autoridades metropolitanas confirmaron todas las encomiendas por él concedidas, aunque “con cargo del tercio” para desempeñar las situaciones hechas sobre la real caja. Así

6 El virrey príncipe de Esquilache a S.M. Callao, 12 de abril de 1619. Archivo General de Indias (Sevilla) (en adelante, AGI), Lima, 38, lib. IV, fols. 1-4. Esta cita es también recogida en Puente Brunke (1992: 97-98).

7 El virrey conde de la Monclova a S.M. Callao, 24 de noviembre de 1690. AGI, Lima, 176.

nació el impuesto denominado “tercias de encomiendas”: consistió en la percepción, por parte de la real hacienda, de la tercera parte de la tributación que cada encomendero recibía anualmente de su respectivo repartimiento.⁸

Es fácil imaginar el descontento que esa medida generó en el Perú, sobre todo en un momento en el cual el valor de las encomiendas ya se había reducido muchísimo. Y la abierta desobediencia de Montesclaros no sólo se entiende porque estaba totalmente en desacuerdo con la concesión de mercedes en el Perú a personas no residentes, sino también leyendo unas frases de su relación de gobierno: sostenía él que a su autoridad como virrey se le oponían “tres fuertes murallas”, una de las cuales estaba compuesta por “algunas cédulas de S.M. que en casos particulares se suspenden y corrigen”. Decía también Montesclaros que en ocasiones se debe buscar “en los preceptos más superiores la primera intención del legislador, aunque se vaya contra el sonido de las palabras”.⁹ Aunque es un tema que aquí no estamos tratando, pienso que estas frases de Montesclaros deben analizarse a la luz del distinto concepto que por entonces se tenía de la ley.

Si bien la implantación de ese impuesto de las “tercias” obedeció a la necesidad de “desempeñar” las reales cajas, no debemos perder de vista que ese “empeño” —para utilizar la misma expresión— había sido fundamentalmente ocasionado por la propia corona, la cual consignaba —como ya vimos— sobre esas reales cajas el pago de determinadas mercedes pecuniarias en tanto fuesen quedando vacantes encomiendas donde situarlas. Por lo tanto, la liberalidad de la propia corona, concediendo mercedes a cargo de su real hacienda en el Perú, fue en gran medida la causante de la crisis de las propias cajas reales. En este sentido, no fueron pocos los virreyes que a lo largo del siglo XVII hicieron observaciones al monarca sobre los perjuicios que tales iniciativas causaban, en especial a la caja limeña. Así, el virrey conde de Chinchón se quejó de esa situación:

“Cuando vine estaba en pie y con órdenes repetidas y apretadas la prelación de desempeño de la caja real en los repartimientos que vacasen a la facultad de poderlos encomendar, que era lo mismo que haberla quitado de todo punto, respecto de lo que montaba dicho empeño. Representé a S.M. el desconsuelo de los que ganaron y pacificaron estas provincias, y han hecho otros servicios relevantes por acá, a quienes se debían dar, y lo repito con esfuerzo algunas veces...”¹⁰

Por su parte, en un memorial de 1653, el marqués de Mancera se quejaba —cuando ya había dejado de ser virrey— de la actitud de la corona ante los reclamos de los beneméritos. Es verdad que lo hacía en el contexto de una solicitud personal de mercedes. Sin embargo, son reveladoras sus palabras:

“...Aunque de las mercedes de mera gracia nadie debe quejarse si no las alcanza, pues S.M. como señor de todo puede hacerlas a quien es servido, cuando el que pide satisfacción del agravio de quitarle lo que S.M. le dio una vez, habiendo padecido tanto en

8 Véase Puente Brunke (1988). El tema también es tratado en Puente Brunke (1992: 106-12).

9 “Relación del estado de gobierno de estos reinos que hace el Marqués de Montesclaros al señor Príncipe de Esquilache, su sucesor” (12 de diciembre de 1615): Hanke (1978-80, II: 92).

10 “Relación del estado en que el conde de Chinchón deja el gobierno del Perú al marqués de Mancera” (26 de enero de 1640): Hanke (1978-80, III: 47).

ello no pide ya materia de gracia sino de justicia distributiva en que interviene causa de honor y servicios personales con tantos trabajos parecidos”.¹¹

Aparte del asunto de las encomiendas, otro punto que suscitó discrepancias entre virreyes y monarcas fue el de la provisión de oficios. En su relación de gobierno, el virrey conde de Chinchón refería a su sucesor, el marqués de Mancera, que

“No es de poco embarazo la provisión de los oficios. Conócese así desde los principios, porque el número de los pretendientes lo da a entender: por ahí hemos pasado todos, y no sin fatiga, las cédulas estrechan la mano y en España se acorta con lo que se va dando allá. La prudencia de V.E. proporcionará la distribución y se ofrecerán ocasiones en que la habrá bien menester, porque no todo es justo lo que se intenta, ni posible todo lo justo, y ha de durar hasta la llegada del sucesor de V.E. Entra aquí el decir a V.E. que cuantas quejas se dan de virreyes de estas provincias se originan de este principio, y que yo hallé gran carga sobre mí (...)” (Hanke 1978-80, III: 44).

A diferencia de lo ocurrido con virreyes anteriores, notamos en estas palabras del conde de Chinchón una suerte de resignación frente a la inevitabilidad de esas dificultades.

Por su parte, el duque de la Palata, haciendo referencia a su labor gubernativa en el Perú, afirmó que el gobierno de este virreinato era a la vez el más fácil y el más “trabajoso”. Era el más fácil, afirmaba, porque los súbditos “son de buen natural y amantes de su rey”. Sin embargo, la gran dificultad estribaba en el hecho de que en el inmenso territorio del virreinato

“...no tiene el virrey con quién partir el cuidado de su gobierno, porque de cuantas cosas se ofrecen, por leves que sean ... quieren dar cuenta al virrey, pareciéndoles que no pueden alcanzar justicia en la provincia si primero no se quejan de quien se la ha de hacer. ... Pero es necesario este perdido trabajo porque no tienen en el reino otro consuelo que el de esta continua correspondencia con el virrey” (Hanke 1978-80, VI: 66).

Y concluía estos lamentos con el siguiente comentario:

“Lo cierto es que el virrey en Lima ha de hacer todos los oficios o no se hará nada, y que no hay alcalde ordinario tan ordinario en ninguna parte del mundo, porque en ninguna otra hay tanta variedad de gentío ínfimo, y no se persuaden éstos que los tribunales pueden hacerles justicia si no vienen primero al virrey, y lo suelen hacer heridos y descalabrados para que la sangre irrite o anime la justicia que piden” (Hanke 1978-80, VI: 73).

5. Los magistrados de la audiencia de Lima y sus intereses

La real audiencia de Lima era la instancia superior de administración de justicia en el virreinato. Los magistrados que la componían tenían, pues, una trascendental misión, y fue por ello que las disposiciones metropolitanas establecieron condiciones muy precisas en cuanto al desempeño de sus funciones. Si bien con todos

11 “Memorial que presentó al rey el Excmo. Sr. Marqués de Mancera en el que alegando méritos y servicios hace relación de muchas cosas particulares que obró en el tiempo que fue virrey del Perú” (4 de diciembre de 1653): Hanke (1978-80, III: 278).

los agentes de la administración pública se pretendió lo mismo, en el caso de los magistrados de la audiencia la legislación puso especial énfasis en el logro de lo que podríamos denominar “aislamiento” de dichos jueces.

En efecto, en el caso de los jueces se consideró particularmente importante el que no tuvieran ningún vínculo con la sociedad en cuyo seno desempeñaban sus funciones, con el fin de lograr una imparcial administración de justicia. Sin embargo, en este punto —como en tantos otros de la historia del Perú virreinal— la realidad se encargó de que fracasaran los buenos propósitos oficiales. Fueron muchos los factores que los hicieron inviables: por ejemplo, solían ser muy prolongados los periodos por los cuales permanecían en Lima los oidores —jueces de las causas civiles— o los alcaldes del crimen —encargados de las causas penales—. Ese era un factor decisivo para que se suscitara vinculaciones con la sociedad limeña, ya fuera a través de parentescos¹² o por medio de relaciones de carácter económico.

Fueron numerosas y muy específicas las disposiciones que desde la metrópoli se expidieron con referencia al mencionado “aislamiento” que debían mantener los magistrados de la audiencia. Sólo a título de ejemplo, mencionaremos que estaban prohibidos de contraer matrimonio en la jurisdicción de la audiencia de Lima; sus hijos tampoco podían hacerlo; no les estaba permitido ser propietarios de bienes inmuebles, ni desarrollar actividad comercial alguna; si un magistrado debía realizar una “visita de la tierra”, no podía hacer el viaje en compañía de su mujer ni de sus parientes; tampoco podían actuar como padrinos en matrimonios ni en bautizos. Estas son algunas de las normas que debían observar los magistrados en el tiempo de su desempeño como jueces en el tribunal limeño.

La realidad demostró, sin embargo, que a lo largo del siglo XVII fueron crecientes las vinculaciones de los magistrados de la audiencia con la sociedad limeña,¹³ al punto que puede decirse que no son pocos los casos en los que dichos magistrados aparecen como fundadores de las que luego serían importantes familias peruanas, tanto en la etapa virreinal como, posteriormente, en los tiempos republicanos.

* * *

En suma, lo que hemos pretendido con el presente trabajo es poner de relieve que, al estudiarse las peculiaridades del siglo XVII, es importante prestar atención a la actuación de quienes integraban la administración pública, ya que muchos de ellos se convirtieron, de uno u otro modo, en aliados de los intereses peruanos frente a lo que eran los designios de las autoridades metropolitanas.

12 Véase Rodríguez Crespo (1964). En cuanto a los parentescos de los magistrados y las vinculaciones diversas que tuvieron en Lima, es fundamental la consulta de Lohmann Villena (1974b).

13 Hemos publicado algunos trabajos con referencia a las vinculaciones de los magistrados de la Audiencia con la sociedad limeña. Véase, por ejemplo, Puente Brunke (1990, 1991 y 1997).

Bibliografía

Fuentes impresas

Hanke, ed., 1978-80.

López de Caravantes 1985-89.

Fuentes secundarias

Lavallé 1993.

Lohmann Villena 1974b.

Mariluz Urquijo 1998.

Pease G.Y. 1992a.

Puente Brunke 1988, 1990, 1991, 1992, 1997.

Rodríguez Crespo 1964.

Romano y Tenenti 1981.

De azogues, deudas y avíos: minería y crédito en Potosí, 1600-50

EL ÉXITO DE LA MINERÍA potosina hacia fines del siglo XVI se debió a la fructífera combinación de Huancavelica y Potosí y, claro está, al suministro forzoso de mano de obra indígena que implantó el virrey Francisco de Toledo. No obstante, la minería no hubiese podido llevar a cabo ni siquiera las tareas iniciales de exploración sin contar con un adecuado financiamiento, y éste es un tema que, lamentablemente, todavía se puede considerar poco explorado para el siglo XVII.¹ La minería era un actividad que requería de grandes inversiones fijas y, además, exigía disponer de un capital de trabajo constante que permitiese cubrir los inevitables gastos en insumos y salarios que se presentaban a lo largo de todo el ciclo minero. Siendo de vital interés metropolitano, el gobierno virreinal llevó a cabo una deliberada política de subsidio y protección a la producción minera, que se tradujo en el abastecimiento compulsivo de mano de obra (la mita) y en el monopolio estatal de la comercialización del azogue de Huancavelica. Sin embargo, los demás insumos indispensables para la minería —como sal, hierro, cera, plomo, madera, agua o el combustible—, debían ser proporcionados por el sector privado. Del mismo modo, cualquier eventual inversión para el mejoramiento de las minas debía financiarse con capitales particulares, con excepción de las grandes obras —como el mantenimiento de las lagunas de Cari Cari—, que corrían por cuenta del estado.

A pesar, pues, de la decidida protección estatal, siempre hubo participación del capital privado, sobre todo cuando las vetas se hicieron más profundas y hubo que invertir más o iniciar exploraciones en otros asientos mineros (Bakewell 1990: 77). El apoyo estatal consistía en asegurar la provisión de mano de obra y garantizar el adecuado abastecimiento de mercurio, además del otorgamiento de una se-

1 Una excepción es el trabajo de Bakewell (1988) sobre Antonio López de Quiroga, que analiza las funciones crediticias de este personaje para la segunda mitad del siglo; véase también Bakewell (1986; 1990: 76 y sigts.). Tandeter (1992, esp. el Cap. 4) estudió el crédito en Potosí en la primera mitad del siglo XVIII. El caso de las minas de Hualgayoc en este mismo siglo fue estudiado por Contreras (1995). Véase también Brown (1988); Fisher (1977b: 202 y sigts.), Pearce (1999). Para el virreinato de Nueva España, véase Brading (1975: 139 y sigts., 357 y sigts.).

rie de privilegios a los mineros como, por ejemplo, que no pudiesen ser presos por deudas o que sus minas no pudiesen enajenarse (Expediente seguido por la villa de Potosí, 1605. AGI Charcas 32, 4r; véase también Langue y Salazar-Soler 1993: 476-80). Algunos historiadores han sugerido que esta protección del estado habría aliviado enormemente las necesidades de inversión y, por lo tanto, habría reducido al mínimo la intervención del capital privado, política que recién se habría modificado en el siglo XVIII, cuando la hacienda real ya no fue capaz de asumir los subsidios mineros.² Sin embargo, como se demostrará más adelante, en las primeras décadas del siglo XVII surgieron serios problemas con el crédito estatal, obligando a los mineros a recurrir en proporciones crecientes al crédito privado. De este modo, desde la primera mitad del siglo XVII la minería altoperuana alternó entre el financiamiento estatal y el privado.

El crédito estatal

A pesar del éxito de las medidas toledanas, ya a inicios del siglo XVII tanto el suministro compulsivo de fuerza de trabajo como el abastecimiento de mercurio mostraron signos de alteración. La frecuencia de los turnos de los mitayos comenzó a disminuir debido a la caída demográfica y los movimientos migratorios y, además, aparecieron los llamados "indios de faltriquera", es decir, los indios que pagaban una suma en metálico (que era luego entregada al minero) para eludir la mita. Así, la mita llegaba "quebrada y falta" a Potosí, pues los indios eran acogidos y amparados en otras provincias.³ Una de las consecuencias más graves de este fenómeno fue que muchos mineros se convirtieron en rentistas, mientras que los que se empeñaron en continuar con la producción tuvieron que recurrir a mano de obra asalariada lo cual, como es de esperar, aumentó los costos de producción. Según Bakewell, hacia 1603 casi los dos tercios de la mano de obra estaban constituidos por "mingas", es decir, asalariados, cuyos sueldos quintuplicaban el de un mitayo.⁴

Acompañando a los problemas de la mano de obra, el crédito directo del estado, a través de la venta del mercurio, también comenzó a presentar dificultades. El abastecimiento de azogue a las minas, sobre todo en Potosí, no parece haber sufrido interrupciones serias y, cuando la producción de Huancavelica comenzó a fluctuar en la década de 1620, se importó cinabrio de las minas de Almadén. Además,

- 2 Contreras (1995: 32-69 y *pássim*). Según Contreras, en el norte del Perú el capital circulante fue provisto por el estado a través de créditos en la venta de insumos, y el capital de inversión también estuvo a su cargo, mediante el levantamiento de obras de infraestructura y la creación de bancos de rescates. Sin embargo, éste se fue retrayendo en estas funciones, dejando el crédito en manos privadas, las cuales a través de la habilitación, compañías o empréstitos lograron controlar la producción minera, y compartir sus ganancias y sus pérdidas.
- 3 El Cabildo al rey. Potosí, 5.II.1631. AGI Charcas 32, 3r. Sobre el problema de las migraciones véase Sánchez Albornoz (1988); Cook (1990), Evans (1990), Wightman (1990b); Powers (1990); Saignes (1987b); Zulawski (1987); Glave (1989a).
- 4 Bakewell (1984: Caps. 1 y 6); Cole (1985); Tandeter (1992) para la evolución de este problema en el XVIII. Para una discusión de este tema en el contexto de la llamada "crisis del siglo XVII", véase Suárez (2000: 300 y sigs.).

había un importante mercado “negro” de azogue (véase Lohmann Villena 1949). El problema, entonces, no residió en la falta de suministro de mercurio, sino en la pésima administración y en la incapacidad de los mineros de asumir los costos del insumo.

La administración de la distribución del mercurio en Potosí era caótica. En 1617, por ejemplo, sus oficiales reales mandaron a los almaceneros llevar un libro de contabilidad... pues se dieron cuenta de que éstos no seguían detalladamente las entradas y salidas de azogue de los almacenes reales, ni tampoco tenían cuentas claras con los arrieros que lo transportaban desde Arica (Archivo Histórico de la Casa de Moneda de Potosí [en adelante ACNP] CR 153, años 1614-21, fol. 73r-v). Además, el criterio de “cuenta corriente” que tenía el estado con los mineros fue objeto de muchas especulaciones y malos manejos. Hacia fines del XVI, cuando la producción de Huancavelica alcanzó topes altos, hubo tanta negligencia en la distribución del mercurio que, según el virrey Luis de Velasco, “el que quería pagar a sus acreedores o comprar oficio, casa o heredad, casar la hija o mudarse de allí a otra parte, y aún para jugar, si no tenía dinero sacaba la cantidad de azogues que le parecía con qualquier fianza que daba y hacía barata” (Hanke, ed., 1978-80, II: 49-50).

Los más beneficiados por la ineficiencia administrativa fueron los “tratantes”, quienes manejaron varios cientos de miles de pesos en este espectacular negocio, y obviamente los mineros, quienes se apoyaron ampliamente en los créditos estatales de mercurio. Por su parte, el estado se vio perjudicado al acumular y asumir las crecientes deudas de los mineros, y pronto el Consejo reaccionó, exigiendo al virrey y a la audiencia que se pusiese orden en las cajas. En consecuencia, los verdaderos problemas para los mineros se presentaron cuando el estado, al ver sus arcas disminuidas, intentó no asumir más este tipo de deudas.

En 1609 se comenzaron a enviar órdenes desde Madrid para ir cobrando a los deudores de la caja de Potosí. Pero fue desde 1617, con la visita de Alonso Martínez de Pastrana, que se comenzaron a tomar medidas efectivas. Ese mismo año se prohibió a los oficiales reales entregar más azogue a crédito y se les ordenó hacer una relación de los deudores a la real hacienda, exigiendo, bajo pena de cárcel, el pago de las deudas.⁵ La lista que se elaboró al año siguiente acusa que la situación no había mejorado demasiado; incluso algunos mineros, como Pedro Osore de Ulloa, debían más (AHCMP CR 153, fols. 101r-105r). Sin embargo, hacia marzo de 1619 se había logrado recolectar 213,509 pesos de los 860,318 pesos ensayados (1'393,715 pesos de 8) que debían los mineros por azogues. El total de la deuda acumulada en la caja (incluyendo azogues, arrendamientos, venta de oficios, tributos, alcabala y naipes) ascendía a 2'465,889 pesos ensayados, es decir, casi cuatro millones de pesos de 8 reales. Según el visitador, el origen de semejante deuda lo constituía la mala administración de los oficiales reales, quienes no habían co-

5 Los oficiales elaboraron una lista especial de los deudores por azogues, entre los que figuraban, como deudores mayores, don Pedro Osore de Ulloa (con 22,089 pesos ensayados, unos 35,784 pesos de 8), Hernán Carrillo de Córdoba (17,602 pesos ensayados), Domingo Beltrán (23,619 pesos ensayados), Martín de Bertendona (23,906 pesos ensayados) y Cosme López del Castillo (23,000 pesos ensayados). AHCMP CR 153, fols. 63r-67v.

brado a tiempo las deudas y habían tenido “mano larga” con los mineros, al haberles permitido pagar las deudas con “negociaciones”. Sugería tomar en arrendamiento las minas sin intervención de los oficiales y extraer directamente la mitad de las ganancias para con ello cancelar la enorme deuda a la caja, pues los mineros estaban tan endeudados que sería imposible que pudiesen pagar. Por último, sugirió que se llevara a cabo la provisión de que ningún deudor de la hacienda pudiese ejercer cargo público (AHCMP CR 153, fol. 108r. De Pastrana al rey. Potosí, 8.III.1619 y del 24.III.1620. AGI Charcas 36).

La intervención de Pastrana provocó muchos conflictos.⁶ En el informe que elaboró el visitador, en 1620, advertía que muchas de las deudas no se podrían cobrar porque eran demasiado antiguas. Los mineros que sustentaban el Cerro eran sólo treinta, pues los demás no trabajaban sus minas, sino que arrendaban los indios (a precios excesivos) o los daban “en confianza”. Como la mayoría estaba endeudada, sugería bajar el precio del azogue de setenta pesos a sesenta o cincuenta el quintal para aliviar los costos de los mineros. A los corregidores, por otro lado, había que llamarlos al orden. Según Pastrana, estos funcionarios estaban coludidos en el negocio de los indios de faltriquera y en el tráfico de los tributos y, por consiguiente, éstos no eran ingresados en la caja porque los corregidores tenían “tratos y contratos” con los indios. Incluso algunos habían tomado la plata que traían los nativos para pagar el tributo como parte de pago de sus “repartos” de ropa y vino, dañando directamente a la real hacienda. Pastrana proponía cobrar a los corregidores y a sus fiadores el alcance de lo que debieran a la caja, o enviarlos a pelear con los araucanos. Según al visitador, había tenido que trabajar mucho para poder “sacar a la luz todas las deudas que se deben”, buscando el origen de cada partida y de los pagos que se habían hecho. El resultado de la visita se tradujo nada menos que en 68 cargos contra los tres oficiales reales, el factor Bartolomé Astete de Ulloa, el tesorero Juan del Uno y el contador Juan Bautista de Ormaegui. Este último huyó a España con más de cien mil ducados, cifra imposible de alcanzar con un salario de contador (De Pastrana al rey. Potosí, 24.III.1620. AGI Charcas 36 y AGI Escribanía de Cámara 505-A, año 1623).

Las autoridades potosinas intentaron convencer al monarca de que era prácticamente imposible dejar de otorgar crédito a los mineros. En 1617 los oficiales reales justificaron su comportamiento al señalar que los quintos habían disminuido por la caída de la producción del Cerro y que la única forma de continuar con ella sería permitiendo que los mineros pudiesen tener más utilidades, incluso mediante la rebaja del precio del mercurio. Los mineros estaban pobres y habían ingresado en una rápida espiral de obligaciones, de tal modo que “todo corre en ellos ... a modo de mo[h]atra, [que] para pagar una deuda causan otra mayor” (AHCMP CR 153, fol. 81r-82v). Además, los que podían otorgar crédito se rehusaban a hacerlo y, por tanto, los mineros se estaban afianzando unos a otros, con lo cual era práctica-

6 El cabildo de Potosí, por ejemplo, pidió su destitución. El cabildo de Potosí al rey. 26.III.1619. AGI Charcas 32. El mercader Diego Núñez de Campoverde lo demandó (AGI Escribanía de Cámara 567-A, año 1626-31). Pormenores de la visita de Pastrana se pueden seguir en Escobedo Mansilla (1986: 115 y sigs.). Véase también el estudio preliminar de Lohmann a Francisco López de Caravantes (1985); y Lewis Hanke (1964-65, III: 488-91).

mente imposible cobrar deuda alguna. Y, por último, los indios —el “nervio principal” de la minería— habían optado por esquivar la mita. En consecuencia, la orden de que se pagase el azogue al contado y las deudas con intereses sólo había logrado que los mineros “pasaran fuera de la caja” (es decir, optaran por el tráfico ilícito), lo que les había obligado a seguir entregando el azogue a crédito (AHCMP CR 153, fol. 81r-82v).

En 1618, los azogueros presentaron un memorial en el que declaraban que, debido a la falta de lluvias, habían empeñado el azogue que tenían y vendido las “joyas y preseas de su casa”, y que la real orden de pagar al contado el mercurio “sería la total ruina” de Potosí. Además de haber escasez de azogue, los mineros habían tenido que cancelar alrededor de medio millón de pesos a la real hacienda por concepto de deudas atrasadas. Pero si esta medida había aliviado la caja, sin embargo no había aliviado a los mineros. Peor aún, como las deudas que antes asumía el estado habían sido trasladadas a los prestamistas particulares, ahora todos —mineros y aviadores— estaban endeudados y sin salida.⁷ Así, pues, los mismos “aviadores” se vieron asfixiados por las deudas de los mineros, fenómeno que produjo quiebras y serios problemas en los circuitos crediticios de Lima en la década de 1620 (véase Suárez 1997: 72 y sigs. en particular).

Según los azogueros, dada la baja en la ley de los metales y la situación general de Potosí, era “justo” que el rey no sacase tantos quintos como cuando la ley del mineral era alta, y que las medidas que estaba tomando arruinarían por completo la minería. Todas las instancias de gobierno en Charcas discutieron intensamente sobre qué actitud tomar con respecto a las órdenes del rey.⁸ Finalmente, el presidente de Charcas, don Diego de Portugal, decidió seguir otorgando créditos en azogue. Esta medida evidencia que, tal como se había previsto, el estado no podía dejar tan fácilmente de otorgar estos préstamos. El mismo Pastrana recomendó que se debería dar siempre un millón de pesos en crédito de mercurio, pues los mineros estaban endeudados, con litigios y, además, tenían que seguir invirtiendo dinero en sus ingenios. Reconocía que la deuda por azogues crecía cada vez más, pero que era imposible dejar esta práctica pues de ello dependía la producción de plata y la cobranza de los quintos, que era la “mayor gruesa” de la caja de Potosí (De Pastrana al rey. Potosí, 8.III.1619. AGI Charcas 36).

La visita de Pastrana generó un fuerte malestar entre los mineros. La decisión de hacer efectiva la prohibición de que las personas que tuvieran deudas con la real

7 Al “pasar la dicha deuda que se debía a S.M. a los particulares cargando sobre ellos aquella misma cantidad [de 500 mil pesos], imposibilitándolos a que no pudiesen hacer adelante los dichos socorros y ayudas que solían hacer y desacreditando a los dichos azogueros, de manera que por el mal suceso y poca ley a que an venido los metales no se les hayan podido pagar ni tengan esperanza para el remedio” (AHCMP CR 153, fols. 128r-29r). Sobre las cantidades cobradas, ver “Certificación del escribano Francisco García Barroso”, año 1622. AGI Charcas 36.

8 Los oficiales reales, incluyendo al factor Bartolomé Astete de Ulloa, no querían tomar una decisión que enfrentaba directamente la autoridad real. El gobernador don Francisco Sarmiento de Sotomayor fue del parecer que se vendiese el azogue fiado, pues los mineros estaban demasiado endeudados con los aviadores y obligados a hacer “contratación de piñas” y “baratas” con el mercurio. Por último, el contador Alonso Martínez de Pastrana decidió cobrar al contado hasta que el virrey dictaminase otra cosa. AHCMP CR 153, fols. 132v-36v.

hacienda no pudiesen ser candidatos a la alcaldía de Potosí, ni tener voto en las elecciones, fue —contra los pronósticos del visitador, quien la consideraba la medida más suave que se podía encontrar (De Pastrana al rey. Potosí, 15.I.1622. AGI Charcas 36)— el detonante de los violentos enfrentamientos entre vicuñas y vascongados en Potosí (1622-25),⁹ cuyas consecuencias fueron nefastas para la economía de esa década. Al mismo tiempo sacó a relucir que el estado no tenía la posibilidad de recolectar sus deudas rápidamente, ni la capacidad de desembarazarse del compromiso crediticio con los mineros. En 1623, la caja real de Potosí arrojaba un déficit de 3'577,018 ducados, la mayor parte procedente de deudas de los mineros por las ventas fiadas de mercurio y por el retardo de los corregidores en entregar la plata de los tributos.¹⁰ Y en 1626 la deuda ascendió a 4'567,196 pesos ensayados (más de cinco millones de ducados), de los cuales 1'523,614 pesos pertenecían a la deuda de los mineros (De Pastrana a S.M. Lima, 1626. AGI Lima 156). Aún así, el estado continuó con la política de intentar recortar las deudas por azogue. En 1631 los azogueros escribieron una carta al monarca, en donde se comprometían a velar por los reales quintos, siempre y cuando el virrey Chinchón desistiera de su empeño de cobrar el azogue al contado: si pudiesen, afirmaban, ya habrían dejado de trabajar las minas, pero como estaban tan cargados de deudas era imposible encontrar compradores (El Cabildo al rey. Potosí, 5.II.1631. AGI Charcas 32).

No obstante la dramática situación, el virrey Chinchón se mantuvo firme. En 1636 el virrey aprobaba la conducta de los oficiales reales quienes, contradiciendo al presidente de la audiencia de Charcas, don Juan de Lizarazu, habían dispuesto la venta al contado (AHCMP CR 229, fol. 20r). Los mineros enviaron un memorial en donde sostenían que almacenar cuatro mil quintales de azogue y no repartirlos a los mineros era absurdo, pues esto disminuía, cada vez más, los quintos reales,

“demás que si se considera bien, no es mucho que con tan siniestros sucesos como han tenido los dichos azogueros devan millón y medio desta deuda de azogues, demás de 17 millones que han recibido, particularmente constando que todo este azogue le han consumido en el beneficio de sus metales... y que todos los que han tratado en este ministerio han muerto pobrísimos y adeudados en más de 100 y 200 mil pesos. Y el riesgo que corren estas ditas y el fiarse unos azogueros a otros, no es más que dilación en la paga, porque en estando crecida la deuda se les arriendan sus ingenios y cobran los oficiales reales destes arrendamientos lo que se deve a la Real hacienda”.¹¹

9 Para un recuento detallado de la guerra entre mineros ver Crespo Rodas (1969) y Mendoza (1954).

10 AGI Charcas 32. En 1629 la deuda era de 2'234,784 pesos ensayados, siendo la mayor parte de azogues (AHCMP CR 229, 12v). Los azogueros enviaron varias cartas al rey explicando que era normal que ellos debieran plata a la caja. El cabildo al rey, 1624. AGI Charcas 32.

11 Memorial impreso del Dr. Don Sebastián de Sandobal y Guzmán, procurador general de la villa de Potosí y gremio de azogueros, año 1636. AGI Lima 162. Ese mismo año el presidente de Charcas, don Juan de Lizarazu, le escribía al rey que por la falta de crédito de azogue la mayor parte de las molineras se habían malogrado, de modo que todos los mineros estaban endeudados y debió buscar doscientos mil pesos prestados para enviar a España, 25.III.1636. AGI Lima 47.

Al año siguiente, en 1637, la situación se tornó aún más crítica y, en un abierto enfrentamiento con el virrey, el presidente de la audiencia de Charcas, don Juan de Lizarazu, ordenó romper los cerrojos de los almacenes para repartir 1,500 quintales de mercurio entre los mineros (De Chinchón al rey. Lima, 8.III.1637. AGI Lima 48, #1, Libro 1, fol. 324r-24v). Dos años más tarde, en 1639, las presiones continuaron, esta vez con amenazas desde Madrid. Se envió una cédula al presidente de Charcas en la cual se le advertía que si no recuperaba el dinero del azogue tendría que pagarlo de su propio bolsillo. Lizarazu protestó, pues afirmaba haber hecho lo imposible para enviar la mayor cantidad de dinero al rey... endeudando la caja de Potosí con empréstitos por trescientos mil pesos, haciendo viajes por la región a su costa y, más aún, prestando él mismo dinero a los mineros, al extremo de haber aventurado su salud y su “crédito muchas veces con anticipar al azoguero la plata que deve por no destruirlo”; había entregado a crédito quince mil quintales de azogue y había cobrado cuatrocientos mil; además había buscado prestados cuatrocientos mil pesos adicionales con lo que había aliviado al rey, al ahorrarle “los grandes intereses que en España podían costar”.¹²

Los mineros buscaron la manera de enfrentarse a las presiones gubernamentales. Se suponía que el estado les debía vender el azogue al precio de costo puesto en Potosí. Sin embargo, ellos denunciaron que se les había estado vendiendo el insumo a un precio excesivo, de modo que el estado tendría que restituirles todo lo que habían pagado de más entre 1609 y 1631, esto es, debería darles 2'141,223 pesos de ocho reales.¹³ La única respuesta del monarca fue afirmar que la comprobación sería “larga y dudosa”.¹⁴ Más tarde los mineros pedirían ocho mil quintales de azogue gratis, a cambio del compromiso de rendir dos millones y medio de pesos en quintos (Petición del 16 de abril de 1650, en López Beltrán 1988: 96). No obstante, la adulteración de la moneda potosina a mediados de siglo terminó de desacreditarlos. En 1654, el visitador Francisco de Néstares Marín volvió a prohibir la venta de azogue al fiado, medida que acompañó con la prohibición de que los mineros pudiesen ser fiadores de algún cargo o actividad relacionada con la real hacienda y, por último, anuló las fianzas suscritas por los mismos, pues el estado consideraba que los azogueros ya no tenían crédito alguno.¹⁵ En consecuencia, hacia

12 El presidente protestó por “este gravamen mayormente por premio de la más pesada y grave negociación que se ha encargado a ministro alguno; todos los años se reparten más de 400 mil pesos de azogue... al fiado porque de otra manera es imposible que pueda sustentarse” la minería. El presidente de Charcas al rey. La Plata, 4.III.1639. AGI Charcas 21.

13 Dr. Francisco de Valenzuela, fiscal de la Audiencia de Lima, “En defensa de la Real Hacienda contra el gremio de los azogueros de la villa imperial de Potosí”. Impreso, 10.IX.1646. ANB Colección René Moreno 856. Los comentarios sobre este punto en C. del virrey a S.M. Lima, 8.VII.1646. AGI Lima 53.

14 R.C. Aranjuez, 28.IV.1650. Cédula al conde de Salvatierra sobre lo que se ha de hacer en cuanto a la pretensión del gremio de azogueros de Potosí de que se les vuelva el exceso que por error habían pagado de más en el precio del azogue desde 1609 hasta 1631 o que se impuse [sic] a cuenta de ese exceso lo que deben de azogues retrasados, ANB Ruck, #575, T. IV, fols. 466-70.

15 Auto de Néstares Marín. Potosí, 9.IX.1654. AGI Charcas 32. En 1664 el rey daba una cédula mediante la cual ordenaba a la audiencia de Charcas sacar de la cárcel a los mineros presos por deudas de azogue. Buen Retiro, 24.VII.1666. ANB, Cedulaario Real #465.

1650 la relación financiera entre los mineros potosinos y el estado había llegado a un punto crítico y sin vías rápidas de solución.

El crédito privado

Los problemas con el crédito estatal llevaron a los mineros a tener que alternar con el crédito privado, ya fuera éste en dinero o en insumos, incluyendo el mismo azogue, que comenzó a circular en proporciones crecientes fuera de los canales oficiales. Este es un tema difícil de rastrear por la oscuridad de las fuentes documentales. Muy confusa se presenta, también, la intervención del capital limeño en la zona altoperuwana.

Los "avíos" privados eran otorgados "a daño e interés" (De Pastrana al rey. Potosí, 24.III.1620. AGI Charcas 36), en especie o en dinero, usualmente a cambio de la entrega del mineral en "piñas" (que era el metal quemado, no quintado ni acuñado). Esta fue una práctica frecuente en Potosí, incluso entre los no mineros, debido a que esta plata no incluía los costos de acuñación, ni quintos, ni la comisión del mercader de plata. Este metal obtenido por "contratos en piñas" era altamente estimado, pues resultaba ideal para circular por los canales ilegales de exportación. Es posible que en los albores del siglo XVII el crédito privado no haya sido muy elevado, pues la ley de los metales era alta y la caja corría con el crédito del azogue. Mas cuando el estado decidió restringir los créditos, los mineros tuvieron que recurrir en proporciones crecientes a "aviadores" privados, cuyo peso habría sido mayor que el crédito estatal. Hacia 1635, por ejemplo, el gremio de azogueros declaraba que, además de las deudas por un millón de pesos a la real hacienda, debían "a daño" más de cuatro millones de pesos a particulares "de avíos y empréstitos... [y de] comercio y trato de piñas".¹⁶

Se podría plantear hipotéticamente que la contracción del crédito estatal podría haber hecho ingresar el crédito capitalino de una manera definida en el financiamiento de las minas altoperuanas pues, sin duda, eran los mercaderes de Lima, cabezas del comercio de exportación-importación, los que manejaban los capitales más gruesos del virreinato. Además, en las primeras décadas del siglo XVII la situación del comercio atlántico y las condiciones del mercado americano estaban obligando a los comerciantes de Lima a hacer un verdadero despliegue de recursos para lograr un control efectivo del mercado interior. Así, involucrarse en el crédito a la minería podría haber sido considerada como la posibilidad más directa de tener acceso al metálico, imprescindible para poder llevar a cabo el comercio de exportación-importación. Y, efectivamente, los grandes mercaderes y bancos de Lima estuvieron involucrados en el crédito a los mineros potosinos.¹⁷ El banquero limeño Juan de la Cueva, por ejemplo, prestó a Alonso de Trigueros, minero, y a Diego de Padilla, su fiador, 20,937 pesos a través de sus agentes en Potosí; otro azoguero, Francisco de Velasco, recibió mil pesos que debía pagar en plata blanca.

16 El gremio de azogueros al rey. Potosí, 9.VIII.1635. AGI Lima 47. Mineros "beneméritos", como Pedro Ozores de Ulloa, Francisco de Oyanume, Pedro Rodríguez de Baras, Gerónimo Corso y Manuel de Guevara, estaban todos muy empeñados.

17 Sobre la actividad bancaria en Lima véase Suárez (1997 esp. Caps. 2-5).

Nicolás de Zavala se endeudó por 12,525 pesos; una parte debía pagarla con una rueda de ingenio y plata labrada, y el resto con libranzas sobre Lorenzo Remón, alguacil mayor, y otros vecinos de la villa.¹⁸ Sin embargo, y no obstante estos préstamos, Cueva intervino cautelosamente en el avío directo a los azogueros de Potosí, no obstante tener allí una sucursal permanente; de haber estado estrechamente vinculado a mineros prominentes (como Pedro Osoros de Ulloa); y a pesar de que Potosí fue el lugar que recibió la mayor parte de los préstamos del banco. Otro banquero, Bernardo de Villegas, habría tenido un comportamiento similar. Estos casos nos indicarían que “los grandes” de Lima se mostraron renuentes a hacer una inversión directa en las minas de Potosí y que la participación financiera de la capital habría sido, más bien, indirecta, a través del comercio y del financiamiento a los “aviadores” locales (Suárez 1997: Caps. 3 y 4).

Varios factores explicarían este comportamiento. En primer lugar, el agotamiento de las vetas superficiales de las minas potosinas, que aumentaban considerablemente los costos en comparación con minas recién explotadas.¹⁹ Asimismo, ser habilitador en Potosí era una empresa muy riesgosa, pues los prestamistas debían compartir no sólo las ganancias, sino también las pérdidas de los mineros, las cuales fueron muy frecuentes a partir de la década de 1620. Así que, llegado el caso, es muy posible que los grandes de Lima prefirieran emprender una acción judicial contra un comerciante que contra un minero, a quien, después de todo, no se le podía embargar la mina pues su patrimonio estaba protegido por el estado. Otro factor importante es que las minas estaban lejos de la capital y se habían formado, desde el siglo XVI, muchos intereses locales en la región sur-andina, de tal modo que el mercado potosino era difícil y complejo. Algunos “aviadores” eran grandes mineros o mercaderes de la región, que además ocupaban cargos públicos y, por tanto, manejaban los circuitos mercantiles y financieros altoperuanos.

Según las propias autoridades de Charcas, la mayor parte de los aviadores eran los “contrastes” (cambistas), fundidores y “otras personas deste lugar”, cuyos cré-

18 AHCMC Barrionuevo #60, (26-3-1624), fols. 894r y sigts.; #61a, fol. 10310r y sigts.; #65, fol. 3297r; #57, (31-10-1623), fol. 3125r y sigts.; #66, fol. 1891v; #68, fol. 4025r. El ensayador mayor de Potosí, Juan Sánchez Mejía, se endeudó con 700 pesos, AHCMC Baltazar de Barrionuevo #65, fols. 3370r y sigts.

19 Esto explicaría, por ejemplo, porqué para el caso de otras minas, como las de Santiago de Guadalcázar, el interés del banquero Cueva fuera más directo. Cueva prestó a los hermanos Aranzamendi la suma de 24,425 pesos entre 1627 y 1631, además de haber tenido la intención de comprar minas en esa área y en Jaén de Bracamoros. En 1625 y 1626, Cueva dio poderes a Gaspar de Guerra, Diego Mesía, Joan Pérez de Armas, Francisco de Villanueva y al Cap. Pedro de Reinalte, residentes o de partida a Canta, para que pudieran “registrar... así en las minas que están descubiertas hasta el día de oy ... como en las que se descubrieren ... cualesquier minas de oro u plata y otros metales, poniendo estacas en ellas y echando a labor las dichas minas a usanza de mineros y ... pidan se les repartan sitios, cuerdas y solares para hacer yngenios y casas para el beneficio y labor de las dichas minas”, AGN Nieto Maldonado #1216, fols. 2194v-95r; #1218, fols. 2433v-34r; Antonio de la Cueva hizo lo mismo. Ya en 1623 Cueva le había dado poder al capitán don Pedro de Cabrera Tello para que le registre minas en Jaén de Bracamoros; AGN Nieto Maldonado #1212, fols. 1495v-96r. En 1627 volvió a dar poderes a Pedro Negrillo, don Fernando Falcón y al padre mercedario Gabriel Negrillo para que le registrasen minas en cualquier parte; AGN Nieto Maldonado #1219, fols. 96r-99r.

ditos eran cobrados en “piñas a 40 días, perdiendo el interés los azogueros a 5%”.²⁰ En realidad, los financistas “naturales” de los mineros eran los compradores de plata, quienes se encargaban de “rescatarla” en pasta y de ingresarla a la casa de moneda para su acuñación. Dada la escasez crónica de capital de los mineros, usualmente eran ellos los que adelantaban dinero o insumos;²¹ además, eran sus fiadores cuando pedían azogue a crédito en el almacén real. Estos mercaderes de plata debían disponer de grandes cantidades de plata líquida para prestar a los mineros, para adelantarles insumos o para pagar a la caja si el minero no cumplía. Quiénes fueron las personas que se dedicaron a estas actividades en la primera mitad del siglo XVII constituye una interrogante que requerirá de mayor investigación aunque, como se ha afirmado, existen indicios de que quienes se dedicaron a dar estos adelantos fueron comerciantes y funcionarios de la región, muchos de los cuales, a su vez, eran financiados por los grandes hombres de negocios de Lima. Así, los mercaderes de esta ciudad resultaban ser, más bien, financistas de los habilitadores locales, de manera que había una articulación de redes financieras que unían los circuitos mercantiles regionales y los de ultramar y, por supuesto, el nexo entre ellos eran los grandes bancos y mercaderes de la capital. Esto quiere decir que el éxito o el fracaso de cualquiera de ellos estaban íntimamente relacionados (Suárez 1997: 198 y sigts.).

Ciertamente, el hecho de que la casa de moneda estuviese en Potosí y no en la capital (como en México) fue un factor clave que determinó que los aviadores fueran personas vinculadas a los circuitos regionales, o mercaderes que, después de amasar fortuna en el comercio de exportación, se avecindaban en la villa.²² El examen de algunos casos puede ilustrar cómo operaban estos habilitadores. Por ejemplo, el corregidor don Fernando de Saavedra —quien recibió cuatro mil pesos del banco de Cueva en 1627— comerciaba con mulas de Córdoba compradas al alcalde de esa ciudad, el sargento mayor Miguel de Ardiles, y todos sus negocios los hacía a través de Pedro de Lagunas, por cuya “mano an corrido todos los aumentos de hacienda del dicho corregidor en los avíos de azogueros, fundiciones de barras y en dádivas en lo tocante a la administración de justicia” (ANB Minas 143). Otro caso es el de Cristóbal de Camberos, vecino y regidor del Cuzco, quien prestaba grandes cantidades a Juan Bautista de Jáuregui, minero del Cerro Rico. En un pleito que sostuvo contra el minero por 14,500 pesos otorgados en escritura de obligación, Jáuregui declaró que la escritura había sido

20 AHCMPC CR 229, fol. 123v. Había varias tiendas de “contraste” en Potosí. El cabildo les pidió fianzas por 25 mil pesos, pero los mercaderes, como Alonso Cano y Jaime Balaguer, ofrecieron 21 mil y 22 mil pesos respectivamente, ANB CPLA, T. 12, fols. 284, 286r-v, 304.

21 Sobre los mercaderes de plata en Potosí véase Lazo (1992, II: 91 y sigts.); López Beltrán (1988: 97 y sigts.). Un minucioso análisis de la función de los compradores de oro y plata sevillanos se puede ver en Donoso Anes (1992).

22 Como, por ejemplo, López de Quiroga; véase Bakewell (1988). Este autor ha planteado que el hecho de que la casa de moneda durante la mayor parte del siglo XVII haya estado en Potosí, y no en Lima, sería una de las causas por las que los aviadores de Potosí fueran tratantes locales y no de la capital; así, el funcionamiento del crédito sería distinto al caso mexicano, en donde la casa de moneda se hallaba en la ciudad de México y, por tanto, los aviadores eran mercaderes capitalinos (Bakewell 1986: 7).

“simulada y en confianza por no averle entregado reales algunos y que sólo hizo la dicha obligación por averle prometido avío para sus haziendas y quando caso negado le aya dado algunas cantidades, se las tiene satisfechas... respeto de averle entregado más de 170 mil pesos en piñas de plata sin ynterés alguno corriendo en esta villa al tiempo que se las entregó más de 10% de ynterés” (ANB Minas 144, año 1648, fol. 33v y sigts.).

Uno de los grandes aviadores potosinos fue don Rodrigo de Mendoza Manrique —hermano de don Nicolás de Mendoza y Carbajal, el gran deudor del banco de Juan de la Cueva (Suárez 1997: 141 y sigts.)—, quien recibió, según los notarios de Lima, 6,133 pesos prestados en el banco. Don Rodrigo, caballero de Calatrava, era vecino feudatario del Cuzco, se desempeñó como gobernador de Chucuito, fue alcalde ordinario de Potosí en 1628 y casó en 1630 con su cuñada, doña Petronila de Guzmán y Tovar. El nombre de Mendoza aparece repetidas veces en la documentación potosina. En la década de 1620, por ejemplo, don Rodrigo fue aviador de las minas de don Pedro Osores de Ulloa. Según las instrucciones de Osores, el banquero Juan de la Cueva debía administrar todos sus bienes en el Perú, pero celebró un contrato, aún en vida, con Felipe de Bolívar, quien tendría el arrendamiento de la mina por algunos años. Cuando Osores murió, su viuda, doña Francisca de Campuzano, hubo de manejar las minas y enfrentar a sus acreedores, como Gerónimo López de Saavedra (depositario de Lima y fiador del banco de Cueva), Juan Sánchez de Hinojosa (minero y alcalde de Potosí) y otros, los cuales exigían la cancelación de más de cuarenta mil pesos de ocho reales que debía el gobernador. Así, don Rodrigo de Mendoza y Bolívar iniciaron el pago de las deudas: doce mil pesos a Cristóbal de Camberos y Juan Díaz de Vargas, por coca que habían traído del Cuzco; otras más pequeñas, como los 305 pesos para Bartolomé Hernández (ANB Minas IX, #1, cuad. 1). Al poco tiempo Bolívar y Mendoza se disputaban la paternidad de los créditos, la administración y los frutos de las minas. Según Bolívar, el “avío” le pertenecía exclusivamente a él, pues había tenido que “entrar” a la administración con una inversión de 24,000 pesos; 18,000 para cancelar a Toribio Ruiz del Valle (por compra de hierro) y el resto para cubrir las deudas y el sustento de doña Francisca. Según el contrato, Bolívar debía administrar las minas por cuatro años, contratar a los asalariados que necesitase y comprar insumos (sal, hierro, texos, almadanetas, cobre, etc.); también se establecía que podía sacar azogues fiados del almacén real e hipotecar los frutos de las minas. Doña Francisca debía aceptar estas condiciones

“en consideración de que el dicho Felipe de Bolívar entra prestando y supliendo de sus propios bienes a esta hacienda muy gran suma de plata como son 18,403 pesos...e otros 10,000 pesos corrientes que remite en libranza a la dicha doña Francisca...los 4,000 pesos dellos para pagarlos a Bernardo de Villegas a quien debe la dicha...y los 6,000 pesos restantes [para pagar otras deudas]” (ANB Minas X, #2, fol. 31v-34v).

Adicionalmente Bolívar entregaba una libranza en favor de doña Francisca a razón de sesenta pesos semanales que debía darle el banquero Villegas, y varias libranzas por un total de diez mil pesos para el banco de Juan de la Cueva (ANB Minas X, #2, fol. 40v.). Por último, el contrato establecía que doña Francisca no podría remover a Bolívar del puesto hasta que éste cobrase el préstamo y las inversiones que

en adelante hiciese en las minas (ANB Minas X, #2, fol. 34v). Aunque dichas rentas podían solventar el tren de vida de doña Francisca, ésta tenía una deuda pendiente con Rodrigo de Mendoza que ascendía a 103,594 pesos, por lo que hubo de cederle sus “derechos y acciones” por nueve mil pesos ensayados al año,²³ de manera que, virtualmente, las minas estaban en manos de los aviadores.

En la década de 1640 Mendoza se había convertido, junto con Francisco Gómez de la Rocha, en uno de los aviadores más importantes de Potosí. Francisco de Peñaloza, por ejemplo, arrendó la mina de Juan de Lázaro y Juan Vásquez por doce mil pesos anuales, motivo por el cual sacó treinta quintales de azogue de la caja; a los dos meses, sin embargo, “entró” don Rodrigo de Mendoza (y tras él Gómez de la Rocha) “como su aviador” y le cedió la administración (ANB Minas 114, #4). Pero los negocios entre Mendoza y Gómez no fueron del todo bien. A mediados de siglo, los herederos de Mendoza entablaron pleito contra los bienes de Francisco Gómez de la Rocha, aviador y mercader de plata, por 44,800 pesos que don Rodrigo había prestado a Rocha.²⁴

El capitán Francisco Gómez de la Rocha resultó ser, sin duda, el gran habilitador de Potosí en la década de 1640, aunque parte de su éxito proviniera de ser uno de los responsables de la más grande falsificación de moneda de la historia del Perú, probablemente la única manera rápida e irresponsable que encontraron los financistas de compensar las pérdidas en la producción minera. Rocha había vivido en Paucartambo durante dieciséis años, donde poseía una chacra de coca (“Antibamba”) y se desempeñaba como teniente del corregidor de Paucartambo, don Gaspar de Garroz. También había sido “matachunchos”, al participar en varias escaramuzas en los valles de Tono y Pilcopata. Sus negocios fueron bastante bien, pues de allí se trasladó a Potosí, en donde logró ser alcalde y provincial de la Santa Hermandad de Potosí y Porco. Además, se convirtió en prestamista de la caja real de Potosí, en aviador de los mineros e, incluso, dando muestras de un espíritu aventurero, había sufragado los costos de la leva de ciento cincuenta soldados para “la jornada de Valdivia” y para Buenos Aires. Rocha se consideraba un gran servidor del rey pues, a riesgo de perder su hacienda, estaba colaborando con él al prestar a los mineros que estaban pobres e imposibilitados. Según la probanza de méritos que envió al rey pidiendo un título nobiliario, en cinco años (entre 1641 y 1646) había prestado 295,538 pesos de ocho reales a la caja de Potosí y 303,650 pesos a los mineros, sin contar los avíos a los azogueros de Oruro, Tomaque, Carangas, Lipes, Chichas, Guariguari, Tabaco y Nuño. Como resultado, tenía más de seiscientos mil pesos, “todos arriesgados por la pobreza que tienen los más azogueros y mineros, dando los dichos pesos de antemano prestados, con que se avía este dicho cerro y los demás dichos asientos”.²⁵ No obstante, esta aventura terminó

23 Luego de que llegara a un acuerdo con Bolívar. Mendoza sacó 10,000 quintales de metal, entablándole luego un pleito doña Francisca por las cuentas (ANB Minas X, #2, fols. 22v y sigts.; 82r-v).

24 Esta suma fue cedida a don José Pardo de Figueroa. ANB Minas 17, #2, fols. 166r y sigts. y pássim.

25 Expediente de servicios de Francisco Gómez de la Rocha, año 1646. AGI Lima 53. El expediente tiene dos probanzas, una del Cuzco y la otra de sus actividades en Potosí.

mal. Rocha fue ajusticiado y el Perú entró en unas de las décadas más difíciles del siglo XVII, en parte debido a este escándalo. De allí en adelante, la composición de los aviadores se modificó y los créditos se volvieron escasos y caros durante la segunda mitad de la centuria.²⁶

* * *

En conclusión, el sistema de crédito en azogues implantado por los administradores del monopolio estatal sufrió serios reveses desde la década de 1620. El caótico manejo de las arcas potosinas y de los almacenes reales provocó una dura respuesta metropolitana y se intentó poner fin al suministro a crédito del cinabrio y, en consecuencia, trasladar el peso de estas deudas a manos privadas. La intervención privada en el financiamiento de la minería fue desigual y, de acuerdo a las evidencias encontradas hasta el momento, estuvo concentrada en manos de aviadores regionales, los cuales, a su vez, mantenían correspondencia crediticia con las grandes casas limeñas. Muchos de estos aviadores eran comerciantes surandinos, con sólidos vínculos con el comercio de exportación y que habían logrado ingresar en las altas esferas del poder regional. Si bien sus créditos aliviaron las exigencias inmediatas de los mineros, el costo final para éstos fue elevado. Dejando de lado algunas notables excepciones, la mayor parte de los azogueros del periodo legaron a sus descendientes empresas arruinadas, endeudadas y controladas por los habilitadores de la región. El estado, por su parte, a pesar de los intentos por desembarazarse del problema financiero altoperuano, no pudo encontrar una salida razonable. El resultado final fue una relación tensa entre los mineros y el estado virreinal, que sería parte estructural de la vida económica potosina durante el siglo XVII.

Bibliografía

Fuentes impresas

Hanke, ed., 1978-80, II.
Mendoza 1954.

Fuentes secundarias

Bakewell 1984, 1986, 1988, 1990.
Brading 1975.
Brown 1988.
Cole 1985.
Contreras 1995.
Cook 1990.
Crespo Rodas 1969.
Donoso Anes 1992.
Escobedo Mansilla 1986.
Evans 1990.

Fisher 1977b.
Glave 1989a.
Hanke 1964-65.
Langue y Salazar-Soler 1993.
Lazo 1992.
Lohmann Villena 1949, 1985.
López Beltrán 1988.
Pearce 1999.
Powers 1990.
Saignes 1987b.
Sánchez-Albornoz 1988.
Suárez 1997, 2000.
Tandeter 1992.
Wightman 1990b.
Zulawski 1987.

26 Sobre este punto véase Bakewell (1988).

Ana María Lorandi
Universidad de Buenos Aires.
Investigadora Principal del CONICET

Poder y ética pública: el siglo XVIII en el Tucumán colonial¹

EL OBJETIVO DE ESTE artículo es presentar un avance de una discusión sobre la ética religiosa y laica en América en el siglo XVIII. Para ello hemos tomado como referentes a dos ejemplos o textos² de situaciones en el Tucumán colonial de esa época, en base a los cuales podemos observar la trama de la problemática de la ética pública y los límites del poder.

Los casos son: 1) La negativa de algunos gobernadores del Tucumán y miembros del cabildo de Salta a ser sometidos a un juicio de residencia (AGI, Charcas 346); 2) La influencia de los nuevos principios de la ética pública en el gobernador don Juan Manuel Fernández Campero y el obispo don Manuel Abad Illana (AGI, Archivo Histórico Nacional de España, Consejos, 20373, exp. 1). Un breve panorama histórico previo nos permitirá extraer las variables que discutiremos desde un plano más teórico y metodológico.

La situación general de la provincia en el siglo XVIII

Desde el inicio del siglo, el perfil social y demográfico regional mostraba claros síntomas de cambio. Superadas las rebeliones del siglo XVII,³ cada sector fue adquiriendo su propio perfil. Las ciudades recibieron un mayor aporte de indígenas desarraigados y el mestizaje entre indios, españoles y negros creció. El comercio y la ganadería se activaban. Llegaron nuevos migrantes europeos que aportaron capital comercial e impusieron nuevas pautas de conducta. Se observaba una tendencia a acrecentar la distancia social entre los de origen europeo, las castas y los indios.

1 Esta investigación ha sido financiada con subsidios UBACYT y CONICET.

2 En el sentido de la microhistoria, según los principios anunciados por Levi (1994) y Revel (1995).

3 Me refiero a la rebelión de 1630-43 y a las campañas contra las poblaciones calchaquies de 1659 y 1665 (Lorandi 2000).

El cambio se advierte también al interior de la sociedad hispano-criolla. El ascenso social podía obtenerse por medio de la riqueza, y el heroísmo fue perdiendo la centralidad de los primeros siglos. Es así que la nueva guerra contra las poblaciones chaqueñas, que habían adoptado el caballo y asolaban sus fronteras orientales, los encontró agotados y desalentados ya que, entre otros males, los cautivos no podían ser encomendados por tratarse de poblaciones sin hábitos sedentarios. Sin embargo, en esa frontera se abrió un frente colonizador que trataba de ganar nuevas tierras, apoyados por fuertes servidos por milicianos de reclutamiento compulsivo (que provocaron no pocos motines y tensiones) y por misiones religiosas: era la llamada guerra defensiva (Vitar 1997). En varias ocasiones, las autoridades lograron organizar campañas ofensivas penetrando al interior del Chaco, pero tuvieron que sortear la resistencia de los vecinos agotados por casi dos siglos de guerras contra los diaguitas, y la de las autoridades virreinales y de la corona, remisas a autorizar nuevas conquistas por vía armada.

Los “textos”

Primer ejemplo: el cabildo de Salta contra el estado

Por cédula real de 1715, el juez don Domingo de Irazusta y Orosco debía tomar residencia del primer período de gobierno de Esteban de Urizar y Arespacochaga, y de sus sucesores.⁴ Pero estos últimos, y los miembros del cabildo de Salta que los acompañaron en sus funciones, objetaron el contenido de la cédula alegando que Irazusta carecía de títulos legítimos para hacer estas nuevas residencias. El litigio se prolongó desde 1723 hasta 1734.

Como Irazusta había intervenido en la destitución del gobernador marqués de Aro, éste se resistió a reconocerlo como juez pues le consideraba “su enemigo capital”. Los restantes gobernadores, apoyando indirectamente al cabildo de Salta, simplemente dilataron el asunto. Irazusta reclamó ante las autoridades para que se confirmara la legitimidad de su jurisdicción y de la cédula original. Declaró rebeldes a los miembros del cabildo y trató de evitar que continuaran o fueran reelegidos en sus cargos. Éstos, a su vez, solicitaron la suspensión de las residencias, levantando una información con numerosos testigos, expresando la mayoría sus rencores y quejas contra la actuación del juez. Sabemos que Irazusta había ordenado que el cabildo tuviese varios libros foliados, a fin de clarificar sus finanzas,⁵ lo que debió irritar a los cabildantes poco dispuestos a abandonar sus prácticas corruptas.

Es casi seguro que Irazusta debió comprar el cargo y que deseaba resarcirse cobrando las multas que correspondiesen, y al no conseguirlo, vivió de la caridad de los pocos amigos que lo apoyaron. Como su mujer residía en Buenos Aires, los del cabildo le reprocharon “no hacer vida con su mujer” por más de doce años.

Salvo en el caso del marqués de Aro, los alegatos del cabildo no fueron explícitos sobre las causas que justificaban su marcado encono contra el juez. Por cierto,

4 El mandato de Urizar fue renovado y luego se le designó gobernador vitalicio. Estando en esas funciones falleció en 1724.

5 Zinny (1920) cita el fol. 348v del Libro del cabildo de Salta, No. 12, del 21 de octubre de 1724.

la oposición que éste encontró le incitó a cometer diversas acciones, incluso violentas, que dieron fundamento a su creciente desprestigio. Uno de los argumentos fue que Irazusta no podía ser juez perpetuo. Otros se basaron en la *Recopilación de leyes de Indias*. Se insistió en que Irazusta había provocado profundas divisiones entre los habitantes de la ciudad en todos los casos en que intervino activamente en los asuntos locales.⁶

Los avatares del juicio son un ejemplo arquetípico del funcionamiento de la justicia y la burocracia en Hispanoamérica. Irazusta contaba con el apoyo de las autoridades pero éstas difirieron las decisiones, aunque en varias ocasiones llegaron órdenes precisas de la audiencia de Charcas y del virrey para que se obedecieran los términos de la cédula. Pero el cabildo resolvió acatar pero no cumplir, alegando que las pretensiones de Irazusta iban contra *el derecho natural y el derecho divino*, dadas las duras condiciones económicas, derivadas de los costos de la guerra contra los infieles del Chaco, que los tenían empobrecidos y bajo fuertes tensiones cotidianas.

No es de importancia para este artículo descubrir la “verdad” de los sucesos puntuales, pero no puede dejar de observarse la manipulación y los artilugios legales a los que parecen haber estado tan habituados los miembros de esta sociedad, que se manifestaban en un lenguaje duro y dramático. Y aún así, el reclamo más importante desde el punto de vista del derecho era que las órdenes emanadas de cualquier autoridad podían ser apeladas. Ellos tenían en claro que el tribunal supremo era el Consejo de Indias o el rey, pero *si emitían órdenes o disposiciones contra el derecho divino o natural podían ser desobedecidas*. De allí la base jurídica del “se acata pero no se cumple”. Este derecho tenía dos genealogías que confluyeron en determinado momento. Por una parte estaba la teoría del contrato entre el rey y su pueblo, el “pactismo” sostenido desde las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio, que los Borbones intentaban modificar en favor del despotismo ilustrado (Guerra 1993); y por el otro estaban las teorías jesuíticas que consideraban legítimo rebelarse ante la tiranía de un rey, las que provocaron numerosos conflictos y debates. Las gestiones y penurias del juez terminaron en un fracaso, puesto que en 1734 la audiencia de Charcas le ordenó suspender las residencias y regresar a su hogar en Buenos Aires.

Segundo ejemplo: la ética jansenista/rigorista y los primeros síntomas de modernidad

Don Manuel Fernández Campero accedió al gobierno de la provincia en 1764. Fue depuesto por una rebelión de vecinos de Jujuy y Salta en diciembre de 1767, pero fue repuesto en el cargo y gobernó hasta 1769. Su mandato coincidió con el

6 También lo acusaron de tener por secretario a una persona, Juan de la Cámara, que sufría destierro por su mala conducta en Buenos Aires, y que para salvarlo de la cárcel provocó un motín contra la autoridad local; de ejercer como abogado no siendo letrado, dado que como no tenía oficio en Salta se “hizo director de jueces” “que han sido de su facción”; de influir sobre los jueces en pleitos civiles; y de haber tratado de intervenir, por medio de sus escasos aliados, para alterar la composición del cabildo rebelde en las elecciones del 1 de enero de 1730, todas acciones incompatibles con su condición de juez.

del obispo del Tucumán, don Manuel Abad Illana, quien manifestó una fuerte hostilidad hacia los jesuitas. Entre el gobernador y su obispo se entabló una relación muy firme, ya que ambos mostraron una clara predisposición a controlar la ética pública (Bruno 1969-70, V: 456).

Fernández Campero fue el responsable regional de la expulsión de los jesuitas, actuando bajo las órdenes del gobernador de Buenos Aires don Francisco de Bucarelli, que en este asunto tenía jurisdicción sobre ambas provincias. Su intervención provocó el acoso de los partidarios de los jesuitas que, bajo la acusación de malversación de los fondos de la Caja de la Sisa, provocaron un motín y tras varias escaramuzas armadas lo depusieron, enviándolo preso a Charcas.⁷ Con estos hechos contradijeron anteriores elogios sobre su buen gobierno, sus dotes personales y sus esfuerzos para moralizar la sociedad, a la que consideraba corrupta y desleal al rey. El cabildo de Salta⁸ afirmó en enero de 1767 (meses antes de la expulsión de los jesuitas) que en el año y medio que Campero gobernase la provincia hizo dos entradas al Chaco; muchas obras públicas; que asistió con frecuencia a la ciudad de "Jujuy donde están los administradores de las Cajas Reales";⁹ que aumentando la recaudación de la sisa se había pagado a las tropas de la frontera sin exigir nuevos impuestos; que había refaccionado y aprovisionado los fuertes y entrenado a los soldados. Illana dijo que Campero vivía "con notable retiro y aceptación de todas las personas de virtud y juicio de dicha Provincia" y en un largo documento el cabildo de Córdoba (1766) expresó elogiosos conceptos sobre el gobernador.¹⁰

A su llegada, Fernández Campero debió solucionar pleitos internos en el cabildo de Córdoba y les dirigió una carta, que analizaremos más adelante, que muestra a un hombre imbuido de una profunda ética social y cristiana. Pero conviene adelantar que sus palabras exponían un marco moral que no era asumido por la población, ni controlado por la Iglesia, aunque el obispo Illana tenía plena conciencia de la corrupción en general, y de la clerecía de su jurisdicción en particular (Bruno 1969-70).

Discusión

Poder local y corrupción

Los mecanismos de resistencia al poder metropolitano se concentraban en varios frentes y tenían por denominador común su carácter corporativo. En la colo-

7 Para los detalles de este asunto véase Acevedo (1965).

8 Todos los cabildos de la provincia se expresaron en términos similares.

9 Recordemos que sus enemigos luego afirmarían que había malversado los fondos de la caja de la sisa que se encontraba en Jujuy.

10 "[A]dministra justicia a todos con notable desinterés"; "tratando a los pobres con notoria equidad"; "celando la obra de Dios sin estrépito"; "develándose por el mejor servicio de S.M. a todas horas"; "por aumentarle sus vasallos con las Reducciones que está estableciendo de los Indios infieles que le buscan amedrentados de sus repetidas entradas al Chaco"; "notorio talento que le asiste"; "prudencia y sagacidad con que trata a cada uno"; "el amor con que distingue a los más desamparados"; "[sirve] para ejemplo de otras que procedan con su integridad" (AGI, Archivo Histórico Nacional de España, Consejos, 20373. Exp.1).

nia hubo otros espacios institucionales donde se dirimían las cuestiones de poder, pero por el momento, apoyándonos en nuestros textos, nos concentraremos en los cabildos como uno de los ámbitos en donde se manifestaban los problemas de la ética pública y privada en sus vertientes teológicas y políticas.

Los cabildos constituían el núcleo de gobierno local controlado por grupos emparentados que formaban redes de intereses y de poder.¹¹ El tema clave es el predominio de los intereses de grupo, aunque éstos hayan sido cambiantes e inestables, y se hayan colocado por encima del bien común de toda la sociedad considerada en su conjunto. Por cierto, ésta era desde ya demasiado plural en sus componentes, tanto por origen como de condición social, para que se expresara de otra manera, lo que finalmente conspiraba contra la emergencia de solidaridades globales. En el siglo XVIII, el individuo no era independiente de su adscripción (original, adquirida o impuesta) para su percepción de lo cultural y de la moral, y debemos admitir que la existencia de facciones y de corporaciones era un elemento constitutivo aceptado y reconocido del Antiguo Régimen.

Anthony Pagden (1990) discute con gran detalle las opiniones que con respecto a la ética pública y privada tuvieron los intelectuales italianos de los siglos XVII y XVIII, tales como Paolo Mattia Doria, Gianbattista Vico, Pietro Giannone y Antonio Genovesi, que formaban parte de la ilustración napolitana. Ellos trataron de establecer una moral alternativa a la de Maquiavelo. Tanto Doria como Genovesi hacían hincapié en la “*confianza*” que debía establecerse entre los miembros de una sociedad, como el fundamento del comportamiento cívico moral. Para Genovesi, los dos fundamentos de la sociedad civil eran la justicia y la humanidad. Él reclamaba la virtud, que debía ser mantenida por el estricto respecto a las normas morales que ofrece la religión, cuya influencia debería haber sido central, aunque también reprochaba la corrupción instalada en las filas de la Iglesia. Sin estas virtudes morales, la sociedad perdía cohesión y se desestructuraba.

Para Genovesi existían dos formas de confianza, la *fede privada* y la *fede publica*, y tres modalidades distintas, la ética, la política y la económica. La primera se refería al intercambio de confianza entre personas que actuaban bajo el imperativo de la virtud y la piedad de los actores sociales. Ella constituía “la base moral privada sobre la que se hacen todos los intercambios públicos” (Pagden 1990: 116). La confianza económica se derivaba de la primera y afectaba las transacciones comerciales, y la política nacía de las convenciones fijadas por el derecho civil, las leyes y la religión, y por las normas y costumbres públicas. Sobre estas dos últimas descansaban la confiabilidad y la armonía de una sociedad. La *fede privada* y la *fede pública* se realimentaban, pues si sólo predomina la primera se corre el riesgo de generar mecanismos de resguardo excesivo entre parientes o entre personas con vínculos personales, pero que se encierran en sí mismas, formando facciones (aunque estos autores no utilizan ese concepto) que favorecen sus redes familiares o económicas.

11 Como lo han notado Eduardo Saguier (1992) y Roxana Boixadós (1996a, 1996b, 1997) para el ámbito local, el nepotismo, el clientelismo y la formación de grupos ligados por fuertes relaciones interpersonales fueron las claves de esta concentración del poder. Los gobernadores debieron soportar no pocos enfrentamientos con los cabildos, pero a la vez la mayoría de ellos optaba por la vía de las negociaciones si quería terminar con éxito su mandato.

El problema en el siglo XVIII americano era que a diferencia de lo que proclamaban los intelectuales europeos, estos aires de modernización aparecieron divorciados de las virtudes cívicas de la confianza mutua y la ética social. Los “nuevos agentes modernizadores”, generalmente funcionarios recién llegados de la metrópoli (pero que todavía no habían ingresado a la modernidad plena), parecen haber sido capturados por la normas de conducta que acompañaban el antiguo concepto del honor, vinculado a la defensa de los intereses de parientes y socios económicos. En otras palabras, el faccionalismo tuvo una mayor fuerza de atracción y anuló un componente esencial de los principios de la modernidad, cuyo fundamento era la responsabilidad social del individuo como tal. Charles Taylor (1996) nos recuerda que las nociones de bienestar general son construidas por cada sociedad de acuerdo con sus patrones previos, tanto morales como los de su cosmovisión. Siempre hay un marco identitario referencial que hace que cada sociedad construya sus propios significados y que se vincula con el espacio moral, que es tanto de lugar como de tiempo. Por ello, en una sociedad donde el faccionalismo estaba naturalizado (como fue el caso del Antiguo Régimen), la preservación del bien general tenía pocas posibilidades de ser asumido plenamente.

Veamos ahora el tema de la corrupción. En España, un oscuro jurisconsulto del siglo XVII, Mateo López Bravo (1977 [1616/1627]), sintetizó los principios de una ética laica que reconociendo su inspiración en el derecho divino, condenaba los abusos de clérigos y laicos, y enaltecía la prudencia como la virtud principal de un monarca. Él condenaba todas las formas de corrupción, tanto las privadas (incumplimiento de contratos, por ejemplo) como las públicas. Por ello condenaba a los malos magistrados, a los que eran negligentes o injustos, lo mismo que para quienes llamaba los consejeros de los consejos del estado. López Bravo se ocupó del que administra la riqueza pública, los abastecimientos, el bienestar, etc.

Asimismo, los historiadores¹² han denunciado la corrupción como un escándalo cotidiano en la América hispana. Jaime Vicens Vives es quien más ha aceptado que la corrupción fue un fenómeno generalizado. Él sostiene que éste era el único mecanismo que hacía funcionar el comercio americano “*a pesar de las leyes*”. Además, Vives lo vincula con la venalidad de los oficios, una medida instrumentada para contrarrestar la corrupción aunque, como sabemos, no hizo sino acrecentarla. Otros autores incluyen entre las causas que explican la corrupción al nepotismo y los esfuerzos de las élites locales por lograr el control de la administración, las cuales tenían como mal ejemplo al que desplegaban los virreyes y los gobernadores que llegaban con su séquito y su clientela. El clero cumplía su función de fiscal moral a medias y más mal que bien, y en muchos casos prefirió la alianza con los poderes locales, ayudándolos a resistir los intentos de la corona por frenar la corrupción.¹³

Si volvemos brevemente al caso del Juez Irazusta, observamos de qué manera los intereses corporativos le ganaron el combate a los esfuerzos de la corona (vicia-

12 Pietschmann (1987, 1989) entre otros.

13 Pietschmann (1989: 168) cita el caso del virrey de la Nueva España, el Conde de Gelves, que llegó en 1624 con estrictas órdenes de sanear la administración y, entre otros, debió soportar una cerrada oposición de la Iglesia local.

dos por la venta de cargos) por introducir un control efectivo sobre la sociedad local. La puja entre el poder local y el metropolitano probó diversas estrategias, que iban desde lo legal hasta la violencia física;¹⁴ no parece haber sido menor la corrupción del cabildo que la del juez que realizaba actividades incompatibles con su cargo. En definitiva, el agente de la “modernidad” borbónica se comportaba de la misma manera que los agentes a los que intentaba controlar.

Mi hipótesis es que la heterogeneidad de una sociedad compuesta por tantos segmentos étnicos y tantas historias de vida diferentes, a lo que se sumaban las diferencias regionales y los intereses cruzados de sectores y de individuos, fueron una causa esencial de las dificultades que esta sociedad tuvo para construir una identidad solidaria y activamente consciente de la necesidad de trabajar en pro del bien común.

La ética cristiana y la ética laica en los tiempos de la Ilustración

Ha sido poco frecuente en trabajos recientes en nuestro medio, enfocar los problemas de la corrupción desde la relación entre moral cristiana y ética pública y privada. Para ello es bueno prestar atención a los movimientos religiosos renovadores que tuvieron lugar dentro de la Iglesia Católica en los siglos XVII y XVIII. Como afirma de Certeau (1993), desde la Reforma en adelante, el primer desplazamiento se produce en forma de heterodoxias católicas que fueron consideradas herejías. Cualquier forma de crítica dogmática a las intervenciones papales y las diversas interpretaciones de los textos bíblicos, patristicos o conciliares, provocaba tendencias disímiles con diferentes grados de heterodoxia, detrás de las cuales se congregaba cierto número de adictos. De ahí el nuevo significado de la educación, porque fue un medio para que cada grupo pudiera definirse e identificarse interiormente y frente a los otros. A esto se suma que los problemas dogmáticos referidos a la autoridad del Papa se transformaron en “razón de estado”.

Para abordar estos temas comenzaremos comentando la disputa entre jansenistas y jesuitas en los siglos XVII y XVIII, porque los principios morales de estas dos escuelas teológicas se reflejaron en el contexto local analizado.

El jansenismo se desarrolló en torno a la obra *Augustinus*, del obispo holandés Jansenius, publicada póstumamente en 1640 o 1641, que asimilaba los principios de la Iglesia primitiva preconizados por San Agustín. Sus adeptos se concentraron posteriormente en la escuela de Port-Royal (Burucúa 1993). El papado condenó las proposiciones de Jansenius sobre el pecado original y la “gracia eficaz” necesaria para la salvación, concedida sólo a ciertos hombres que la ganaban mediante sacrificios y penitencias rigurosas. Esto conducía a la teoría de la predestinación, elaborada por Lutero y Calvino, y por lo tanto fue condenada como una propuesta herética.

Sin embargo, el jansenismo se presentó en otras variantes que hacían extensivas a toda la sociedad la recuperación de los principios de la antigüedad cristiana y la

14 Durante la actuación de Irazusta se produjeron diversos motines, el asalto a la cárcel donde había recluso a su secretario y otros actos de violencia.

pureza evangélica, comprometiendo al sacerdocio en una acción moralizadora frente al mundo civil. Entre éstas encontramos a las obras de Pierre Nicole, miembro de la escuela de Port-Royal que se oponía a estas posiciones místicas extremas. Él se proponía, en cambio, combatir la pasividad espiritual y reemplazarla por un voluntarismo pragmático basado en las buenas obras. Nicole preconizaba un comportamiento que justificaría los beneficios temporales: la armonía social, la paz interior, una moral por así decir laica, porque ningún valor religioso la garantizaría. Para Nicole, la verdadera caridad era la honestidad, y por medio del progreso moral se avanzaba hacia el progreso social. Él se apoyaba en principios evangélicos que deberían sobrepasar los límites del ritual y de los servicios en favor de la Iglesia (Canto Sperber 1996).

Esta doctrina se contraponía a la expresada por el jesuita Luis de Molina en su *Concordia de la gracia y del libre arbitrio*, escrita en 1582, donde sostenía la doctrina de la gracia "suficiente" como un don divino connatural a la criatura, que era fuerza que la inclinaba hacia el bien y naturalmente se tornaba "eficaz". Esta doctrina encontró en Blas Pascal¹⁵ a uno de sus más virulentos enemigos, pues él asociaba la moral relajada con la moral jesuita. Por sus actividades e investigaciones científicas, Pascal fue el verdadero puente entre las doctrinas modificadas de Port-Royal y los intelectuales iluministas del siglo XVIII. Su propuesta era que el Evangelio y la patrística debían ser las fuentes de la moral cristiana, y que en esto los jesuitas se oponían a ella. Junto con Quesnel, fue uno de los autores que más "politiarían" los principios básicos del jansenismo en Francia (aunque en direcciones diversas). Ambos sostenían que el laxismo moral del que acusaban a los jesuitas, les permitía adaptarse constantemente a las condiciones particulares de las poblaciones de fieles que se reclinaban en sus confesionarios o asistían a sus colegios o retiros espirituales.

Pascal condenaba los dos principios sostenidos por esta orden: la "doctrina de opiniones probables" y la "dirección de la intención". El primero de estos principios era el probabilismo, que acepta la opinión probable de una persona docta, aunque haya otras en contra igualmente válidas. De esa manera uno puede seguir la que le acomoda mejor a sus propósitos. El otro principio era el método de dirigir la intención, que consistía en proponer como fin de una acción a un objeto permitido, aunque las acciones en sí mismas no lo fueran. Esta es una de las acusaciones que el obispo del Tucumán don Manuel Abad Illana, que estaba "afiliado" al bando rigorista, lanzó contra los jesuitas en la época de su expulsión: "Es muy franca la teología de este reino: todo lo facilita; en nada halla inconveniente; todos los medios son lícitos, como conduzcan al fin deseado...." (Bruno 1969-70, V: 468). La dirección de intención (casuística)¹⁶ se basaba en la disociación de un orden divino

15 Las cartas a un provincial, de Blas Pascal, que también pertenecía a la escuela de Port-Royal, escritas en 1656 y 1657, son el mejor compendio de la controversia con los jesuitas al criticar duramente la moral defendida por Molina.

16 Esta situación queda palpablemente ilustrada en los dos manuales de teología moral jesuita publicadas por Paul Bert en 1880, utilizados por la orden en el siglo XIX, y que reflejan con extraordinaria claridad el manejo del probabilismo y la casuística, que sumados a la intención de los fieles al cometer sus actos cuestionables, fueron la base secular de la ética que predicaron y que

formal en los fines y un orden humano efectivo en los medios. En ella se atribuye a los hombres el efecto material y exterior de la acción y a Dios el movimiento espiritual e interior de la intención, conciliándose con esto las máximas del evangelio con las del mundo (Groethuysen 1943).

En la disputa teológica entre jansenistas y jesuitas o rigoristas y laxistas (Delumeau 1992), también contó el poder que Dios (y la Iglesia) otorgaba a los confesores, depositando en ellos "las llaves del reino". Un tema central en el debate con el protestantismo, lo es también para entender el poder de los confesores sobre los católicos para abrir o cerrar las puertas del cielo.

La predilección de los jesuitas por los rituales y el reconocimiento de las buenas obras en la vida cotidiana, fue la clave del éxito de su prédica en comunidades tan diversas como las misiones guaraníes o en los colegios y universidades frecuentadas por los miembros de la elite colonial. El anverso y el reverso de la innegable adaptabilidad jesuita: la exacerbación de la ritualidad y el reconocimiento de la razón humana como el mejor medio para llegar a comprender a Dios. Ponían en la balanza el peligro de apartar a los fieles de la Iglesia si se postergaba o se les negaba la absolución en espera de una verdadera y probada contrición. Preferían a ello una atrición imperfecta y conservar a la población en el seno de la Iglesia (Delumeau 1992).

El problema no residía tanto en los fundamentos doctrinarios como en las prácticas cotidianas. Si desde el púlpito o desde el confesionario, la comprensión de las debilidades humanas se desliza hacia el laxismo moral, las consecuencias de la prédica evangélica jesuita ingresa en el cono de sombras de la permisividad que desataron tantas iras de jansenistas y rigoristas. Groethuysen señala que no debe ignorarse que aunque el pensamiento ilustrado tomaba cuerpo en los estratos superiores de la burguesía, existía también una masa considerable de la población que no participaba de las nuevas ideas de racionalidad y laicidad de la vida que eclosionó en la segunda mitad del siglo XVIII. En América, la mayoría seguía sumergida en los principios de la moral católica, que al descuidar los comportamientos intersocietarios y concentrar su preocupación en las prácticas sexuales en el ámbito de la vida privada, descuidaba u olvidaba todas las otras prácticas que encierran una fuerte tendencia a la insolidaridad social. Para Giovanni Levi (1998), la Iglesia no construyó una ética social. No le interesaba; sólo trataba de marcar los deberes y derechos de los individuos con respecto a Dios, según el lugar que éstos ocupaban en la jerarquía social, y no pretendió imponer una moral uniforme. Los estudios de sociología moral indican que a cada estamento social le correspondían deberes y derechos específicos, y a los ricos les correspondía el de la caridad. Así "descarga[ba]n sus conciencias" y se aseguraban una "buena muerte" (Groethuysen 1943: 250).

No obstante, esta controversia no se redujo al plano ético o doctrinario, sino que se deslizó hacia el plano político, tanto en Francia como en España. En ambos casos la doctrina jansenista rechazaba la infalibilidad del Papa en asuntos tempora-

utilizaron en la confesión. Los principios morales están ilustrados con sinnúmero de ejemplos imaginarios que orientan a los sacerdotes en todas las decisiones que deben tomar para juzgar la conducta de sus fieles.

les y se asoció a los movimientos de consolidación del absolutismo. En España fue de vital importancia política el regalismo, esto es, el derecho del rey a controlar al clero nacional. Los jansenistas españoles proponían la independencia de los obispos, considerados los verdaderos custodios de la Fe. De esta forma, en una controversia netamente teológica, se insertaron finalmente las cuestiones relativas a "la razón de estado". Era obvio que como brazo misionero del papado, los jesuitas fueran el blanco de todas las críticas, donde lo político y lo doctrinario daban pie para una disputa enconada (Tomsich 1972).

La tardía ilustración española tratará de transformar la moral cristiana en ética civil, sin apartarse de los principios cristianos: Campomanes, con sus reformas políticas y económicas que buscaban la modernización de la sociedad, y Jovellanos, que recuperó el valor moral del trabajo y de las artes manuales. Ambos emprendieron una lucha, un tanto solitaria, para lograr una mejor distribución de la tierra y la riqueza. La particularidad de estos intentos de modernización es que se encontraban más cercanos a los principios de la moral ascética del jansenismo que a las formas dispendiosas y ritualistas de la Iglesia en general. Como vemos, a veces desde la ortodoxia y otras desde la heterodoxia cristiana, las distintas corrientes de la teología y de la filosofía se reunían en una común oposición a la hegemonía papal como "razón de estado", y fomentaban nuevas formas de transmitir los discursos evangélicos para transformarlos en ética social.

En este punto podemos analizar y comentar la ya citada carta de Fernández Campero:

"(...) Desde que la Piedad del Rey me confirió este empleo me propuse conciliar los ánimos de esta república y que cesen en sus discordias [I] *por los medios que pudiese dicitarme el conocimiento y la razón*, algunos privadamente he conferido con V.S.S. otros e dispuesto se practiquen por personas de virtud, estado y calidad y últimamente por mí mismo, (...). Quisiera haber acertado a complacer a V.S.S. para tener más dispuesta su intercesión, [II] *a que cesen en lo sucesivo la enemistad, la venganza y la emulación*; [III] *el perjuicio de sus familias y lo que es más de sus conciencias*. No puedo persuadirme que unos caballeros cristianos como V.S.S. caracterizados, [IV] *por sí, y sus ascendientes con los primeros empleos de esta República* dejen de conocer [V] *cuanto importa derramar en ella el espíritu de unión que hace feliz la humanidad* para esperar de su juicioso Acuerdo que por esta mi interposición, y súplica, hayan de arrancarse desde hoy todos los sentimientos del corazón mirando [VI] *las injurias recibidas como instrumentos con que se adquiere la eterna felicidad, perdonándolas con heroica resolución para cumplir con los preceptos de nuestra Religión*, y que se propague con la bendición de Dios la felicidad sobre V.S.S. sus hijos y familias, y una sincera permanente reconciliación pongan V.S.S. a la vista para convencerse la consideración de nuestra mortalidad las incomodidades, desazones y gastos que traen aparejadas las revoluciones domésticas y civiles, el amor y obligación con que debe mirarse el establecimiento de los hijos a los que se debe dar una perfecta educación [VII] *para que miren con fastidio el rencor y la venganza como agentes que destruyen toda la armonía de la sociedad*. ... *Ésta no pende en las presentes circunstancias del Rey ... ni de sus Gobernadores ni está el remedio en Philipina en Transilvania, ni otra distancia que haga difícil su recurso*. De V.S.S. mismos, pende de su corazones, y el sus familias. Todo se habrá conseguido con que unos y otros destieñren de ellos el odio, la venganza y la envidia. Hagan V.S.S. contrapeso de su felicidad con no tenerla, de su quietud interior con la perturbación del espíritu [VIII] y última-

mente con la dificultad que tendrá para morir en paz quien siempre mantuvo sus pasiones en guerra para darse por convencidos de la sinceridad de este requerimiento. Y cuando ni la razón baste ni la Religión obligue en mi afectuosa súplica conmueva a VSS a lo propuesto, en nombre de Dios, y del Rey les protesto usar de todas las providencias que me dicta la Justicia para remedio de las miserias que ha llorado por tantos años esta pobre República y establecer en ella el orden de caridad y subordinación con [que] se debe servir a Dios y al Rey a cuyo afecto ...". 29 de mayo de 1764, Córdoba (AGI, Archivo Histórico Nacional de España, Consejos, 20373, Exp.1).

Veamos el sentido de las frases subrayadas:

(I) Esta puede ser considerada una expresión de modernidad. Se trata del conocimiento del bien según los "referenciales", que remiten a los bienes morales de cada sociedad (Taylor 1996). También se puede aplicar lo que piensa Grotius;¹⁷ lo que se considera honesto también es útil para la protección o la solidaridad de sus semejantes.

(II) Una denuncia de los valores negativos, referencias cualitativas vinculadas a la identidad y ésta a su vez con el nivel social y político que ocupan por ser vecinos y cabildantes. Al mismo tiempo se advierte contra los vicios propios de la naturaleza humana y se ensalza la búsqueda de la pureza de espíritu según las enseñanzas evangélicas.

(III) Una denuncia de los pecados que recaen sobre la conciencia individual y colectiva. Se sugiere que deberían tener conciencia de sus errores y que eso es un pecado grave. Aquí se plantea el problema aristotélico de la intención, retomado por los jesuitas. Las palabras de Campero encierran un aviso sobre la intención del pecado y que de ser así, no habrá escape para su condena.

(IV) El *self*, la identidad demarcada por ser caballeros, cristianos y descendientes de los primeros empleos de esta república. El honor de los fundadores, honor del Antiguo Régimen. Taylor insiste en la dignidad como una de las formas, cambiantes en el tiempo y el espacio, de la identidad del yo. Obrar como lo habían hecho era indigno de sus posiciones sociales y de sus tradiciones familiares. La ética de Descartes, plenamente aristocrática, sostiene que la razón ayuda a escoger la vida buena que debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional. Hay recompensas en la vida buena. Y esto lo asimila a la generosidad, propia de la ética del honor del siglo XVII. A diferencia de San Agustín, que la condenaba como una serie de valores mundanos, la ética aristocrática de este siglo la consideraba como un bien. Hay que controlar las pasiones, pero no ya para honores simplemente mundanos, sino como una forma de *autoestima* y para lograr la paz interior. Groethuysen recuerda las obligaciones de la generosidad de quienes más tienen, y esto es válido no sólo para los bienes materiales, sino también para los espirituales y sociales.

(V) Se plantea la moral de la solidaridad social. Los hechos que el autor trata de corregir encierran una conducta antisocial. La felicidad se obtiene logrando un acuerdo armónico dentro de la comunidad. Esto se encuadra en los principios sostenidos por Genovesi cuando advierte que si los intereses de grupo predominan

17 Citado por Richard Tuck (1990).

sobre los generales, ello provocaría la disolución de la sociedad en su conjunto. Con ello, al hablar de humanidad, Fernández Campero se coloca como un agente de la nueva modernidad.

(VI) Por un lado, la ley natural permitía responder agresivamente a las injurias, pero un espíritu cristiano obligaba a perdonar mediante un acto de voluntad, de control sobre el yo y sobre las pasiones. La doctrina cristiana proponía que uno debía sobreponerse al simple deseo de venganza. Se apelaba a la razón, a exhibir una voluntad de dominar el deseo de una mala acción. También se apela a la capacidad de la religión católica para ejercer el perdón de Dios que tanto se solicita, y que debía estar acompañado del perdón a los enemigos.

(VII) Un llamado a la conciencia individual en beneficio de la comunidad y de sus familias. No deben recurrir a poderes superiores o extraños para solucionar sus disidencias. Nuevamente encontramos aquí las ideas de Genovesi sobre la armonía social. El autor recuerda que debían tener conciencia de que estaban al margen de lo aceptable, no obstante vivirlo como algo propio de la vida política cotidiana. En este punto cabe preguntarse en qué medida el autor de la carta, y nosotros en nuestro análisis, estamos extrapolando conceptos que tienen una visibilidad muy débil en la mayor parte de los actores de esa época. Aquí se plantea el problema de la prédica del sacerdocio católico: hacia dónde, o hacia qué tipos de conductas iban dirigidos y cuáles dejaban pasar sin incluirlos dentro de los actos que esa sociedad y la Iglesia reprobaban.

(VIII) Por último, la idea de la muerte y el inevitable juicio de Dios. La discordia social y la injuria son pecados y por esto hay que responder ante Dios. Es la ética jansenista de Nicole: que la conducta social, y por lo tanto las buenas obras, construyen el camino hacia Dios. No basta con la simple confesión en el lecho de muerte.

Como hemos visto, el análisis precedente ha permitido identificar una manifestación concreta de estos nuevos aires de modernidad, en donde confluyeron la nueva ética y la moral cristiana basada en principios evangélicos primarios. Queda pendiente, sin embargo, evaluar los efectos prácticos de estas actitudes, que parecen haber tenido escaso eco en los comportamientos de la sociedad.

Reflexiones finales

La discusión anterior demuestra en qué forma se entrelazan, en las prácticas cotidianas, la falta de una auténtica ética cristiana (¿ideal?) con las dificultades para construir identidades colectivas que ejercieran control sobre el comportamiento de sus miembros. No parece haber existido un consenso social fuerte para defender los derechos y libertades de la comunidad por encima de los individuales, de los grupos de presión o de las redes económico-parentales. La solidaridad social era insuficiente y no era adecuada para construir mecanismos de premios y castigos, iguales para todos, al menos al nivel de aceptación/rechazo dentro de la propia sociedad. Durkheim (1967) sostiene que a diferencia de Kant, quien propuso que las reglas constituyen un imperativo categórico, es imposible que un acto se cumpla sólo porque es ordenado, abstrayéndose su contenido. Es necesario que interese la sensibilidad de los individuos, que sea *deseable*. Pero sería un error pretender una

uniformidad que excediera los límites de ese paradigma social, en una época en donde la percepción de la importancia de las reglas y su incorporación como un deber ser (el imperativo categórico de Kant), estaba segmentada y adaptada para ser *deseable* (en términos de Durkheim) según los niveles jerárquicos de los que estaba compuesta la sociedad.

Era una sociedad disgregada sectorialmente, y ante la debilidad del estado y el silencio cómplice de la Iglesia, no fue capaz de encontrar estrategias alternativas que la defendieran, en tanto un solo cuerpo de comunidad, de las apetencias, las pasiones y las desviaciones de sus miembros. Y a mi juicio, la raíz de todo esto se encuentra en las dificultades para construir una identidad bien consolidada. La multiétnicidad, étnica, continental o regional, se suman a las diferencias en los momentos y condiciones de la emigración y el desfase generacional, peninsular/criollo, que se fue incrementando con el transcurrir del tiempo. Tal diversidad humana permitía construir una identidad que desarrollase mecanismos de defensa con los cuales castigar al infractor.

La pregunta esencial es si había o no una clara conciencia de que algunas conductas podrían ser estigmatizadas como amorales. Pongamos el ejemplo de la formación de facciones. No se nos escapa que estamos en presencia de una sociedad que no cuestionaba que las mayores solidaridades fueran establecidas en base al parentesco y las relaciones interpersonales. La noción del bien común aparece en algunos políticos o teóricos de la política en España, e incluso en la legislación de Indias, pero de allí a expandirla como un concepto compartido, no ya a nivel de la buena conciencia, sino de las prácticas concretas, hay mucha distancia. Estamos por lo tanto en presencia de sociedades de Antiguo Régimen. La sociedad con la que estamos tratando no estaba conformada por *individuos* con responsabilidades semejantes frente al estado y al conjunto social, ya que los derechos y obligaciones de cada uno estaban diferenciados estamentalmente. El espacio de referencia y de identidad era el grupo de pertenencia, el que contiene, identifica y otorga sentido a la conducta privada y social.

Por otra parte, la moderna historiografía, influida por la antropología, preconiza la búsqueda del *sentido* que cada sociedad otorga a sus símbolos y a sus conductas, que en principio se presentan con una cierta opacidad o imponen límites a la interpretación. El peligro reside en extrapolar categorías y conceptos actuales, en este caso valorativos, a sociedades que no los compartían con la misma plenitud, a pesar de que hubo frecuentes acusaciones de faccionalismo y de corrupción por parte de los propios contemporáneos. No es impropio, por lo tanto, dejar sentadas algunas salvedades para que el lector no sospeche que la autora pretende emprender una trasnochada campaña moralizadora.

Fuentes

- Charcas 346, año 1734. Autos obrados por la Real Audiencia contra Domingo Irazusta.
 AGI, Archivo Histórico Nacional, Consejos, 20373, Exp. 1. Residencia del gobernador Juan Manuel Campero, 1764-69

Bibliografía

Fuentes impresas

López Bravo 1977 [1616/1627].

Fuentes secundarias

Acevedo 1965.

Bert 1880.

Boixadós 1996a, 1996b, 1997.

Bruno 1969-70.

Burucúa 1993.

Canto Sperber 1996.

De Certeau 1993.

Delumeau 1992.

Durkheim 1967.

Groethuysen 1943.

Guerra 1993.

Levi 1994, 1998 (Ms.).

Lorandi 2000.

Pagden 1990.

Pietschmann 1987, 1989.

Revel 1995.

Saguier 1992.

Taylor 1996.

Tomsich 1972.

Tuck 1990.

Vitar 1997.

Zinny 1920.

Tras las huellas del obispo Martínez Compañón

EL 21 DE JUNIO DE 1782, el obispo Jaime Baltasar Martínez Compañón inició la visita pastoral de su diócesis con un secretario, un misionero, un sacerdote, un contador, un notario, un maestro de escuela y seis negros. El viaje duró dos años, ocho meses y dieciocho días, y abarcó la mayor parte del norte peruano. Actualmente esta región cubre los departamentos de Tumbes, Piura, Lambayeque, Cajamarca, Amazonas, San Martín y La Libertad.

Durante el viaje se prepararon los nueve volúmenes de acuarelas por los cuales se conoce a Martínez Compañón. Los dibujos están ahora guardados en la Biblioteca de Palacio Nacional en Madrid, bajo el título "Trujillo del Perú". Los nueve volúmenes no están fechados y no tienen ningún texto extenso, tan solo los títulos principales de cada dibujo. Recientes investigaciones (Ballesteros Gaibrois 1997) han mostrado que no hay razón alguna para esperar encontrar un texto que les acompañe. No hay ninguna relación general de las extensas visitas que él emprendiese entre 1782 y 1785, ni tampoco una relación histórica de su diócesis, que se dice Martínez Compañón completó. Durante sus viajes, el obispo coleccionó muchos objetos de los entierros precolombinos de la costa y artefactos contemporáneos, especímenes de la flora y fauna, así como muestras geológicas que envió al rey de España (Cabello Carro 1989; Schjellerup 1991). Si se comparan los dibujos con el contenido de las veintiún cajas que remitiese a España encontramos varias semejanzas, y de esta forma podemos obtener varias explicaciones de los dibujos (Schjellerup 1992).

El obispo de Trujillo, Jaime Baltasar Martínez Compañón, jamás ha recibido el reconocimiento debido en el mundo académico, y si bien sus obras son de gran importancia, en la bibliografía arqueológica y antropológica de los últimos noventa años tan sólo se le menciona ocasionalmente. La referencia más antigua a la obra del obispo apareció en el VI Congreso de Americanistas (Madrid, 1881), en donde don Marcos Jiménez de la Espada reprodujo algunas canciones y danzas de los volúmenes originales de Martínez Compañón. Durante el siguiente congreso, celebrado en Copenhague en 1883, el señor Juan Dios de la Rada mencionó la im-

portancia de su colección de ceramios precolombinos, guardada en Madrid. Sin embargo, pasaron otros cincuenta años más antes de que apareciera el primer artículo sobre el contenido de los nueve volúmenes, en 1935. En ese entonces el Sr. Manuel Ballesteros Gaibrois publicó "Un manuscrito colonial del siglo XVIII, su interés etnográfico" en el *Journal de la Société des Américanistes*. Un año después, Domínguez (1936) publicó la primera edición facsimilar de algunos de los dibujos, y finalmente los nueve volúmenes fueron publicados en España desde 1978.

El pasado europeo

El siglo XVIII fue la época de la Ilustración en Europa, cuando se tuvo un nuevo interés por todas las cosas fuera del Viejo Continente. La guerra de independencia estadounidense tuvo lugar en 1775-84 y la Revolución Francesa en Europa en 1789. Ambos acontecimientos fueron exhaustivamente discutidos en los dominios hispanos de ultramar. La época de la conquista había pasado hacía tiempo y los intelectuales estaban convencidos de la necesidad de conseguir nueva información y revisar las viejas teorías. El siglo XVIII fue en varias formas independiente de la vieja perspectiva teológica, y la Iglesia española fue casi independiente de Roma desde 1754, aspirando a construir una moral temporal más racional. La vida humana en todos sus aspectos fue estudiada y se publicaron varios libros que reflejaban de qué forma sería posible crear una sociedad de buenos ciudadanos a través de la educación. Varias expediciones científicas, como la de Ruiz y Pavón (1777-88), fueron enviadas desde España al Perú, para que recogiesen plantas medicinales, en particular la cascarilla, para ser usadas en las farmacias hispanas. Durante varios años, fragmentos de la correspondencia entre las autoridades en Lima y diversas instituciones de España —entre ellas la Real Botica y los jardines botánicos—, concernientes a los recursos naturales del virreinato peruano, fueron publicados en los Anales de la Real Academia de Farmacia.

El obispo

Martínez Compañón fue un típico representante de la Ilustración. Deseaba seguir a Dios, pero no sólo para cristianizar a los pobladores del Nuevo Mundo, sino para mejorar su forma de vida. Estaba completamente fascinado e interesado por su población y sus formas de vida. A partir de las acuarelas y el contenido de los objetos que enviase a España, hoy le llamaríamos un geógrafo, un etnólogo, un arqueólogo y un científico natural.

Martínez Compañón nació en 1737 en el pueblo de Cabredo, en Navarra, España (Pazos en Restrepo 1992). Asistió a la escuela local pero posteriormente estudió en las universidades de Huesca y en Salamanca, en donde obtuvo su doctorado. En 1761 se ordenó sacerdote y en 1767 se le nombró cantor en la catedral de Lima, Perú. Al año siguiente arribó a América y durante algunos años fue deán del seminario para sacerdotes de Santo Toribio, de Lima. En 1779 se le ordenó obispo de Trujillo, en el norte peruano. En 1790 fue nombrado arzobispo de Santa Fe de Bogotá, en Colombia, donde permaneció hasta su muerte, acaecida en 1797. Sin embargo, sus años como obispo de Trujillo son de particular importancia.

En 1781 se le pidió a Martínez Compañón que hiciera la visita pastoral de su diócesis. Partió llevando consigo cuestionarios con dieciocho preguntas importantes que comprendían no sólo asuntos eclesiásticos, sino también sobre el hábitat, la agricultura, la flora y la fauna de las tierras de indios. La mayoría de las visitas pastorales eran respondidas por los sacerdotes en distintos lugares, y aún pueden encontrarse copias de las respuestas en varios de los archivos eclesiásticos locales de los pueblos del norte andino, en la Biblioteca Nacional de Lima y en el Archivo Nacional de Bogotá, en Colombia.

Algo desacostumbrado para su tiempo fue el interés que don Baltasar tuvo por la población nativa; él pensaba que dada una educación adecuada, los indios podrían incorporarse a la sociedad peruana en iguales términos que los españoles. Hizo que se construyeran escuelas en los pueblos de indios por cuenta propia. No contó para ello con ningún respaldo de parte de las autoridades políticas, como el rey o el virrey, aunque sí trató de interesarlos en ello. A Carlos III le escribió lo siguiente:

“A la verdad, Sr., los Indios de este Obispado de que me toca y solamente voy a hablar por ahora, es una gente miserable sobre todo encarecimiento, por donde quiera que se mire. Ciertamente son miserables en sus almas, en sus cuerpos, en sus honras y en sus fortunas. En sus almas, por su profunda ignorancia y no tener idea de bien, del mal ni de la virtud y hallarse plagados y cancerados de vicios. En sus cuerpos por sanos y enfermos los tratan y son tratados con positiva indolencia, inhumanidad y crueldad, poniéndose por todas partes mil óbices y obstáculos a la conversación de su salud mientras la gozan... me puse muchas veces a pensar con toda la posible imparcialidad, detención seriedad sobre los medios más eficaces, y oportunos a conseguirlo” (Vargas Ugarte 1936: 177).

En ese entonces, muchos indios trabajaban casi como esclavos para los hacendados, en tanto que otros trabajaban forzosamente en las minas y obrajes. Martínez Compañón donó dos mil pesos para la construcción de escuelas para ellos. Cada pueblo debía a cambio pagar dos pesos anuales por alumno que tuviesen en ella. Dos eran internados: las Escuelas de Artes y Oficios, una para muchachos y otra para mujeres. Se les debía enseñar siete a ocho años y al final debían recibir herramientas de su especialidad, y algo de dinero para comenzar por cuenta propia. El desarrollo de la agricultura fue del interés particular del obispo, razón por la cual dos escuelas de agricultura fueron construidas en Caxamarquilla (la actual Bolívar), en el departamento de La Libertad. Desafortunadamente no contamos con información alguna sobre qué sucedió con ellas.

Presente y pasado

Durante un reciente trabajo de campo en la provincia de Rodríguez de Mendoza, en el norte peruano, me interesé por encontrar el lugar en donde Martínez Compañón comprase la hacienda Ombaya en 1782. Ésta fue convertida en aldea y el obispo preparó su plano: “Plano del nuevo Pueblo de Santa Rosa del Buensuceso situado en el Valle de Guallabamba, Provincia de Luya y Chillaos. Formado por el actual Obpo. de Trujillo del Perú, a cuya Diócesis pertenece dha. Provincia

en la Santa Visita que de ella hizo por el mes de 8re [sic] Del Año de 1782". Un dibujo del mismo se encuentra entre otros planos y mapas en el primer volumen de *Trujillo del Peru siglo dies y ocho* (1978; Fig. 1). El dibujo muestra la plaza mayor, la iglesia matriz, la casa del cura, del cabildo y la cárcel. Afortunadamente han sobrevivido varias cartas enviadas por Martínez Compañón a sacerdotes, al virrey y a Carlos III (Vargas Ugarte 1936; Restrepo 1992; Schjellerup 1991), las cuales nos informan sobre sus visiones y cuidado personal e interés por los pobladores de su diócesis. Sobre la compra de la hacienda en el valle de Guayabamba dijo lo siguiente:

"En el Valle de Guayabamba, hice que se cumpliesen tambien los caminos, que son poco menos agrios, y pantanosos, que los de Moyobamba. Compré una Hazienda de quatro leguas, y media, ó cinco de circunferencia, casi en el centro de dicho Valle, en la mexor, y mas sana cituacion, para que en ella se hiziese un Pueblo comun que se nombrase Santa Rosa de Lima, en que se recogiesen todos sus vecinos, y moradores, que ascienden a mil, y quinientas Almas, que tambien vivian mas como bestias, que como hombres, metidos entre los montes en unos Panchos [sic], ó Cuevas infelizes. Señalé el sitio donde se havia de poner la poblacion, y las tierras comunes, que digeron necesitar para pastos, y Leña, y haviendo quedado mucho sobrante, degé encargada á aquel Corregidor, que lo repartiase entre los Yndios que huviese, y que si algo sobraba, lo aplicase para ayuda de dotacion de Maestro de Niños, que me ofrecieron mantener aquellos Vecinos, obligandose en toda forma á ellos Dexé tallado el Pueblo, y puesta la primera piedra de la Yglesia, que está ya acabada, y el Pueblo con mas de ciento, y cinquenta Casas fabricadas, segun me avisan. Tambien dexé orden para que se hiziese un Puente en un caudaloso Río, que baña á dicho Valle, por el que los unos vecinos se pueden comunicar con los otros en todo tiempo, y cultivar, y atender sin trabajo sus chacras; con lo que creo que baya creciendo mucho aquella poblacion, y que considerablemente se aumenta la cosecha en los Tavacos" (*Trujillo del Perú*, Apéndice II).¹

Sin embargo, la existencia del valle de Huayabamba fue olvidada desde la visita del obispo. Casi cien años más tarde, el geógrafo Antonio Raimondi (1874-76, Vol. I: 409, 411) escribió lo que sigue acerca de su viaje realizado en 1869:

"Llegado á Chachapoyas y listo para continuar mi camino hacia Cajamarca, me vino á la mente el valle de Huayabamba, donde se fabrica el azúcar que se consume en el departamento de Amazonas.

"Busqué en los mapas y vi que no existía; quise tener datos mas exactos sobre esta región y tampoco pude obtenerlos; entonces me nació el deseo de visitar esta parte tan desconocida. Hice un paréntesis á mi viaje de regreso, y me ocupé luego en preparar las provisiones y bestias necesarias para esta nueva expedición á la Montaña... Al ver este valle, tan arrinconado que no figura en ningún mapa, ciertamente no se sospecharía hallar allí una población como Santa Rosa, la que aunque no es muy grande, tiene una regular apariencia. Con efecto, Santa Rosa tiene una iglesia de cal y piedra con su plaza provista de una capilla en cada esquina. Las casas son de adobes con paredes blanqueadas y dispuestas en calles, algunas de las cuales son bastante rectas. Un conducto cubierto lleva el agua potable á la misma plaza, saliendo en forma de chorro de

1 Carta del Obispo Jaime Baltasar Martínez Compañón al Superintendente General de Real Hacienda don Jorge Escobedo, 23 de enero de 1784. Ref. ANC, Virreyes, fols. 552- 53.

una cabeza de animal esculpida en madera, para caer á una pequeña taza de piedra. En Santa Rosa hay una escuela de niñas y otra de varones, bastante concurridas”.

Santa Rosa realmente impresionó bastante a Raimondi, indudablemente debido a que Martínez Compañón tuvo, en realidad, éxito en plasmar sus ideas en la conformación de la aldea, y su influencia había perdurado.

Cuando visité Santa Rosa en agosto de 2000 me sorprendí de ver en la comunidad una iglesia recién edificada, sorprendentemente grande (Fig. 2). Al hablar con el alcalde local, don Lázaro Castro Vega, éste me informó que la antigua iglesia de tiempos del obispo Martínez Compañón había sido restaurada recientemente, pero él tenía una fotografía del viejo edificio (Fig. 3). Al parecer, el nuevo templo había sido levantado sobre los antiguos cimientos, pero la “casa del cura” había sido demolida. La casa del cabildo que ahora era el municipio había sido mudada al otro lado de la plaza, y la cárcel ya no existía. El alcalde se interesó bastante por la historia temprana de Santa Rosa y lamentó la pérdida de parte del inventario de la vieja iglesia a manos de curas anteriores. Éste infortunadamente es el caso con varias viejas iglesias peruanas, en donde los nuevos sacerdotes no tienen respeto alguno por el pasado. Varios de ellos no sólo se deshacen de antiguas casullas y mantos del altar, sino también de las esculturas de madera de los santos. Esta negligencia hace que sea tanto más fácil para los comerciantes en antigüedades conseguir las piezas para el tráfico internacional ilegal. Sin embargo, el actual cura de Santa Rosa ha tomado un fuerte interés por el pasado de las aldeas y trabaja con ahínco para que se restauren el altar y sus santos (Fig. 4). Actualmente, Santa Rosa no se ve tan encantadora como en la descripción dada por Raimondi. Las cuatro capillas ya no están alrededor de la plaza y las casas no son blancas. Aún hay una fuente en la plaza, pero con una nueva figura de Santa Rosa. El denso paisaje boscoso del siglo XVIII se ha convertido en áridos cerros ondulantes con pedazos de bosque, debido al pastoreo de un número excesivo de animales. Una descripción del *Mercurio Peruano*, en 1792, daba cuenta del mismo problema con el ganado, que aún persiste:

“la ganadería estaba constituida por vacas, ovejas y yeguas aunque eran frecuentes las perdidas... por los tigres que lo devoran, y por los subyacuros especie de gusanos que introducidos entre el cuerpo y carne de las reses las consumen”.

El tabaco era de gran importancia en la década de 1780, pero desde ese entonces ha decaído. Se siguen cultivando la caña de azúcar, el cacao y el algodón, pero hoy el principal producto de Santa Rosa es la piña.

La influencia del pasado

Durante el tiempo que Martínez Compañón pasó en Trujillo se fundaron veinte nuevos pueblos, se mudaron diecisiete a zonas mejor ubicadas, se erigieron cuarenta y cuatro escuelas, seis seminarios y cuatro colegios para la educación de los indios. Él hizo que treinta y nueve iglesias fueran construidas, otras veintiuna reparadas, construyó seis caminos nuevos (un total de 1,114 km) y tres grandes canales de regadío (25 km), auspició la siembra de plantas económicamente impor-

tantes como la cascarilla, el cacao, el algodón y el lino, e inició un programa de reforestación en las zonas costeras (Schaedel 1949; Vargas Ugarte 1936).

Aunque sus intenciones eran buenas, como señalaran Kubler y Vargas Ugarte, apenas unos cientos centenares de indios se beneficiaron con las escuelas, y sólo aquellos que podían pagar la enseñanza (Kubler 1952: 91; Vargas Ugarte 1936: 205-13).

Martínez Compañón fue único en su tiempo en toda América del Sur. En el Perú actual, varios programas de investigación y desarrollo trabajan con las mismas ideas que las suyas e intentan obtener los mismos resultados. ¿Pero por qué no tenemos más estudios del impacto y la influencia de sus obras? Su personalidad y obra quedan reflejadas en sus propias palabras y debieran ser recordadas en el futuro:

“en todas partes mi único objeto ha sido formar de cada uno de mis diosocisanos [sic] un buen hombre, un buen vasallo, y un buen cristiano; reduciendo a poblado a muchos miles de hombres, que vivían por los campos una vida misantrópica; promoviendo la erección y dotación de escuelas de primeras letras en todos los pueblos de proporciones para ello; y despertando en los curas, sacerdotes, y demás eclesiásticos el espíritu de Jesucristo para que sean fieles ministros suyos, y perfecto modelo, y ejemplo de su grey como pide su vocación...” (Navarro et al. 1991: 106-107).

Bibliografía

Fuentes impresas

Martínez de Compañón y Bujanda
1978-91.

Fuentes secundarias

Ballesteros Gaibrois 1935, 1997.
Cabello Carro 1989.
Dios de la Rada 1883.
Domínguez Bordona 1936.
Gonzales Bueno, ed., 1988.

Jiménez de la Espada 1881.

Kubler 1952.

Navarro Pascual, Paz Velásquez, Puig et
al. 1991.

Restrepo Manrique 1992.

Schaedel 1949.

Schaedel y Garrido 1953.

Schjellerup 1991, 1992.

Vargas Ugarte, S.J. 1936.

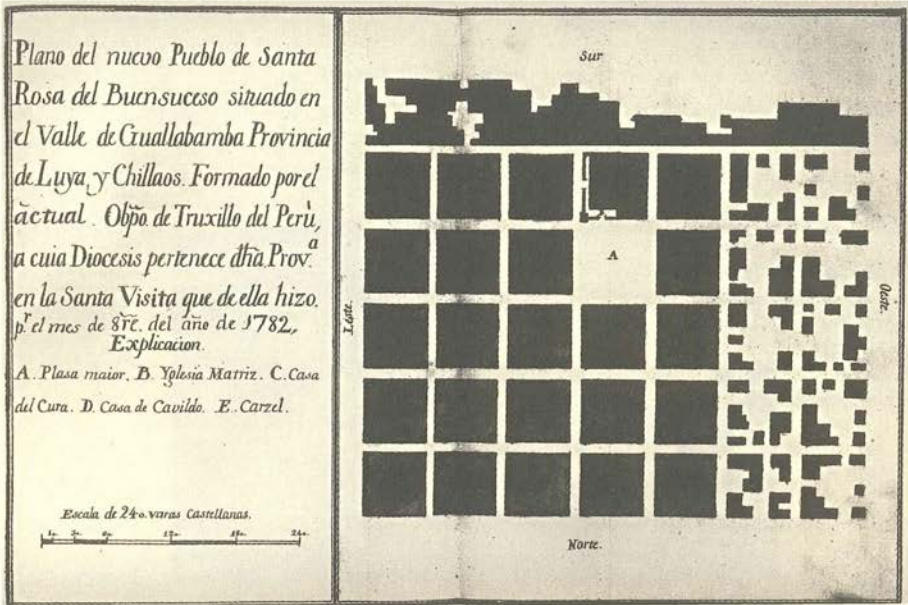


Fig. 1. Plano del nuevo Pueblo de Santa Rosa del Buensuceso, situado en el Valle de Guallabamba, provincia de Luya y Chillaos, 1782 (facsimil de *Trujillo del Perú*, siglo XVIII, 1978).



Fig. 2. El paisaje contemporáneo, con la iglesia de Santa Rosa en el valle de Guayabamba, provincia de Rodríguez de Mendoza (fotografía de Inge Schjellerup).





Fig. 3. La antigua iglesia de tapia y adobe en 1960 (fotografía de Lázaro Castro Vega, Santa Rosa).



Fig. 4. El altar en la iglesia de Santa Rosa con sus santos (fotografía de Inge Schjellerup).

Plata peruana y mayorazgos navarros. Las disposiciones testamentarias del primer marqués de Castelfuerte, virrey del Perú (1733-49)

NACIDO EN PAMPLONA del “legítimo” matrimonio formado por Juan de Armendáriz y García de Usechi y María Josefa de Perurena, residentes en Pamplona, José de Armendáriz y Perurena, futuro virrey del Perú, fue bautizado en la parroquia de San Juan Bautista de la capital navarra el 2 de noviembre de 1670, a pesar de que se afirma en su testamento que este acontecimiento religioso había tenido lugar en la catedral de Pamplona.¹ Fue el mayor de tres hermanos, dos varones —él y Juan Francisco— y una mujer, que profesó como religiosa y a la que encontramos citada en algunos documentos familiares como Tomasa de San Benito,² que le sobrevivió y que en 1742 era la priora del convento de San Benito, en Corella.

Consagrado a la carrera de las armas, en la que a los dieciocho años alcanzaba ya el grado de capitán de caballos corazas, los servicios prestados en las campañas de Francia, España e Italia (Mendiburu 1932, V: 157-58; Zudaire Huarte s.f.: 4-13; Moreno Cebrián 2000: 21-26) le valieron para alcanzar el grado de teniente general de los ejércitos del primero de los Borbones, una recompensa a su valor y desempeño que estuvo adornada con la singular circunstancia de que fuese el Mo-

1 En el libro parroquial nº 5 de los bautismos confirmados y velados en la parroquia de San Juan Bautista, que se inicia en 1642 y finaliza en 1671, en su folio 285 (v), aparece la reseña de su bautismo, así como los nombres de su padrino, Cristóbal de Fandoa o Faudua, y el del oficiante de la ceremonia, el cura vicario Juan Jacinto de Aizcún.

2 Archivo de Protocolos de Navarra (en adelante A.P.N.). Testamento de Juan Francisco de Armendáriz. Pamplona, 27 de abril de 1742. Reconoce cómo desde 1740, año del fallecimiento de su hermano el ex-*virrey*, él cumplía con el encargo dejado por su padre de pasar a su hermana 200 reales al año, cantidad que su hermano José llegó a elevar a 800 reales anuales. El especial cariño que José de Armendáriz profesaba a su hermana religiosa queda de manifiesto si atendemos a que entre los encargos que de viva voz hizo a sus albaceas y que, en este caso, cumplimentó su hermano en 1741 y 1744, respectivamente, se encuentran el pago de 6,500 reales de plata para la fabricación del altar mayor y los colaterales del convento de Corella, y de otros 2,500 reales de plata con los que se sufragaron dos imágenes para esos mismos retablos.

marca quien realizase este ascenso asistiendo a tan singular y solemne acto, pues en su presencia recibió Armendáriz este beneficio, “de viva voz”.³

Pero esta distinción estuvo precedida por otras —por ejemplo en 1699, durante la campaña de Cataluña—, como la concesión de un hábito en cualquiera de las tres órdenes militares, que finalmente fue en la de Santiago.⁴ Le llegó esta merced real cuando ostentaba el empleo de maestre de campo de dragones del regimiento de Cataluña, y se hizo extensiva a su hermano Juan Francisco, entonces capitán de caballos arcabuceros dragones de la misma unidad. De nuevo en 1711, cuando simultaneaba José de Armendáriz el gobierno de Tarragona con el cargo de inspector general de la caballería y de los dragones de la corona de Aragón, un agradecido Felipe V le demostraba una vez más su gratitud, a él y su descendencia, con un marquesado, premio que le había sido concedido por un decreto fechado el 18 de agosto de 1705,⁵ que le hizo acreedor de ese título en Navarra.

El 5 de junio de 1711 se firmó en Zaragoza el título de marqués de Castelfuerte —que en alguna ocasión hemos visto escrito, a la moda francesa, como *Castelfort*⁶—, aunque fugazmente, y como era preceptivo, se le otorgase por una sola jornada el título “puente” de vizconde de Villacerrada, que quedó cancelado ese mismo día en la Cámara de Castilla. Estas concesiones significaron el desembolso de 562,000 maravedís para el pago de la preceptiva media anata, cantidad que fue muy alta para la economía de José de Armendáriz, pues nos consta que pidió el aplazamiento de un año para poder satisfacerla (Zaratiegui Echeverría 1986: 42),⁷ lo que le fue concedido, así como que pudiera hacer frente a este desembolso con “pagamentos de la campaña anterior”.

Este título, cuyo original se conserva en Monteagudo (Navarra),⁸ fue asentado en la Cámara de Comptos de ese reino el 9 de julio de 1711, y desde el 13 de diciembre de ese mismo año, por voluntad de José de Armendáriz, pasó a vincularse

3 Archivo General de Indias (en adelante A.G.I.). Escribanía de Cámara. Legajo 555 (A). Relación de méritos de José de Armendáriz, Virrey del Perú. Lima, 30 de junio de 1736.

4 Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante A.H.N.) Órdenes Militares. Santiago 624. Expedientillo 6113, Leg. 60, fols. 75 y sigts. y 99 y sigts. Decreto de 24 de junio de 1699 y reales cédulas de San Lorenzo del Escorial, de 8 de octubre de 1699, y de Madrid, de 27 de octubre de 1699. Se comunicaba a los responsables de los consejos de las órdenes de Santiago, Calatrava y Alcántara que a partir de las fechas de estas reales cédulas se procediese al recabamiento de la información acostumbrada, encargo que fué cumplimentado por los santiaguistas Juan José Vizcaino y Manuel Barrutia de Salinas, tanto en los lugares de origen de los Armendáriz como de los Perurena.

5 A.H.N. Consejos Suprimidos 8976. N° 624. Exp. 219.

6 A.G.I. Lima 498. Carta al Virrey del Perú. Cartagena de Indias, 11 de junio de 1725. Firman la misiva al Marqués de Castelfort los comerciantes españoles José A. Fernández, Ignacio Echaide y Francisco Ignacio de Zaballos.

7 La tesis de Zaratiegui Echeverría se publicó en parte como “Introducción al estudio de la nobleza intitulada en Navarra en el siglo XVIII” (1988). El testimonio aportado sobre esta cuestión se apoya en la documentación del Archivo General de Navarra, Leg. 1, carpeta 35. Participación de empleos y enhorabuenas. 1710-11.

8 Nos consta que está en poder de don José Luis Sanz Magallón y Hurtado de Mendoza, duodécimo marqués de San Adrián y undécimo de Castelfuerte, patrono de la fundación “Castillo de Monteagudo”.

al mayorazgo y señorío de Ezcay,⁹ fundado el 26 de febrero de 1585 en los contratos matrimoniales de Antonio Martínez de Ezcay y Lucía Ramírez de Ezcay, antepasados de la esposa de su hermano, que sería también señora de Ezcay, Joaquina de Monreal y Ezcay. Siendo entonces un hombre soltero de 40 años, el primer marqués de Castelfuerte quiso asegurar el título en su único hermano varón, Juan Francisco, y en los hijos de éste, como así sucedió.

Como teniente general servirá en 1718-19 en el sur de Italia y en Sicilia, así como en la plaza norteafricana de Ceuta, de donde volvió a España para hacerse cargo de la gobernación de la capitanía general de Guipuzcoa, destino donde le sorprendieron sus nombramientos como virrey y capitán general de los Reinos de Perú y Tierra Firme, además de presidente de la audiencia de Lima, que le fueron comunicados por real cédula de 4 de octubre de 1723,¹⁰ cuando contaba 53 años. Se premiaba a este alto oficial “de experiencias, celo y desinterés”, por la “satisfacción con que me habeis servido, crédito y aprobación con que lo habeis ejecutado en todos los empleos que han estado a vuestro cargo”.

Castelfuerte se embarcó en Cádiz el 31 de diciembre de 1723, acompañado por una amplia “familia” compuesta por 40 personas,¹¹ entre las que figurarán dos sobrinos. El menor, carnal, Juan Esteban de Armendáriz y Monreal, era el primogénito de su hermano Juan Francisco, un niño de 8 años, natural de Pamplona, que permanecerá con él hasta su regreso a Madrid en 1736, donde llegó con 20 años, y que a la postre, como veremos, será su heredero casi universal.

El otro sobrino, José de Maldonado Faduas, era hijo único de su prima hermana Saturnina de Faduas y Perurena y de Francisco Francés de Maldonado, abogado relator del Real Consejo del Reino de Navarra. Natural también de Pamplona, este sobrino segundo pasó casado a América acompañando a Castelfuerte cuando contaba 28 años, para regresar a Navarra en 1729, amparado por un mayorazgo de “saltuario” de 12,000 pesos, fundado a su favor en Lima por el entonces virrey, su

9 Archivo de Protocolos de la Comunidad de Madrid (en adelante A.P.C.M.). Testamento del marqués de Castelfuerte. Madrid, 11 de mayo de 1739. Los contratos matrimoniales de Juan Francisco de Armendáriz y Joaquina de Monreal se firmaron en Pamplona ante el notario Francisco de Vergara y Ugarte, el 13 de diciembre de 1711; en ellos actuó el marqués del Castelfuerte como apoderado de su hermano, ofreciendo, aparte del referido título, 20,000 ducados en diferentes censos. La fundación del mayorazgo y señorío de Ezcay, que tuvo lugar, como queda dicho, en 1585, consta en escritura firmada ante el notario navarro Ochoa del Espinal.

10 A.G.I. Indiferente General 513, fols. 321r-v y 329r-v. En esta real cédula se le recordó que la jurisdicción del histórico virreinato del Perú se había modificado desde el 13 de junio de 1717, fecha de creación del Virreinato de Santa Fe. Su nombramiento quedó inscrito en Madrid el 9 de octubre de 1723, en las contadurías generales de valores y distribución de la real hacienda, según consta documentalmente (A.G.I. Escribanía de Cámara 555(A) y Archivo General de Simancas —en adelante A.G.S.-D.G.T. Inventario 24, Leg. 178—), así como en Cádiz, el 7 de diciembre de 1723, en los libros de la contaduría general de la Casa de la Contratación.

11 A.G.I. Contratación 5474. nº 1, ramo 22. Despacho de la capitana de la flota del marqués de Grillo. Cádiz, 7 de diciembre de 1723. Se les da autorización de embarque para “Nuestra Señora de Monserrate”. También en A.G.I. Escribanía de Cámara 555 (A), fols. 3r-v y 27r-28v. Certificación del escribano mayor de la gobernación del Perú, Manuel Francisco Fernández de Paredes. Lima, 20 de febrero de 1736. La nómina completa de familiares ha sido publicada en Moreno Cebrián (2000: 30-31).

tío. Esta operación de ayuda se inició con la designación de tres podatarios para este trámite, a Martín Virto y Azpilizcueta y a Miguel de Goyeneche,¹² representantes de José de Armendáriz en la Península, así como a Juan Francisco de Armendáriz, su hermano, y concluyó con la firma de una escritura, datada en Pamplona el 27 de febrero de 1731,¹³ por la que se estableció el referido mayorazgo en la villa de Caparrosa para José de Maldonado y para los hijos habidos de su matrimonio con Catalina de Zapata. Este mayorazgo se formalizó con el respaldo que significaba el conjunto de censos que lo ampararon —que se especifican detalladamente en el referido documento— y su gestación tuvo una historia no exenta de dificultades.

Entró Armendáriz en Lima el 14 de mayo de 1724, permaneciendo al frente del virreinato durante 11 años, 7 meses y 21 días.¹⁴ Durante su gobierno en el virreinato cuidó de los ramos eclesiástico, político, económico y militar con bastante eficacia, desempeños sobre los que nos dejó un testimonio oficial en su *Relación de gobierno*, obra debida a la brillante y complicada pluma del catedrático de la Universidad de San Marcos, el polígrafo peruano Pedro de Peralta Barnuevo Rocha y Benavides, asesor que fue de Castelfuerte.¹⁵ Su gobierno fue calificado muy favorablemente por la sentencia de su voluminoso juicio de residencia,¹⁶ encargado al fiscal de la audiencia de Lima, Miguel de Gomendio (Lohmann Villena 1974b: 48-49; Tauro 1987, III: 884),¹⁷ que lo declaró por “buen ministro, virrey, gobernador, capitán general y presidente de la Audiencia”, asegurando que había actuado con la rectitud, desinterés y prudencia que cabía esperar de persona de tan alto puesto y dignidad.

Absuelto de los once cargos que se levantaron contra él y contra sus más directos colaboradores, todos “familiares” suyos, se le calificó en la sentencia¹⁸ de “gran católico... por sus obras y proceder”, de celoso del Real Patronato, sin admitir por parte de las autoridades eclesiásticas ningún tipo de vulneración a este privile-

- 12 Archivo General de la Nación de Lima, (en adelante A.G.N.). Poder para testar del virrey Castelfuerte, otorgado ante el notario Diego Delgado de Salazar. Lima, 27 de octubre de 1728. Fue publicado por Lohmann Villena (1974a: 79-80). Fueron testigos de este acto tres “familiares” de Castelfuerte, el general Luis de Guendica, que embarcó con el virrey siendo brigadier del ejército de S.M., y regresó a España en 1731; Luis de Mújica, que fue secretario de cartas del virrey desde 1724 hasta 1733, y Francisco de Villalba, también en la nómina de quienes acompañaron a Castelfuerte a Lima, capitán de la compañía de su guardia y su secretario de cámara, y uno de los que regresó con él a España.
- 13 Andrada-Vanderwilde (1975: 229-51). Se transcribe este documento, depositado en el antiguo Archivo de la Diputación de Navarra. Mercedes reales, libro 37, fol. 31 (v) y libro 38, fols. 106 v, 393r y 465r.
- 14 Batió así, para el siglo XVIII, un record de permanencia que solo le será arrebatado en 1745 por el logroñés, de Torrecilla de Cameros, José Antonio Manso de Velasco, Conde Superunda, que fue, de la cuarentena de virreyes que ocuparon el solio virreinal en el Perú quien, con 16 años y 3 meses, más tiempo se mantuvo al frente de esta responsabilidad.
- 15 Moreno Cebrián (2000: 353-618). Sobre Peralta son de consulta imprescindible las obras de Riva-Agüero (1965: 329-419); y Sánchez (1967).
- 16 A.G.I. Escribanía de Cámara. 555 (A)-(B); 556 (A)-(B)-(C)-(D).
- 17 Fue fiscal de la audiencia de Santiago de Chile (13 de enero de 1713), pasando al Perú como alcalde del crimen de la audiencia de Lima, nombrado por real orden de 22 de abril de 1721.
- 18 A.G.I. Escribanía de Cámara 555(A). Lima, 9 de julio de 1736.

gio “en la más mínima parte”, y de pragmático a la hora de conducir la hacienda peruana, administrada como “pudiera atender a su propio caudal”.

Quedó también probado que en el campo político fueron unas de sus mayores preocupaciones el exacto cumplimiento de las leyes y órdenes dadas sobre el buen tratamiento de los indios, la escrupulosa elección de las personas más adecuadas para cubrir las plazas asignadas a su provisión y el castigo sin excusa de cualquier delito; y en lo militar, demostró su experiencia y capacidad de previsión, por cuanto se ocupó de preparar en la paz cuanto pudiera ser necesario en época de guerra.

En definitiva, su gestión en el virreinato fue considerada la de un “bueno, limpio y recto ministro y celoso del servicio de ambas Majestades”, digno de ser recomendado a Felipe V para que le atendiese y recompensase “con iguales y mayores puestos, como se debe esperar de su real clemencia”, conclusión que fue celebrada públicamente en el Perú por algunos de sus incondicionales.¹⁹

Finalizado su mandato, su sucesor, José de Caamaño y Sotomayor, marqués de Villagarcía y conde de Barrantes, llegó al puerto del Callao el 3 de enero de 1736, entrando solemnemente en Lima el 6 de enero, 12 días antes de que el marqués de Castelfuerte, un hombre de 65 años, solterón, iniciara su regreso a la Península en un barco del Rey, el “San Fermín” —construido bajo su mandato—, por la vía de Acapulco.

Llegó de su periplo peruano ascendido a capitán general, grado que nunca ostentó virrey alguno, destinado por el primero de los borbones españoles a su real servicio, “en el uso de su empleo de teniente coronel de las reales guardas de la Infantería Española”. Poco después, a los 15 meses de su regreso del Perú, Felipe V volvió a distinguirlo una vez más, concediéndole la exclusiva y restringida Orden del Toisón de Oro,²⁰ cuyos símbolos le fueron impuestos “por su real mano” en Aranjuez, el 24 de abril de 1738.

Los testamentos de Lima y de Madrid

José de Armendáriz fijó y mantuvo su residencia en Madrid hasta su muerte en una casa alquilada, cerca del Palacio Real,²¹ compartiendo la soledad de los últimos años de su vida con quien sería a la postre su práctico heredero universal, su sobrino Juan Esteban de Armendáriz y Monreal, primogénito de su hermano Juan

19 Medina (1965, II: 390): *Breve relación en que se da noticia del festejo con que el señor General Don José de Llamas aplaudió la acertada residencia que se le tomó al Excelentísimo Señor Marqués de Castelfuerte del tiempo de su feliz gobierno. Escribiola un fiel soldado de la infantería española de su guardia. Sacóla a la luz Don Antonio Miguel de Arévalo, oficial mayor de la Secretaría de la Gobernación y Guerra de estos reinos, capitán de la infantería española del batallón de la ciudad de Lima, y la dedica al Excelentísimo Señor don José de Armendáriz, Marqués de Castelfuerte*. Lima. Imprenta Real, 1737.

20 A.H.N. Estado, legajo 7663, exp. 54 y leg. 7681, exp. 36.

21 Molina Campuzano (1960: 791). Con anterioridad la calle se conoció como callejuela de Santa Catalina (Peñasco de la Puente y Cambronero 1984: 405), y en los mapas de fines del XVIII, entre las manzanas 402-403, se situó la “casa del marqués de Castelfuerte”. Hemos de advertir que al tratarse de una evidencia documental tardía, pudiera referirse a la casa del tercer marqués de Castelfuerte, que sabemos vivió una parte de su vida en Madrid, donde falleció y fue enterrado.

Francisco y de su esposa, Joaquina de Monreal y Ezcay, además de con el hermano de éste, Fermín Joaquín, “los señoritos”, ambos dedicados a la carrera de las armas. Su círculo de relación, vistos los testimonios que nos ofrecerá él mismo en su testamento, se situó cerca del influyente grupo navarro residente en Madrid (Caro Baroja 1969), cohesionado en torno a la congregación de San Fermín de los Navarros, del que cabría destacar a las familias Iturralde o Goyeneche.

Transcurrirán algo más de dos años y medio desde el arribo a Cádiz del ex-*virrey* del Perú hasta el día de su muerte, ocurrida en su domicilio el 16 de abril de 1740. A una edad tan avanzada como la de 69 años, se decidió a dejar por escrito ante notario, esta vez definitivamente, sus últimas disposiciones testamentarias, revocando con este acto el documento —un poder para testar— que había firmado en Lima el 5 de agosto de 1733, ante el escribano Francisco Estacio Meléndez.

Su heredero universal según este poder, sería su hermano Juan Francisco, entonces mariscal de campo de los ejércitos reales, al que dejaría una memoria escrita, “de mi mano y letra”, para que dispusiese de sus bienes conforme al contenido de la misma. Nombró como sus albaceas testamentarios, con poder para testar, a tres hombres de su absoluta confianza: a Francisco Javier de Salazar y Castejón, el alcalde del Crimen más antiguo de la audiencia de Lima²² y su asesor general, al que designó también aquí tenedor de todos sus bienes en caso de fallecimiento; a Francisco de Villalba y Aguilar, su secretario de cartas, de su “familia”; y a Pedro Irurzun, también “familiar” y teniente de su guardia de a caballo.

Dejó dictados otros deseos, como su amortajamiento con el hábito de Santiago o que su lugar de enterramiento fuese una de las iglesias limeñas más visitadas por él y que ayudó a reparar de su peculio, la de Jesús, María y José, que aún hoy conserva su retrato.²³ Este poder para testar se complementaría con otra memoria que contendría las instrucciones a sus podatarios para otorgar su testamento, la que, también escrita de su puño y letra, dejaría “en la escribanía reservada y de mi uso”.

Como queda dicho, en Madrid, el 11 de mayo de 1739, once meses y una semana antes de su fallecimiento, dictó y protocolizó, con la intervención del escribano Eugenio Paris, la que sería su última voluntad. En este documento —y es lo

22 A.G.I. Lima 414. Carta del Virrey Castelfuerte al Rey. Lima, 8 de mayo de 1734 (Lohmann Villena 1974b: 27-28).

23 Antúnez de Mayolo (1938: 190 y 220); Bernaldes Ballesteros (1972: 281-83). Este convento, conocido vulgarmente como el de “Jesús y María”, fue el fundado el 14 de mayo de 1713 por las monjas capuchinas venidas de España, a expensas del doctor José Fausto Gallegos, aunque su origen se sitúe en el recogimiento que en su casa estableció Nicolás de Ayllón, y que su mujer, hacia 1685, intentó convertir sin éxito en monasterio, por la oposición del arzobispo Liñán y Cisneros quién en 1691, no obstante, solicitó de S.M. la licencia necesaria. El convento fue terminado en marzo de 1721, pero el total acabado de la iglesia y la conclusión del monasterio se hicieron bajo la generosa protección de Castelfuerte, aunque en su archivo sólo aparezca un testimonio que nos hable de una donación virreinal por 660 pesos, costo de la terminación de una galería del monasterio. En un pasillo lateral, cercano a la sacristía, en la zona de clausura, entrando por la puerta lateral de la calle Urrutia, se conserva un retrato de Castelfuerte, de 1.10 x 1.94 m., de cuerpo entero y de pie, con peluca, vestido totalmente de blanco, condecorado como santiaguista y sosteniendo un bastón en la mano izquierda. En la parte inferior, a un lado aparece su escudo, y a la derecha una orla en la que, junto a sus títulos, se puede leer que el retrato está ahí “a petición de todas las religiosas de esta comunidad”.

que nos proponemos analizar inmediatamente— destaca la fundación de dos mayorazgos, dotados económicamente de una forma extremadamente diferenciada. El disfrute de ambos, como veremos, lo condicionó a una serie de disposiciones, cuyo cumplimiento y respeto nos proponemos verificar en el transcurso del tiempo hasta hoy, deteniéndonos especialmente en el primer tercio del siglo XIX, en que una compleja maraña de circunstancias hicieron necesario resucitar las prolijas estipulaciones dispuestas por José de Armendáriz a la hora de su muerte.

El cumplimiento de sus últimas instrucciones: algunos detalles

En el testamento definitivo, tras recomendar su alma a Dios, pidiendo el perdón de sus pecados y la intercesión de su ángel de la guarda, de San José y de San Fermín, declarada su inequívoca fé como “buen católico, apostólico romano”, instruyó a sus albaceas sobre la forma y el lugar cómo y dónde debía ser enterrado. Deseaba que su cuerpo fuese amortajado con el hábito, manto e insignias de las Órdenes de Santiago y del Toisón, dignidades que, para lucirse juntas, habían necesitado de un permiso del Papa Clemente XII, otorgado en forma de breve.²⁴ Dispuso que de morir fuera de la corte, su cuerpo descansase en la iglesia parroquial allí donde le sorprendiese el óbito, pero que de expirar en Madrid, como aconteció, su lugar de descanso fuese el convento dominico de Santo Tomás de Aquino (Tormo 1927).

En todo caso rogaba a su hermano y, de morir éste, a su primogénito, que “si le pareciere” trasladase sus huesos al enterramiento que Juan Francisco de Armendáriz tenía en Pamplona. Sus instrucciones al respecto se completaron con el encargo de unos funerales acordes con su dignidad, que dejaba al mejor criterio de sus herederos y cabezalarios, aunque señalase la celebración de cuatro mil misas rezadas, dotadas con una limosna de dos reales de plata cada una. Por último, consignó también doscientos pesos escudos de plata de limosna para las mandas forzosas y acostumbradas.

Su deseo de ser enterrado, caso de morir en Madrid, en el convento de Santo Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores, sí tuvo cumplimiento. Por vía de depósito, en el nicho “del segundo tramo de abajo, a la mano derecha, el primero más allá del altar” que había en la bóveda del referido establecimiento religioso, quedó el cuerpo asegurado en un ataúd cerrado con dos cerraduras, una de cuyas llaves dio el prior del convento, fray Esteban Rodríguez, del Consejo de S.M. y de la Suprema y General Inquisición, a uno de los albaceas del marqués, a Juan Bautista de Iturralde y Gamio, primer marqués de Murillo, secretario del despacho universal de hacienda y presidente del consejo de hacienda de Felipe V.

Aunque sepultado en Madrid, hemos señalado ya como el ex-*virrey* dejó expresado su decidido deseo, cuyo cumplimiento confió a la bondad de sus herederos, de que su cuerpo descansase para siempre en un enterramiento que su hermano poseía en Pamplona, en el convento de Santo Domingo; esto implicaba que sus

24 Biblioteca del Palacio Real de Madrid (en adelante B.P.R.). Manuscrito II/1734, fols. 218-20. Dispensa papal al marqués de Castelfuerte para lucir el Toisón, no obstante ser caballero de la Orden de Santiago. Roma, 6 de febrero de 1738.

restos, depositados en la corte, debían ser exhumados, conducidos y vueltos a enterrar en la capital navarra, en un lugar que ya había distinguido cuando se encontraba en el Perú, al obsequiarle dos arañas de plata, cuyo alumbrado continuo dejó además afianzado con una dotación de 6,600 reales de plata para aceite, cantidad hecha efectiva por su hermano en el mes de marzo de 1742.

Casi dos años después de la muerte de José de Armendáriz, exactamente el 14 de marzo de 1742, en la capital del reino, presentes en la bóveda de Nuestra Señora del Rosario el prior del convento de Santo Tomás de Aquino, fray Juan de Orellán, así como el sobrino mayor del ex-*virrey*, Juan Esteban de Armendáriz, se procedió a la remoción de los restos de éste. Se halló “identificadamente ser el cuerpo cadáver del dicho señor marqués”, lo que se certificó notarialmente²⁵; fue sacado éste de su primitiva caja y vuelto a guardar en un baúl, tras lo que se procedió por el referido familiar a dar a esa comunidad religiosa “firme carta de pago y liberación del depósito que tenía constituido” su padre, el teniente general Juan Francisco de Armendáriz.

A la espera de la conclusión del sepulcro pamplonés, en junio de 1743, tras otro eventual y corto depósito en el convento dominico de Pamplona, los restos del primer marqués de Castelfuerte fueron inhumados, con asistencia de sus más directos familiares y de fray Jacinto Indar, prior de este establecimiento religioso, en una ceremonia a la que asistieron la comunidad religiosa del referido convento y los cabildos eclesiástico y secular de Pamplona. Además, para mayor realce, contó este acto con la presencia solemne de las parroquias y de los representantes de las comunidades de regulares pamplonesas.

Descansó su cuerpo en este convento, en la capilla de Nuestra Señora del Rosario, al lado del Evangelio, en un enterramiento dotado de la inscripción correspondiente,²⁶ obra del escultor Bautista de Arizmendi, que se estaba fabricando en la fecha de la data del testamento de Madrid, donde se hace una referencia precisa al mismo. Pero será con dinero procedente de la testamentaría de José de Armendáriz con el que se le liquiden precisamente a este artista los 10,800 reales del definitivo acabado del sepulcro, aunque anteriormente, por escritura de 29 de octubre de 1741, suscrita en Pamplona entre Juan Francisco de Armendáriz y el citado Arizmendi, se estipulase el coste total del monumento en 10,000 reales de plata. Sin embargo, no sería éste el definitivo lugar de descanso del primer marqués de Castelfuerte, por lo que no se respetó en este sentido su deseo de permanecer en el convento pamplonés, pues todavía sufriría otro traslado, coincidente con la Desamortización, y por lo tanto ajeno a cualquier decisión de sus descendientes, que condujo sus restos y el sepulcro pagado por él al cementerio de Pamplona, donde hoy se encuentra.

Es seguro que se celebraron en favor del alma del difunto ex-*virrey*, sobrepasando sus explícitos deseos, algunas más de las cuatro mil misas prescritas en su testamento, pues nos consta que los gastos de sus funerales, tanto en Madrid como en

25 A.P.C.M. Remoción del cuerpo cadáver del marqués de Castelfuerte. Madrid, 14 de marzo de 1742.

26 A.P.C.M. Nota sobre el traslado y definitivo enterramiento del marqués de Castelfuerte en Pamplona. Madrid, 20 de junio de 1743.

Pamplona, fueron altísimos, cifrando 34,745 reales, 30 maravedíes de vellón lo desembolsado en la corte por sus familiares en concepto de cera, gastos de remoción del cadáver y de traslado a Pamplona, además de 20,000 reales por el pago de 10,000 misas, más otras 2,000 “cuando la función del entierro” en la cripta del convento madrileño. A lo ya gastado y pagado de la testamentaría de José de Armendáriz, se añadieron 13,230 reales, 2 maravedíes para limosnas en misas, gastos de funerales y novenas cuando “se hizo el entierro” en la capital de Navarra, en 1743.²⁷

En las estipulaciones quinta y sexta del testamento de Madrid hizo referencia el primer marqués de Castelfuerte a dos memorias, que dejaría escritas y firmadas “de mi mano”; una, que se iniciaría “con los santísimos nombres de Jesús, María y José”, conteniendo las gratificaciones a los criados que le sirviesen a la hora de producirse su fallecimiento u “algunas mandas y legados u otras cosas”, y otra, en la que detallaría sus bienes, aclarando no sólo “la hacienda y efectos que tengo”, sino individualizando en qué personas y fincas los tenía asegurados. Este último papel lo iría poniendo al día, atendiendo a que “del caudal suelto”, es decir en efectivo, podría incrementar sus bienes.

En el testamento, a estos dineros en su poder y custodiados en su domicilio, aumentados por algunas otras partidas dinerarias que esperaba, procedentes del Perú, se les señalaba un fin inmediato, no otro que su inversión asegurada, ya en bienes, ya en efectos de buena calidad, ya en censos, destinados a garantizar la fundación y la permanencia de los dos mayorazgos que dejó instituidos.

Ambas memorias debían ser protocolizadas a su muerte y agregadas por sus albaceas al testamento, pero una serie de circunstancias ni lo hicieron posible, ni lo aconsejaron. De una parte, el mismo Castelfuerte, a menos de una año de dictado su testamento, dos días antes de su muerte, ante el mismo escribano, encontrándose enfermo en Madrid, pero “en su buen juicio, memoria y entendimiento natural”, por razones que no explica, otorgó un codicilo²⁸ en el que aclaró que no había hecho las referidas memorias, “por no haber tenido disposición para ello”, adelantando que había efectuado un inventario formal conteniendo tan solo los bienes muebles de su casa.

Este inventario²⁹ de cuantos enseres se hallaban en su domicilio de Madrid, nos da idea de cómo se desarrolló la vida de José de Armendáriz durante los escasos cuatro años que permaneció en la corte. Evidentemente se trataba de una existencia poco brillante, que parece casar mal con alguien que había sido virrey del Perú durante más de una década, con posibilidades ciertas de haber amasado una gran fortuna, y que aún gozaba del favor real. En verdad, salvo diez cofres de plata nueva labrada, vajilla esencialmente, el resto del ajuar de la casa no parece compade-

27 A.P.N. Ajuste de cuentas de Joaquina de Monreal. Pamplona, 25 de abril de 1749.

28 A.P.C.M. Codicilo que otorgó el Excelentísimo Señor don José de Armendáriz, marqués de Castelfuerte. Madrid, 14 de abril de 1740.

29 A.P.C.M. El documento está encabezado por la leyenda siguiente: “Inventario de toda la plata labrada, ropa blanca, batería de cocina, libreas, camas, espejos, cuadros, sillas de varias hechuras, cortinas, mesas, papeleras, tapices y todo lo demás que tiene Su Excelencia en casa”. Madrid, 14 de abril de 1740.

cerse con el nivel de vida y la representación que tuvo posteriormente en la corte el heredero del mayorazgo principal que él fundó con sus bienes, Juan Esteban de Armendáriz y Monreal, tercer marqués de Castelfuerte.

Los beneficiarios menores de una sustancial herencia

Como ya ocurriese en el poder para testar protocolizado de Lima, también en este testamento es figura protagónica Juan Francisco de Armendáriz y Perurena, el hermano del virrey, pues será declarado heredero universal, con la obligación de llevar adelante los trámites que, tras su muerte, convirtiesen a su hijo mayor en propietario del mayorazgo principal que estipularon las cláusulas del documento que analizamos. Además, padre e hijo heredarán sucesivamente el marquesado de Castelfuerte, vinculado perpetuamente a esta herencia.

No obstante, los dos sobrinos menores de José de Armendáriz serán también tenidos en cuenta, aunque no aparezcan en el documento limeño. A María Josefa de Armendáriz y Monreal le dejó 40,000 pesos de plata de a ocho reales, para que mejor pudiese tomar “estado de matrimonio con persona que corresponda a su esfera, nobleza y calidad”, en el entendido de que el hombre elegido para casarse debía ser a gusto, primero de su padre y, muerto éste, del canónigo magistral de la catedral de Pamplona, Fermín de Lubián, y de Juan Bautista de Iturralde, ambos albaceas testamentarios del primer marqués de Castelfuerte. En caso contrario, esos 40,000 pesos pasarían a su sobrino segundo Fermín Joaquín de Armendáriz y Monreal, lo que también ocurriría si su sobrina no se casaba; además, si casada no tuviese descendencia, la mitad de esa cantidad beneficiarían también a Fermín Joaquín y a sus herederos.

Ninguna de estas previsiones tuvo que actualizarse, pues María Josefa contrajo “legítimo y verdadero matrimonio”, transcurridos varios años de la muerte de su padre, con Juan Manuel de Sarasa, hijo del diputado del Reino de Navarra por el brazo de los caballeros, señor de los palacios de los lugares de Sarasa y Mutiloayolleta, Agustín de Sarasa, casado con doña María Catalina de Otazu. Este compromiso contó con el beneplácito del canónigo pamplonés Fermín de Lubián, único albacea testamentario del primer marqués de Castelfuerte que estaba con vida el día que se celebraron los contratos matrimoniales de este enlace, y que también era cabezalario del padre de la novia, el segundo marqués de Castelfuerte, Juan Francisco de Armendáriz. Del cumplimiento del contenido de la cláusula décimo primera del testamento del ex-*virrey* del Perú existe testimonio notarial,³⁰ así como de la evidencia del traspaso³¹ a la familia Sarasa de los 40,000 pesos de dote señalados en 1739 por José de Armendáriz a la hija de su hermano.

El segundo de los sobrinos, Fermín Joaquín de Armendáriz y Monreal, nacido en Aoiz, se dedicó también, como dejamos indicado, a la carrera de las armas. A los

30 A.P.N. Escritura de Fermín de Lubián. Pamplona, 10 de octubre de 1748.

31 A.P.N. Carta de pago otorgada por Agustín de Sarasa, Catalina de Otazu, María Josefa de Armendáriz y Juan Manuel de Sarasa. Pamplona, 17 de febrero de 1746. Fue por 44,000 pesos, por cuanto se agregaron a los 40,000 pesos dejados por José de Armendáriz otros 4,000 correspondientes a las “legítimas” paterna y materna a que María Josefa podía tener derecho.

dos años de la muerte de su tío José de Armendáriz, en 1742, lo encontramos de alférez de las guardias españolas en el ejército de Italia. La cláusula novena del testamento que estamos estudiando, determinó que el mayorazgo de capital que se ponía en la cabeza de éste su sobrino pequeño, recayese en sus legítimos herederos, es decir, los habidos siempre de un matrimonio realizado conforme a las leyes, “prefiriendo el mayor al menor, por orden de primogenitura, varonía y agnación rigurosa”; de no haber sucesión, pasaría su disfrute a su hermano mayor Juan Esteban y a sus herederos, que debían mantenerlo segregado del mayorazgo principal.

El año 1742 fue el de la fundación de este mayorazgo perpetuo de capital fijado en el testamento del ex-*virrey*, dotado en primera instancia con 60,000 pesos. En Pamplona, presentes los dos testamentarios vivos de José de Armendáriz, su hermano y heredero universal, el segundo marqués de Castelfuerte, y el canónigo Fermín de Lubián y Sos, se firmó la escritura correspondiente, que detalló los diecisiete censos que sumaban el referido capital, unos impuestos y otros comprados en el Reino de Navarra. Todas estas operaciones, según nos consta documentalmente, fueron efectuadas por Juan Francisco de Armendáriz, padre del beneficiario, entre el 12 de febrero de 1736³² y el 24 de noviembre de 1742.

Aunque oficialmente fueron 60,000 los pesos dispuestos para esta fundación, se dejó también señalado, aunque podamos afirmar que nunca se cumplió este acuerdo, que “de cierto efecto que particular y confidencialmente y fuera del testamento” del ex-*virrey* y de su inventario confió éste a sus albaceas, si llevase “a salvamento” —añadimos nosotros, del Perú— y se cobrase, se debía aumentar el principal del referido mayorazgo con otros 40,000 pesos, mejorándolo con ello sensiblemente.

Las disposiciones para la sucesión en este mayorazgo han quedado dichas, pero previsoramente se atendió a la circunstancia posible, aunque improbable, de que pudiera extinguirse la familia de Fermín Joaquín por falta tanto de varones como de hembras, como de hecho sucedió. De producirse esta incidencia, aparece escrito que pasase el disfrute del mismo a los descendientes del hermano mayor de éste, Juan Esteban de Armendáriz y Monreal, quién podría dejar este mayorazgo a su segundo hijo varón, por cuanto, como veremos, su primogénito heredaría el mayorazgo de mayor cuantía, todavía por fundar.

El momento del nacimiento notarial del mayorazgo dispuesto testamentariamente por el primer marqués de Castelfuerte para el menor de sus sobrinos varones, tuvo lugar en Pamplona, ausente el interesado, que a la sazón se encontraba prestando servicio al rey en el ejército de Italia como alférez de las reales guardias españolas. Como menor de edad, y mientras Fermín Joaquín se restituyese a Espa-

32 A.P.N. Escritura de fundación de mayorazgo a favor de Fermín Joaquín de Armendáriz y Monreal. Pamplona, 29 de noviembre de 1742. Llama la atención que se aplique a este mayorazgo un censo por 1,225 ducados de principal, al dos y medio por ciento, contra los propios y rentas de la villa de Huarte —documentado ante el notario Esteban de Gayarre por Juan Francisco de Armendáriz antes de la muerte de su hermano—. La duda queda resuelta cuando se reconoce que “aunque se halla impuesto al nombre y con caudal propio” de Juan Francisco, “se halla declarado ser propio y perteneciente a la testamentaría de su hermano, según el inventario que se ejecutó a la muerte del primer marqués de Castelfuerte”, documento este último que no alcanzó nunca el rango de protocolo notarial.

ña, momento en que podría dar poder suficiente para la administración de las rentas de su mayorazgo, otorgar cartas de pago de los réditos de sus censos y, en caso necesario, de luición de algunos de ellos, cancelar las escrituras de sus fundaciones o volver a imponer cantidades en otros nuevos, se reservó poderes para todo ello su padre Juan Francisco, que quedó como su legítimo administrador. Con esta condición, su podatario se encargó de proveerle de las “asistencias y alimentos para su decencia y manutención”, a cuenta de las que eran ya rentas de su mayorazgo, aportaciones que hasta el 25 de abril de 1749 sumaron 43,560 reales de plata, o lo que es lo mismo, 5,445 pesos.

Resultaba evidente la desigualdad que se iba a producir entre ambos hermanos varones, por cuanto el primogénito heredaría no solo el título de marqués de Castelfuerte, sino también el potente mayorazgo formado por todos los bienes de José de Armendáriz, además de los pertenecientes al mayorazgo de Ezcaya, excepto los 40,000 pesos destinados por éste a su sobrina y los 60,000 con los que dotó el mayorazgo de su sobrino menor.

Por ello no resulta extraño que Juan Francisco de Armendáriz, de acuerdo con su mujer, tras reconocer las “muchas mayores conveniencias y bienes de fortuna en que ha de suceder dicho mi hijo primogénito, ... por los cuantiosos mayorazgos de que es inmediato sucesor..”, aumentase el mayorazgo de su segundo hijo con las casas, molino y bienes que el matrimonio poseía en las villas de Ugarte y Villaba, así como con “la casa del Chapitel”, de Pamplona, herencia dejada a su esposa por su tío Diego de Monreal y Ezcaya. Con la misma idea, completó esta operación con el añadido de otra casa heredada por su mujer en Portalecoa, procedente de la testamentaria de su madre, Catalina de Monreal, aparte de nombrar a Joaquín Fermín heredero único y universal del remanente de sus bienes libres,³³ una vez cumplido lo ordenado en su testamento, siempre con la intención de complementar y aumentar el mayorazgo instituido por su hermano en favor de su sobrino menor.

Perfectamente anotado su mayorazgo en los libros del Tribunal de la Cámara de Comptos de Navarra,³⁴ de Fermín Joaquín sólo nos consta que alcanzó en la milicia el grado de capitán de las guardias walonas, y que en 1749, estando en Navarra “aquejado con alguna ligera destemplanza en su salud”, muerto su padre, fue representado, lo mismo que su madre, por su hermano mayor Juan Esteban, ya tercer marqués de Castelfuerte, en el acto de celebración de sus capitulaciones matrimoniales con la “madama” Claudia de Mont Real Monein Armendáriz, de la

33 A.P.N. Testamento de Juan Francisco de Armendáriz. Pamplona, 27 de abril de 1742. Estipulaciones 9ª, 10ª y 22ª. Las agregaciones de bienes inmuebles se hicieron mediante la escritura fechada en Pamplona el 20 de mayo de 1742. La confirmación de estas últimas disposiciones están reflejadas en el documento notarial otorgado por el canónigo Fermín de Lubián en Pamplona, el 10 de octubre de 1748, a partir del poder que le fue otorgado por Juan Francisco de Armendáriz, también en Pamplona, el 16 de septiembre de 1748. Se reconoce todo asimismo en las cláusulas 13ª y 18ª del testamento de Joaquina de Monreal y Ezcaya. Pamplona, 12 de noviembre de 1749.

34 A.P.N. La petición, el decreto y el auto de inscripción en los Libros de la Cámara de Comptos, que están fechados en Pamplona el 14 de enero de 1743, aparecen anotados en la escritura de fundación de este mayorazgo.

sexta merindad de la baja Navarra.³⁵ De este matrimonio nació quien sucedería a Fermín Joaquín en su mayorazgo, su hijo Armando de Armendáriz, barón de Armendáriz, santiaguista, que llegó a general pero de los ejércitos del rey de Francia y que, casado con Guillermina de Bergue, murió el 28 de abril de 1833, en el castillo llamado de Armendáriz, sin dejar sucesión. Esta circunstancia desencadenó la puesta en marcha de las precisiones sucesorias previstas en el testamento del ex-virey del Perú para este mayorazgo.

La herencia universal del marqués de Castelfuerte

Ya hemos dicho que en los dos testamentos conocidos de José de Armendáriz, el de Lima de 1733 y el de Madrid de 1739, aparece como heredero universal su hermano Juan Francisco de Armendáriz y Perurena, unos años menor que él,³⁶ al que impuso la obligación de fundar, de acuerdo con sus otros dos albaceas, sendos mayorazgos para sus sobrinos, de uno de los cuales ya nos hemos ocupado.

Juan Francisco, segundo marqués de Castelfuerte, dedicó también su vida a la carrera de las armas, alcanzando en el ejército del Rey de España el grado de teniente general. Ocupó con su esposa la casa que heredó de su hermano José, situada en Pamplona. Este inmueble, del que conocemos su alhijamiento por el inventario efectuado el 25 de abril de 1749 por su viuda, disponía de un jardín y de unas galerías que salían a la llamada "Taconera"; confrontaba el edificio en esa época con la casa del mayorazgo de Aderiz, del que era titular en ese momento el marqués de Besolla. Parte de la fachada de la vivienda daba al colegio de la Compañía de Jesús, disponiendo en la zona inferior de la misma de una cochera. Esta morada se completaba con otro edificio en la misma calle, "para habitación de la familia e introducir los coches derechamente y pasarlos a la cochera", que estaba situada frente a las casas del Cabildo de San Lorenzo e, igualmente, frente al domicilio de don Francisco Lazcarro.

A los cinco años de la muerte del primer marqués de Castelfuerte, satisfizo su hermano y heredero la cantidad de 562,500 maravedíes por el derecho de media anata de su "sucesión transversal" al título de ese marquesado;³⁷ dispuso, interpretando rectamente la voluntad de su difunto pariente, la dotación matrimonial de su hija María Josefa con los 40,000 pesos señalados por éste; llegó a fundar el menor de los mayorazgos, como hemos visto, en la cabeza de su hijo segundo Fermín Joaquín; y también, entre 1740 y 1744, hizo realidad algunas de las recomendaciones que, de viva voz, recibió de su hermano y que no figuran en el testamento

35 A.P.N. Poderes de Joaquina Monreal Ezcay y Fermín Joaquín de Armendáriz y Monreal en favor de su hijo y hermano Juan Esteban de Armendáriz. Pamplona, 6 de Junio de 1749.

36 A.H.N. Órdenes Militares. Santiago. 624. Expedientillo 6113, leg. 60. La referencia al bautismo de Juan Francisco, que tuvo lugar, como el de su hermano, en la parroquia de San Juan Bautista el 14 de enero de 1675, en Pamplona, ciudad donde nació, aparece entre la documentación generada por la concesión de sendos hábitos de Santiago a los hermanos Armendáriz. El mayor, José, tenía en ese momento 29 años y era maestro de campo de dragones del Regimiento de Cataluña; el pequeño, Juan Francisco, cumplía 24 años y se desempeñaba como capitán de caballos arcabuceros dragones de Cataluña.

37 A.G.S., D.G.T. Inventario 24. Leg. 854. El pago se realizó el 17 de marzo de 1745.

definitivo, todas de carácter piadoso. Entre otras nos constan una limosna de 24,000 reales al hospital de Pamplona, más un donativo de 9,000 reales, costo de la fabricación de los retablos mayor y laterales del convento de Corella, y de las imágenes doradas y estofadas situadas en los mismos.

La actividad en este sentido del segundo marqués de Castelfuerte se completó con varias donaciones "mortis causa" de su hermano, todas en Pamplona: una de 8,000 reales a la Casa de la Misericordia, otra de 6,600 reales a la Virgen del Camino, en la obrería de San Saturnino; una más por la misma cantidad para el convento de Santo Domingo, a emplear en el pago del aceite necesario para alimentar dos arañas, lo mismo que otra de 8,800 reales para sendas lámparas situadas en la catedral, localizadas ambas en la capilla de Nuestra Señora del Sagrario.

Poco más podemos decir de las actividades de Juan Francisco de Armendáriz, salvo que se ocupó de hacer posible casi todos los mandatos testamentarios de su hermano, aunque se dilatase hasta después de su muerte el más principal y recomendado de estos encargos, como era el de la fundación de un mayorazgo principal en la cabeza de su hijo primogénito, Juan Esteban que, como ya quedó dicho, acompañó a su tío durante su estancia en el Perú.

Al no tener herederos forzosos puesto que murió soltero, el primer marqués de Castelfuerte estipuló en la décima cláusula del testamento definitivo que, cumplidos y pagados sus legados, la dote de su sobrina y el capital del mayorazgo de Fermín Joaquín, elegía e instituía por su "único universal heredero" de todo el remanente de sus bienes a su hermano, nombrándole por inmediato sucesor, en caso de muerte, a su primogénito, Juan Esteban de Armendáriz y Monreal. Esta decisión contaba con una expresa condición, y era que sobre todos los bienes de su universal herencia se fundase un mayorazgo perpetuo, cuyo solar o cabeza situó en la casa principal de Pamplona a la que nos hemos referido.

Explicitó también que a este mayorazgo le agregaba un censo de 4'193,075 reales, 22 maravedíes de principal, impuesto sobre las rentas del marquesado de Priego, al 2.5 por ciento. Este censo fue suscrito por escritura de 23 de diciembre de 1738 con Nicolás Fernández de Córdoba y de la Cerda, marqués de Priego y duque de Medinaceli, sobre las rentas y estados de dicho marquesado y la ciudad de Montilla.

Tanto la casa, el censo expresado o cualquier otra parte de su herencia, así como cuantos bienes raíces u otros censos que pudieran comprarse "con el caudal suelto que quedare en dicha mi herencia", recibían el tratamiento de no enajenables e imprescriptibles, sin que ninguna ley del derecho común o de Navarra pudiese variar estas condiciones; a esto se añadía, además, la imposibilidad de poderse imponer o cargar sobre estos bienes censo alguno.

La sucesión a dicho mayorazgo la iniciaría Juan Francisco de Armendáriz, para continuarla, "después de sus largos días", su hijo mayor Juan Esteban, el sobrino preferido del ex-*virrey*. Así sucedió, pues desde el día siguiente de la muerte de José de Armendáriz, el 16 de abril de 1740, hasta que su hermano y primer heredero falleció en Pamplona, el 16 de septiembre de 1748, disfrutó éste de los bienes de ese mayorazgo, aún sin fundarlo, manejándolos a su antojo, pero invirtiendo siempre el dinero dejado en efectivo en nuevos censos casi exclusivamente en Navarra, con lo que fue dando cumplimiento a la estipulación décima del testamento que anali-

zamos, aquella que obligaba a la adscripción de esos bienes al principal de los mayorazgos por instituir.

Muerto Juan Francisco, el canónigo magistral de la catedral de Pamplona, Fermín de Lubián y Sos, el único albacea testamentario que quedaba vivo de los tres que aparecen en el testamento de José de Armendáriz, y que también había sido nombrado cabezalario por Juan Francisco en su testamento de 27 de abril de 1742 —designación ratificada en un codicilo posterior, protocolizado el mismo día de la muerte de éste³⁸—, pasó a hacer cumplir esta estipulación del ex-*virrey* del Perú, procediendo a la solemne fundación del mayorazgo principal que aún quedaba por realizar y que, junto al de Ezcay, disfrutará Juan Esteban de Armendáriz y Monreal.

Así sucedió, dando cumplimiento al principal de los encargos de José de Armendáriz, pues en 1749, a los ocho meses de fallecido su padre, Juan Esteban de Armendáriz, ya tercer marqués de Castelfuerte, vio como por fin se cumplía la más importante de las decisiones adoptadas por quien fuera *virrey* del Perú entre 1724 y 1736, la fundación en Pamplona de su mayorazgo, cuya gestación había consumido casi nueve años desde el fallecimiento de su tío en la Corte.³⁹ El proceso se inició con el inventario de los bienes de su padre y el ajuste de cuentas de su madre con él y su hermano pequeño, una verdadera declaración de herederos.⁴⁰

Fermín de Lubián, como ya había hecho en 1742 en la fundación del mayorazgo de Fermín Joaquín de Armendáriz, declaró ante notario que cumplía con la última voluntad de José de Armendáriz y, en este segundo caso, también con la de Juan Francisco, procediendo a la enumeración de los bienes que se integraban en este nuevo mayorazgo. La casa solar sería la de la "Taconera", de la que se cita expresamente el oratorio en el que se hallaba un retablo de plata y que por esas fechas era aún el domicilio de la viuda de Juan Francisco, aunque ésta había expresado ya su voluntad de abandonarla para que fuese ocupada por su hijo mayor y la mujer de éste, puesto que el matrimonio dispuso su pronto traslado desde Madrid hasta Pamplona.

Aparte del censo ya citado sobre los bienes del duque de Medinaceli por casi medio millón de pesos, comprado a través de un testaferro, Juan Dutarí, protegido por el ex-*virrey* con una escritura de indemnidad que se conserva,⁴¹ aparecen como

38 A.P.N. Testamento de Juan Francisco de Armendáriz. Pamplona, 27 de abril de 1742. Para la ejecución y cumplimiento del mismo, designó éste en la cláusula número 23ª por albaceas a su mujer y a sus dos hijos varones, además de a Diego de Acedo, conde de Río Cavado y Echaz, a Matías de Dicastillo y Araciel, ambos vecinos de Viana, y a Fermín de Lubián. En el codicilo, fechado en Pamplona, el 16 de septiembre de 1748, ratificó el nombramiento de Lubián.

39 A.P.N. Escritura de fundación de mayorazgo a favor de Juan Esteban de Armendáriz. Pamplona, 7 de junio de 1749.

40 A.P.N. Ambos documentos están fechados en Pamplona, el 25 de abril de 1749.

41 A.P.C.M. Escritura de indemnidad de José de Armendáriz, a favor de Juan de Dutarí. Madrid, 21 de mayo de 1739. Este documento dejaba a salvo de cualquier responsabilidad al referido Dutarí por haber prestado su nombre al marqués de Castelfuerte para esta operación de compra, registrada notarialmente en Madrid, el 23 de diciembre de 1738. En la escritura de fundación del mayorazgo de Juan Esteban de Armendáriz, se reconoce que la documentación antigua, con las escrituras primitivas de todos los censos que, rescatados, habían dado lugar al nuevo, la tenía depositada, "encuadernada en nueve tomos de libro de bastante volumen", en su casa de Pamplona.

capital de este mayorazgo 200 robos de trigo de renta al año de censos perpetuos en Navarra, así como un buen número de éstos, situados casi exclusivamente en ese reino, además de dos en Madrid y otro en Nueva España.

Como ya dejamos advertido, la totalidad de estos censos se adquirieron por Juan Francisco de Armendáriz, quién declaró ante notario haberlos comprado con el producto de la testamentaría de su hermano, aunque las escrituras de adquisición no reflejen este detalle, salvo en algunas ocasiones. No obstante, las fechas de firma de los documentos de compra analizados por nosotros no dejan lugar a dudas, pues de los 55 censos anotados como sostén de ese mayorazgo, uno solo se adquirió en 1740, el 22 de octubre, a los seis meses de fallecido José de Armendáriz, tres se compraron en 1741, diez en 1742, doce en 1743, ocho en 1744, cinco en 1746, diez en 1747 y seis en 1748. Completan el inventario algunas partidas de dinero situadas en Cádiz, Madrid o Sanguesa, otra cuya llegada desde Lima aún se atendía y, por último, la práctica totalidad de los muebles, pinturas, tapices y alhajas inventariadas en la casa que el primer marqués de Castelfuerte ocupó en Madrid, de entre lo que destacamos la suntuosa vajilla de plata peruana, tasada en 100,000 reales.

La segunda, última y más principal fundación ordenada en el testamento de José de Armendáriz y Perurena se convirtió así en una realidad, quedando asentada en los libros reales del Tribunal de la Cámara de Comptos del Reino de Navarra, el 16 de junio de 1749.

En torno a la herencia dejada a su sobrina y a sus sobrinos, el testamento de José de Armendáriz es muy prolijo en previsiones sucesorias, muchas de las cuales nunca hubieron de ponerse en vigor. No tuvieron cumplimiento las referidas a si su sobrina no tomaba estado, por cuanto la hemos visto casada a gusto de sus albaceas; tampoco tuvieron efecto las circunstancias que hacían correr el turno de sucesión a cualquier titular de los mayorazgos tenido por “mentecato, leso, loco, furioso, energúmeno o castrado”, ni las que prohibían el acceso a los mismos a ningún “ordenado in sacris”, monja o religioso profeso o de la Compañía de Jesús, ni a caballero de la Orden de San Juan que hubiera profesado.⁴² Tampoco hubieron de rescatarse las cláusulas referidas a la privación del disfrute de estos mayorazgos a quienes cometiesen cualquier delito infame, como de judaísmo o herejía; ni cuanto ordenaba que si lo cometiese alguien que estuviese en el disfrute de este beneficio, fuese privado del mismo, anteponiendo la fecha de su inhabilitación a una jornada anterior a la que se produjese la referida falta, evitando así no sólo la infamia, sino que pudieran ser secuestrados los bienes de los mayorazgos por los fiscos real o eclesiástico.

Tampoco hubieron de ponerse en vigor, aunque nos sirvan para conocer la idiosincrasia de quién las dictó, aquellas cláusulas que buscaron mantener “el esplendor de las familias”, turbable en buena medida por la “desigualdad de los matrimonios y mezclas de otras [razas] que padecen algunos defectos”. Por ello se

42 A.P.C.M. Testamento del primer marqués de Castelfuerte. Madrid, 11 de mayo de 1739. Estipulación 13^a. La salvedad era que si profesaban siendo titulares, al deber abandonar su puesto quedaría para ellos la mitad de la renta de los mayorazgos, restando la otra mitad para quienes les sucediesen.

contemplaron matrimonios de los titulares de ambos mayorazgos sólo con mujeres “limpias y de origen hidalgo”, ajenas a toda “mala raza de judío, moro, agote o penitenciado” por la Inquisición, o con mujeres que, ellas o sus padres, hubiesen tenido oficios “bajos o mecánicos”.

Sabemos que su experiencia americana le hizo formarse una opinión nada favorable sobre los pobladores originales de esa tierra, que afloró en algunas de las cláusulas de su testamento. Se refirió en algunos de sus escritos al ocio de estos “racionales brutos” como una característica connatural a su genio, como un “vicio” de “gente mal inclinada” y de poco fiar, “filosofía de bajeza” que obligaba a tratarlos entre “el rigor y la piedad”. A pesar de exhibir este concepto sobre los indios, permitió que la nobleza indígena pudiese alcanzar dignidades eclesiásticas u oficios públicos, demostrada su limpieza de sangre, gracias a la política impulsada por él en el Perú para la puesta en vigor de la real cédula de 1691 (O’Phelan Godoy 1999).

Inequívoca sin paliativos fue también la impresión que nos dejó el ex-*virrey* sobre las castas peruanas, fruto de la mezcla de su prevención y de sus miedos hacia ellas, así como del desprecio general que estas gentes causaban en el común de los españoles, tanto peninsulares como criollos, consecuencia del aumento en progresión geométrica de las mismas y de su protagonismo en ciertas convulsiones sociales, alguna de las cuales, como la de Cochabamba, le tocó sofocar a él ejemplarmente en 1730, y en la que fueron figuras centrales los mestizos, encabezados en Oropesa por Alejo Calatayud (Charcas 343; Hutchins 1974: 140, 173, 194, 210; O’Phelan Godoy 1988: 94-98).

Y a esta forma de pensar no fueron ajenas las observaciones que le fueron servidas en sus instrucciones de gobierno, en las que se le advirtió sobre la peligrosa multiplicación de los mestizos y mulatos, circunstancia capaz de poner en peligro nada menos que la “quietud y conservación del Perú”. Se habían convertido éstos en “más embarazo que abundancia... que ni obedecen ni tributan”,⁴³ indudable consecuencia para él de las mezclas con gente africana —gente “bárbara”, nos dice—, que hacían capaces a estas castas, como se reconoce en su *Relación de gobierno* (Moreno Cebrián 2000: 549 y sigs.), de continuar provocando males, aún estando presentes siempre las penas con que debían ser castigadas sus acciones, con lo que “los que no temen la amenaza, apenas conocen el ejemplo”.

Pues bien, lo aprendido durante su estancia en el Perú, como el mismo ex-*virrey* reconoció, le hizo no sólo asegurar lo pernicioso de las “malas mezclas que hay [allí] en muchas de las familias españolas... de sangre de mulatos, indios y mestizos”, sino excluir consecuentemente de los dos mayorazgos que instauró en su testamento de 1739 a cuantos herederos de los mismos casasen con mujeres negras, mulatas y mestizas, incluso con las que poseyesen sólo un cuarto de cualquier “mala raza”, así como con mujeres hijas de indios, mestizos o mulatos, al considerar infamantes estas uniones. De producirse estos hechos, con el fin de dejar a salvo el buen nombre de los Armendáriz, su mero conocimiento pasó a ser causa sufi-

43 A.G.I. Indiferente General 513. Instrucciones al Virrey Castelfuerte. San Ildefonso, 4 de octubre de 1723. Art. nº 19, fols. 415v-416r.

ciente para despojar de la propiedad de cualquiera de los dos beneficios a quienes resultasen culpables de infringir esta norma, lo que debía ejecutarse un día antes del susodicho matrimonio.

Al frente del mayorazgo principal ordenado por José de Armendáriz y fundado por Fermín de Lubián, su último albacea testamentario vivo, se situó con treinta y tres años aproximadamente, añadiéndolo al de Ezcay (Usunáriz Garayoa 1997: 27), heredado de sus padres, el coronel de caballería, vecino entonces de Madrid, Juan Esteban de Armendáriz y Monreal, tercer marqués de Castelfuerte, título por el que satisfizo 750 ducados por derechos de media anata en Madrid,⁴⁴ a los nueve meses de la muerte de su progenitor, pagaderos con efectos emitidos contra el tercer marqués de Murillo, que fuera administrador de parte de la hacienda del ex-*virrey* del Perú inmediatamente después de su muerte, y con el que siguió ligada su familia.⁴⁵

No conocemos la fecha exacta del casamiento del tercer marqués con María Manuela de Acedo y Jimenez de Loyola, hija del conde de Echaz y vizconde de Río Cavado, albacea de su padre, pero consta que esta boda fue del total agrado de sus progenitores, pues ambos nombraron a su nuera con especial cariño en sus respectivos testamentos.⁴⁶ La celebración de ese enlace matrimonial gravó la herencia del primer marqués de Castelfuerte, tío y benefactor de Juan Esteban de Armendáriz, en 80,158 reales de plata, así como en otros gastos, consecuencia de la adquisición de ciertos presentes con motivo de tan señalada ocasión: “joya, alhajas o galas”.

Sabemos que, mientras estuvo soltero, vivió el que sería tercer marqués en Madrid, en casa de su tío; que estuvo muy cerca de él hasta que le sobrevino la muerte, acompañando dos años después del óbito su cadáver a Pamplona; en noviembre de 1748 lo situamos de nuevo con su esposa en Madrid, desde donde se anunció su traslado a la capital navarra para ocupar la casa solar del mayorazgo principal de los Armendáriz, en la que nos consta que vivió desde 1749.

El tercer marqués de Castelfuerte, primer titular del mayorazgo fundado en 1749 por Fermín de Lubián, añadió a su título a partir de 1764, tras su definitivo

44 A.G.S., D.G.T. Inventario 24, Leg. 854. El pago se efectuó el 4 de julio de 1749, previo el apoderamiento por su parte del vecino de Madrid Carlos Francisco Abad para este menester; A.P.N. Pamplona, 8 de noviembre de 1748.

45 A.P.C.M. Escritura de Juan Bautista de Iturralde y Manuela Munarriz. Madrid, 25 de septiembre de 1739. Las relaciones de Pedro de Astrearena con los Armendáriz eran antiguas y estaban relacionadas con la amistad que su tío, primer marqués de Murillo, mantuvo con José de Armendáriz. Astrearena firmó como testigo en el testamento de José de Armendáriz, pero además, con el sobrino de éste, Juan Esteban, siendo ya tercer marqués de Castelfuerte, mantuvo las relaciones comerciales que había tenido con el ex-*virrey* del Perú, puestas de manifiesto en 1749 al declarar que tenía bajo su administración varias cantidades que pertenecían al marquesado: una por 75,000 reales, otra por 467,879 reales y otra por 20,928 reales. Juan Bautista de Iturralde, primer marqués de Murillo, y su mujer, Manuela Munarriz, dejaron como heredero a su primo, Tomás de Astrearena e Iturralde, segundo marqués de Murillo quien, a su vez, hizo lo propio con el referido Pedro de Astrearena, que sería el tercer marqués de Murillo.

46 A.P.N. Testamento del segundo marqués de Castelfuerte. Pamplona, 27 de abril de 1742. Estipulación 20ª, y testamento de Joaquina de Monreal. Pamplona, 12 de noviembre de 1749. Estipulación 16ª.

traslado a Madrid, el preciado honor de ser gentilhomme de la cámara de S.M., con entrada, distinción que vamos a encontrar asociada a los currículos de sus herederos, bien a título individual, bien asociado al marquesado de San Adrián, salvo un ligero lapso a partir de la guerra de la independencia, que se solventó poco después. Puede rastrearse la citada distinción hasta 1881,⁴⁷ esta vez en manos de José María Magallón y Campuzano, octavo marqués de San Adrián y también octavo de Castelfuerte.

Como suele ocurrir, en el tercer marqués de Castelfuerte es donde mejor se va a mostrar el esplendor que permitió el espíritu “ahorrador” de quien fuera virrey del Perú. Su mejor exponente podría ser el nivel de los matrimonios realizados por las hijas habidas de su primer matrimonio, casadas con caballeros de Pamplona, Tudela, Valladolid y Madrid, reforzando de esta manera una posición social de por sí muy relevante. Sus yernos fueron el vizconde de Valoria, Jaime Giráldez, casado con su hija Manuela; el marqués de Santiago, marido de María Antonia; el marqués de Fuertegollano, Fernando Baquedano y Rada, que enlazó matrimonialmente con María Gregoria, y José María Magallón y Mencos, marqués de San Adrián, que se casó con la mayor de las hijas, María Josefa de Armendáriz y Acedo.

Culto y sensible, mecenas de la música,⁴⁸ casó en segundas nupcias con Donata Samaniego y Pizarro, con la que compartió su vida hasta 1784, año en que falleció el tercer marqués en Madrid, habiendo nombrado previamente podataria a su esposa, sin limitación alguna.⁴⁹ La viuda marquesa de Castelfuerte se mantuvo muy cerca de la corte, confirmando la ascendencia y consideración social que se había ganado su difunto marido en ella, de forma que a los dos años de la muerte de éste la sabemos incluida en las nóminas de la casa del rey. Figura en su expediente personal⁵⁰ que el 10 de mayo de 1786 fue nombrada teniente de aya del infante don Pedro, hijo de los infantes don Gabriel y doña Mariana Victoria, por lo que hubo de satisfacer 12,000 reales de derechos de media anata; unos años después, el 14 de enero de 1792, se documenta su designación como “señora de honor” del cuarto de la reina, respetándosele el salario primitivo del primero de sus empleos, que fue de 24,000 reales anuales.

Hemos visto cómo se cumplió el testamento de José de Armendáriz y Perurena, fundamentalmente aquella cláusula que estipulaba la fundación del mayorazgo

47 Archivo del Palacio Real de Madrid (En adelante A.P.R.M.). Expedientes personales nº 219/16 y 954/7. Juan Esteban de Armendáriz pagó en Madrid, el 24 de febrero de 1764, 1996 reales de derechos de media anata por esta distinción. En Madrid, el 9 de abril de 1881 juró el cargo José María Magallón y Campuzano, séptimo marqués de San Adrián y séptimo también de Castelfuerte.

48 Guemero Ustárriz (en prensa). Buena parte de las composiciones estudiadas en este trabajo, ubicadas en la Biblioteca Nacional de Madrid, están dedicadas a la hija del tercer marqués de Castelfuerte, María Josefa de Armendáriz y Acedo, esposa del cuarto marqués de San Adrián.

49 A.P.C.M. Poder del tercer marqués de Castelfuerte a su esposa. Madrid, 10 de febrero de 1783. Esta, como su podataria, ejecutó su última voluntad en Madrid, el 5 de marzo de 1784. Murió el marqués en esta capital, el 16 de febrero de 1784. Fue enterrado en la iglesia parroquial de San Luis Obispo, situada, hasta su desaparición, en la calle de la Montera, de la capital de España. Figuran como sus albaceas testamentarios su mujer y su hijo mayor Nicolás de Armendáriz, sus yernos los marqueses de San Adrián y de Santiago, así como los marqueses de Monterreal y Valverde.

50 A.P.R.M. Expediente 219/17.

principal de su apellido para su sobrino Juan Esteban, en la que se empleó casi universalmente su herencia. Siguió en vigor lo dispuesto por él cuando Donata de Samaniego, de acuerdo con la línea de primogenitura y varonía marcada en este testamento de 1739 para la sucesión en el disfrute de este beneficio, pasó el testigo a Nicolás de Armendáriz y Acedo, hijo mayor de su difunto marido, habido de su primer matrimonio. Tomó éste posesión simultánea en 1784 del mayorazgo principal de Armendáriz y del de Ezca, vinculado el primero al marquesado de Castelfuerte,⁵¹ como sabemos, y del que sería su cuarto titular. Casado con María del Rosario Muñoz de Loaisa, murió sin descendencia al finalizar el primer tercio del siglo XIX.

Esta circunstancia y el hecho de que también el mayorazgo del menor de los Armendáriz, fundado en 1742 en la cabeza de Fermín Joaquín de Armendáriz y Monreal, se encontrase en la misma situación, es decir, sin varón ni hembra que pudiese ejercer la sucesión y ocuparlo, provocó que en 1833⁵² hubiese de recurrirse tanto al testamento del ex-*virrey* del Perú, origen de ambos beneficios, como a los protocolos de 1742 y 1749 que fundaron ambos mayorazgos. Y no hubo dudas de interpretación al respecto. Recaía la propiedad de los dos y el título de marqués de Castelfuerte en los herederos⁵³ de María Josefa de Armendáriz y Acedo, la hija mayor de Juan Esteban de Armendáriz y Monreal, tercer marqués de Castelfuerte y primer titular del mayorazgo principal, y sobrina carnal, al tiempo, del hermano de éste, Fermín Joaquín de Armendáriz y Montreal, primer beneficiario del segundo. Siguiéndose una recta interpretación del testamento que comentamos, pasaron ambos mayorazgos a la casa de San Adrián —con grandeza de España desde el 17 de noviembre de 1802, en que le fue concedida por Carlos IV a su titular, José María Magallón y Mencos—, cuya cuarta condesa consorte era, como ya dejamos indicado, precisamente María Josefa de Armendáriz y Acedo, sobrina nieta del que fuera *virrey* del Perú.

El testamento que analizamos ordenaba en su estipulación decimosexta que cuantos heredasen estos mayorazgos, “para que perpetuamente haya memoria de mi familia” y para que se recordasen por siempre los servicios que el ex-*virrey* había prestado a la monarquía, hubiesen de ostentar obligatoriamente el apellido Ar-

51 A.G.S. D.G.T. Legajo 1092, fol. 1. Se confirma aquí que el pago del derecho de media anata por el título de marqués de Castelfuerte se realizó en 1784.

52 A.P.N. Peticiones, decretos y autos copiados al final de los documentos de fundación de los mayorazgos de Fermín Joaquín y Juan Esteban de Armendáriz. Las peticiones de sendas copias de los dos documentos al Tribunal de la Cámara de Comptos están firmadas por el procurador del marqués de San Adrián, Miguel María Mena. Dieron lugar a sendos decretos que finalizaron en dos autos de concesión de copias de ambos documentos, fechados en Pamplona, el 20 de mayo de 1833.

53 No creemos que fuesen la propia María Josefa de Armendáriz y Acedo ni tampoco su marido, unos años mayor que ella, José María Magallón y Mencos, cuarto marqués de San Adrián, quienes reclamasen ni los mayorazgos referidos, ni el título de marquesado de Castelfuerte. Esta afirmación la basamos en que si M^a Josefa aparece ya citada en 1833 en el testamento de su abuela (A.P.N. Testamento de Joaquina de Monreal y Ezca. Pamplona, 14 de noviembre de 1749. Estipulaciones 12^a y 17^a), debía contar en 1833 al menos con 84 años, circunstancia harto improbable. De aquí podemos colegir que el peticionario de ese año fuese su hijo y heredero José M^a Magallón y Armendáriz, quinto marqués de San Adrián y, después, quinto de Castelfuerte.

mendáriz, conservando al mismo tiempo el escudo de las armas que correspondían al título y a los honores concedidos al primer marqués de Castelfuerte. Pero de ocurrir que, transcurrido el tiempo, por transmisión indirecta, como sucedió, pudiera perderse el Armendáriz, debía enlazarse este sobrenombre con el primer apellido de su nuevo titular, haciéndolo compuesto, lo mismo que debía hacerse con las armas del escudo original de la familia. Y no solo afectaba esta regla de obligado cumplimiento para quienes fuesen “verdaderos agnados míos como descendientes varones”, sino también, caso de extinguirse la agnación rigurosa, para quienes pudiesen llegar a tomar posesión de los mismos beneficios por otra vía, sabido que el más importante de los mayorazgos aparejaba el título y las armas del marquesado de Castelfuerte.

El incumplimiento de esta condición condenaba al infractor nada menos que a la privación de cualquiera de los dos mayorazgos —además de al título de Castelfuerte al heredero del principal de estos beneficios—, por cuanto se mandaba que el heredero o heredera que no observase ese requisito pudiese ser reconvenido y llamado al orden por su sucesor, requiriéndole para que actuase de acuerdo con lo prescrito; si pasado un mes no se cumplimentaba la condición referida, era de aplicación el privarles —o el privarle, caso de confluir ambos beneficios en una misma persona— del “poseedazgo” de uno o de ambos mayorazgos, corriendo automáticamente el turno de los beneficiarios.

Esta va a ser, dentro de la intrincada puesta en planta de las disposiciones testamentarias de José de Armendáriz y Perurena, una de las dos condiciones del testamento que se incumpla sin mayores consecuencias, ignorando nosotros si algún “servicio” especial a la monarquía sirvió para atender alguna petición que permitiese poder obviar ese requisito. Efectivamente, a María Josefa de Armendáriz le sucedió su hijo primogénito José María Magallón y Armendáriz, quinto marqués de San Adrián y quinto de Castelfuerte, también señor de Ezcay, caballero de Calatrava y grande de España, que mantuvo el apellido Armendáriz. Muerto sin sucesión, su hermano Joaquín María, también grande de España y caballero de Calatrava, acumuló todos los beneficios de las casas de San Adrián, como sexto marqués, y de Castelfuerte, como sexto también en ese marquesado.

Hasta aquí casi resultó correcta la aplicación de esta estipulación testamentaria de 1739, pues fue respetada sólo a medias por quienes fueron tomando posesión, tanto del marquesado de Castelfuerte como de ambos mayorazgos, por cuanto Armendáriz es verdad que no desapareció, aunque no figurase ya como primer apellido ni enlazado con el primero que portaban los herederos. Pero desde la sucesión de Joaquín María Magallón y Armendáriz, que se produjo en su hijo primogénito Joaquín María Magallón y Campuzano hasta la actualidad,⁵⁴ vemos que esta regla

54 García Garrafa (1923, 52: 209-210). Esta irregularidad se inició, como hemos dicho, con el séptimo marqués de San Adrián y Castelfuerte, Joaquín M^a Magallón y Campuzano, grande de España y caballero de Calatrava, y se continuó con su hermano, José M^a Magallón y Campuzano, grande de España, octavo marqués de San Adrián y de Castelfuerte. Apareció un segundo incumplimiento, esta vez referido a no haber respetado la primogenitura y varonía, con el hijo de éste, Angel Magallón Macleod que, siendo el mayor de los hijos, solo heredó el título de noveno marqués de San Adrián —también con grandeza de España—, pasando el noveno marquesado de

de obligado cumplimiento se descuidó y perdió, sin que la sanción fijada como castigo por José de Armendáriz y Perurena para esta eventualidad tuviese nunca efecto, resultando ser éste uno de los deseos emblemáticos explicitado por el que fuera virrey del Perú en su declaración de última voluntad, que sigue sin cumplirse doscientos sesenta años después de su muerte.

Fuentes

- “Decreto de 24 de junio y Reales Cédulas de 8 y 27 de octubre”, 1699. Archivo Histórico Nacional, Madrid (A.H.N.), Ordenes Militares, Santiago 624.
- “Decreto de concesión del marquesado de Castelfuerte”, 5 de junio de 1711. A.H.N., Consejos Suprimidos 8976.
- “Real Cédula de nombramiento de José de Armendáriz como Virrey del Perú”, 9 de octubre de 1723. Archivo General de Indias, Sevilla (A.G.I.). Indiferente General 513.
- “Instrucciones de gobierno para el primer marqués de Castelfuerte, Virrey del Perú”, 4 de octubre de 1723. A.G.I. Indiferente General 513.
- “Despacho de la capitana de la flota del marqués de Grillo”, 7 de diciembre de 1723. A.G.I. Contratación 5474.
- “Carta al Virrey del Perú firmada por José Fernández, Ignacio Chaide y Francisco de Zeballos”, 11 de junio de 1725. A.G.I. Lima 498.
- “Poder para testar del Virrey Castelfuerte”, 27 de octubre de 1728. Archivo General de la Nación, Lima (A.G.N.).
- “Autos de la rebelión de Cochabamba”, 1731. A.G.I. Charcas 343.
- “Consulta del Consejo por la vía reservada”, 10 de diciembre de 1734. A.G.I. Lima 596.
- “Carta del Virrey Castelfuerte al Rey”, 8 de mayo de 1734. A.G.I. Lima 414.
- “Consulta del Consejo de Indias”, 29 de noviembre de 1735. A.G.I. Lima 364.
- “Relación de méritos de José de Armendáriz, Virrey del Perú”, junio de 1736. A.G.I. Escribanía de Cámara 555(A).
- “Certificación del escribano mayor del Perú”, 20 de febrero de 1736. A.G.I. Escribanía de Cámara 555 (A).
- “Sentencia del juicio de residencia del marqués de Castelfuerte, Virrey del Perú”, 9 de julio de 1736. A.G.I. Escribanía de Cámara 555 (A).
- “Real Cédula de concesión del Toisón de Oro al marqués de Castelfuerte”, 18 de diciembre de 1737. A.H.N. Estado 7663.
- “Acta de la imposición del Toisón de Oro al marqués de Castelfuerte”, 24 de abril de 1738. A.H.N. Estado 7681.
- “Dispensa papal a favor del primer marqués de Castelfuerte”, 6 de febrero de 1738. Biblioteca del Palacio Real, Madrid (B.P.R.), ms. II/1734.
- “Testamento del primer marqués de Castelfuerte”, 11 de mayo de 1739. Archivo de Protocolos de la Comunidad de Madrid, Madrid (A.P.C.M.).
- “Escritura de indemnidad del primer marqués Castelfuerte, a favor de Juan Dutari”, 21 de mayo de 1739. A.P.C.M.

Castelfuerte a su hermana Margarita. Muerto sin herederos Angel Magallón, sería también a la postre su hermana la poseedora de la casa de San Adrián, como décima marquesa y novena de Castelfuerte. Ambos títulos, el undécimo de San Adrián y décimo de Castelfuerte, pasaron a José M^a Sanz-Magallón Macleod, estando en la actualidad el duodécimo título del marquesado de San Adrián y el undécimo de Castelfuerte en poder de José Luis Sanz-Magallón y Hurtado de Mendoza.

- “Escritura de los primeros marqueses de Murillo”, 25 de septiembre de 1739. A.P.C.M.
- “Codicilo e inventario de los bienes muebles del primer marqués de Castelfuerte”, 14 de abril de 1740. A.P.C.M.
- “Escritura de depósito del cadáver del primer marqués de Castelfuerte”, 18 de abril de 1740. A.P.C.M.
- “Escritura de remoción del cadáver del primer marqués de Castelfuerte”, 14 de marzo de 1742. A.P.C.M.
- “Testamento del segundo marqués de Castelfuerte”, Pamplona, 27 de abril de 1742. Archivo de Protocolos de Navarra. Pamplona (A.P.N.).
- “Escritura de Juan Francisco de Armendáriz, segundo marqués de Castelfuerte”, 20 de mayo de 1742. A.P.N.
- “Escritura de fundación de mayorazgo a favor de Fermín Joaquín de Armendáriz”, 29 de noviembre de 1742. A.P.N.
- “Copia protocolizada del enterramiento del primer marqués de Castelfuerte en Pamplona”. 20 de junio de 1743. A.P.C.M.
- “Comprobante del pago efectuado por el segundo marqués del derecho de la media anata por el título de Castelfuerte”, 17 de marzo de 1745. Archivo General de Simancas, Simancas (A.G.S.), D.G.T. Inventario 24, leg. 854.
- “Carta de pago otorgada por Agustín de Sarasa y otros en los esponsales de María Josefa de Armendáriz”, 17 de febrero de 1746. A.P.N.
- “Codicilo del segundo marqués de Castelfuerte”, 16 de septiembre de 1748. A.P.N.
- “Escritura del canónigo Fermín de Lubián”, 10 de octubre de 1748. A.P.N.
- “Poder del tercer marqués de Castelfuerte a favor de Carlos Francisco Abad”, 8 de noviembre de 1748. A.P.N.
- “Inventario de los bienes del segundo marqués de Castelfuerte”, 25 de abril de 1749. A.P.N.
- “Ajuste de cuentas de doña Joaquina Monreal con sus dos hijos varones”, 25 de abril de 1749. A.P.N.
- “Escritura de fundación de mayorazgo a favor de Juan Esteban de Armendáriz y Monreal”, 7 de junio de 1749. A.P.N.
- “Poder notarial de doña Joaquina de Monreal y Ezcay en favor de su hijo, el tercer marqués de Castelfuerte”, 6 de junio de 1749. A.P.N.
- “Poder notarial de Fermín Joaquín de Monreal a favor de su hermano, el tercer marqués de Castelfuerte”, 6 de junio de 1749. A.P.N.
- “Comprobante del pago efectuado por el tercer marqués del derecho de la media anata por el título de Castelfuerte”, 4 de julio de 1749. A.G.S. D.G.T. Inventario 24, leg. 854.
- “Testamento de doña Joaquina de Monreal y Ezcay”, 12 de noviembre de 1749. A.P.N.
- “Comprobante del pago efectuado por el tercer marqués de Castelfuerte del derecho de media anata por su nombramiento como gentilhombre de la cámara de S.M., con entrada”, 24 de febrero de 1764. Archivo del Palacio Real, Madrid (A.P.R.), expediente personal 219/16.
- “Poder para testar del tercer marqués de Castelfuerte a favor de su esposa”, 10 de febrero de 1783. A.P.C.M.
- “Comprobante del pago del derecho de la media anata hecho efectivo por Nicolás de Armendáriz y Acedo por la sucesión en el marquesado de Castelfuerte”, 1784. A.G.S. D.G.T. 1092.
- “Comprobante del pago efectuado por el séptimo marqués de Castelfuerte del derecho de media anata por su nombramiento como gentilhombre de la cámara de S.M., con entrada”, 9 de abril de 1881. A.P.R. expediente personal 954/7.

Bibliografía

Fuentes impresas

Esquivel y Navia 1980.
García Garrafa, A. y A. 1923.
Lohmann Villena 1974a.
Medina 1965.
Molina Campuzano 1960.

Fuentes secundarias

Andrada-Vanderwilde 1975.
Antúnez de Mayolo 1938.
Bernales Ballesteros 1972.
Caro Baroja 1969.
Guembero Ustárroz en prensa.
Guerra de la Vega 1996.

Hutchins 1974.
Lohmann Villena 1974b.
Mendiburu 1932.
Moreno Cebrián 2000.
O'Phelan Godoy 1988, 1999.
Peñasco de la Puente y Cambronero 1984.
Riva-Agüero 1965.
Sánchez 1967.
Tauro 1987.
Tormo 1927.
Usunáriz Garayoa 1997.
Zaritegui Echeverría 1986, 1988.
Zudaire Huarte s.f.

La imagen de los Incas en la Ilustración peruana del siglo XVIII¹

Al maestro, con profunda admiración y cariño

DURANTE EL SIGLO XVIII, y sobre todo en las últimas décadas de esa centuria, los ilustrados peruanos —a través de sus escritos— estaban *imaginando* el país que habitaban con los múltiples aspectos que lo componían. Los Incas se hallaban entre los diferentes elementos a los que hacían referencia estos escritores. Intelectuales, proyectistas y demás hombres de ciencia se expresaban sobre el pasado incaico, cuando lo hacían, confrontando sus opiniones con las tradicionales crónicas o las percepciones de los viajeros. En las pinturas y las dramatizaciones se manifestaban diversas representaciones de los Incas. Asimismo, en los periódicos y libros que circulaban en la época aparecía su imagen, enmarcada dentro de un discurso nacionalista criollo que tendría gran influencia en la construcción del imaginario peruano decimonónico. Estas mismas imágenes eran interpretadas, también, desde un nacionalismo incaico.

En este sentido, nuestra investigación apunta a la reconstrucción de la imagen de los Incas en el pensamiento ilustrado con el fin de reflexionar sobre su injerencia en el surgimiento de un imaginario nacional en el Perú. Por otra parte, pretendemos ver cuán cerca o cuán lejos se encontraba esa imagen ilustrada del pasado andino prehispánico de los planteamientos de algunos destacados cronistas del XVI, en especial de Garcilaso, tema al que Franklin Pease abocó su estudio. Para ello, presentaremos primero el contexto desde el cual se crea y recrea la imagen de los Incas en el siglo XVIII, transitando entre los nacionalismos, el reformismo borbónico y el periodismo, entre otros aspectos relevantes; seguidamente daremos cuenta de algunos de los elementos que posibilitaron la construcción de esa imagen a partir de la historia, para luego incursionar en los elementos que vieron, analizaron o em-

1 Para la preparación de este artículo me sirvieron de mucho las conversaciones con Rodolfo Cerrón-Palomino, Marco Curatola y Liliana Regalado, a quienes agradezco sus iluminadoras reflexiones. Asimismo, han sido de mucha ayuda los aportes bibliográficos de José Raga.

plearon los contemporáneos, como son las lenguas andinas y los monumentos, permanencias de ese pasado glorioso de acuerdo con los contemporáneos y que representarían los albores de una lingüística y una arqueología nacionalistas. Recurriré también al discurso iconográfico presentado a través de los lienzos y a las representaciones vivas del pasado inca, manifestadas en las dramatizaciones y teatralizaciones coloniales. Finalmente, planteamos cómo en el siglo XVIII fue cobrando consistencia la idea del glorioso pasado incaico, alejado casi completamente de los habitantes andinos, que se supone lo representarían. La idea de estas breves páginas, entonces, es discutir algunas de las ideas expuestas en los trabajos clásicos de importantes historiadores y plantear nuevas preguntas a partir de las recientes investigaciones. Como nos hacía recordar siempre Franklin Pease en sus interesantes clases, ¿qué tipo de historia buscaría escribir el historiador que no se formulara preguntas y se planteara problemas?

La construcción de la imagen y su contexto

La imagen de los Incas en el siglo XVIII se construyó, o más bien se reconstruyó, en el contexto de una mentalidad ilustrada, como la ha denominado Sánchez-Blanco (1999) para España. Esta ilustración, sin embargo, no sólo era patrimonio de las elites, como se ha venido sosteniendo, sino que también llegó a otros estratos de la sociedad colonial a través de múltiples vasos comunicantes que todavía están por estudiarse. En este sentido, nuestro trabajo cuestiona la tajante separación entre cultura de elite y cultura popular, como se viene demostrando en recientes investigaciones (Estenssoro 1996).

Asimismo, no podemos olvidar que esta visión ilustrada del pasado incaico se enmarca en el Perú que vive el impacto del reformismo borbónico y sus consecuencias en todos los niveles del sistema colonial. Las reformas borbónicas, como también lo muestran recientes estudios, constituyeron un proyecto integral que intentó abarcar diferentes aspectos de la sociedad colonial. Dentro de éstos se hallaban los proyectos de carácter cultural que quedaron trancos con la invasión napoleónica, las guerras de independencia y el caudillismo de los primeros tiempos republicanos. Sin embargo, muchas de estas iniciativas y de las ideas que se escondían detrás de ellas, fueron retomadas cuando el estado republicano se asentó. En este sentido, como acertadamente señala Scarlett O'Phelan (1999; véase también Fisher 2000a), los ilustrados de la segunda mitad del siglo XIX fueron herederos de la ilustración borbónica. Por ello, las raíces del proceso de construcción de una sociedad burguesa y de su imaginario en el Perú del siglo XIX deben buscarse justamente en ese contexto, que evidenció el complejo tránsito a la modernidad (Castro 1994). En esta encrucijada se sitúan tanto la imagen del indio como la del Inca.

Dentro de esta cultura ilustrada, el periodismo también cumplió un importante papel, que iba más allá de su sola existencia material y de la información que ofrecía al público lector. En efecto, como lo ha señalado el estudio pionero de Jürgen Habermas (1981) para el contexto europeo, el periodismo tuvo un papel trascendental en la gestación de la opinión pública. La esfera pública política surgió de la esfera pública literaria en los salones, los cafés y los periódicos, y en el siglo XVIII —como explica Roger Chartier (1995)— se convirtió en un espacio en

donde las personas privadas hacían un uso público de la razón; y gracias a diferentes mecanismos, principalmente los periódicos, se creaba una comunidad crítica constituida por todos los lectores, oyentes y espectadores que manejaban los temas de discusión (Baker 1994).

En nuestro contexto ocurriría lo mismo pues —siguiendo a Pablo Macera (1977a)— desde fines del XVIII, el periodismo peruano supuso y a la vez fue constituyendo la opinión pública. Los periódicos provocaron un efecto revolucionario en la comunicación, ya que por su frecuencia suministraron una lectura continua y simultánea sobre temas en relación a los cuales se buscaba estimular la discusión. Así crearon un público permanente al que iba dirigida su publicidad y colaboraron en el proceso de diferenciación entre los espacios privado y público, que se fue haciendo patente en esta centuria. Tanto el *Mercurio Peruano*, editado por la Sociedad de Amantes del País, como el *Diario de Lima*, publicado por Bausate y Mesa, contenían información sobre los incas que era comentada y recreada en los espacios de sociabilidad de la ciudad.

El periodismo significó una nueva forma de pensar el país, de forjar un imaginario nacional en la perspectiva de Benedict Anderson (1993). En efecto, era la época de los nacionalismos en el mundo y en el contexto peruano se fue consolidando un nacionalismo criollo, cuyas raíces se hundían en los siglos XVI y —sobre todo— XVII (Brading 1991; Lavallé 1993). Mucho del discurso ilustrado, entonces, estaba teñido por la reivindicación de los criollos peruanos frente a los europeos (Gerbi 1960). Criollos, españoles y mestizos vieron el pasado incaico desde este nacionalismo criollo, que no era compartido solamente por los criollos. Sin embargo, si bien ese será a la larga el nacionalismo triunfante, tradicionalmente se había olvidado la existencia de un nacionalismo inca. Ambos nacionalismos apelaban, de manera diferente, a la imagen y la retórica en torno a los Incas. Finalmente, para concluir el cuadro del contexto, los movimientos sociales encarnados en el de Túpac Amaru, colaboraron indiscutiblemente en la forja de esta imagen, que exploraremos a continuación.

La historia de los Incas y la construcción del pasado peruano

La importancia de la historia en la época de las Luces es patente y notable. En el país, este interés ilustrado sumado a una corriente nacionalista criolla, llevó a la búsqueda de las raíces de la nacionalidad en el pasado. Por eso hubo una preocupación por incorporar a los Incas en la construcción de ese pasado propio desde un punto de vista, a todas luces, criollo. En las páginas periodísticas de aquella época, múltiples elementos que componían el país aparecían con un origen, un pasado que en muchos casos se remitía a la época incaica. En un artículo sobre los yaravés se anota “que es originario de nuestra Patria”,² mientras que el estudio de Unanue (1794) sobre la coca se inicia remontándose a la época incaica. Como señala Franklin Pease, la influencia de Garcilaso de la Vega fue esencial en este proceso y

2 “Rasgo remitido por la Sociedad Poética sobre la Música en general, y particularmente de los Yaravés”. *Mercurio Peruano* [Lima], tomo III, No. 101 (1791). La crítica a este artículo se encuentra en el tomo IV, Nos. 117 y 118 (1792).

su eco se dejó escuchar también en los siglos siguientes. En el siglo XVIII los *Comentarios reales de los incas* se divulgaron gracias a la edición que hiciera en Madrid el célebre editor y bibliógrafo Andrés González Barcia. Su reedición, realizada entre 1722 y 1724, se difundió con amplitud en el virreinato del Perú. El propio Túpac Amaru lo consideraba un libro de consulta permanente y muchos otros *curacas* andinos también lo poseyeron. En este sentido, González Barcia desarrolló una importante tarea editorial, que posibilitó el acceso a una serie de cronistas que nuevamente llegaron a manos de los intelectuales de fines del XVIII y que aparecen citados en sus obras o en los periódicos de la época (Pease 1992a).

La mayoría de los autores reseñados no dejan de citar como fuente autorizada al cronista mestizo. Es el caso de Ignacio de Castro (1978) que, para su exposición, recurre constantemente a Garcilaso, a quien admira y considera una autoridad en el tema. Este autor comienza su obra con la historia citadina del Cuzco en tiempo de los Incas, aludiendo a su fundador Manco Cápac. Más adelante sostiene que la fundación de Lima significó la decadencia para el Cuzco, capital sagrada. Sin embargo, como veremos, el discurso garcilasista del pasado andino se manifestó no sólo en el texto escrito, sino también en las pinturas y las dramatizaciones, del mismo modo que los viajeros devolvieron una imagen del imperio inca, construida a partir de su presencia o no por estas tierras.

No hay que olvidar que las obras europeas, especialmente francesas, que mostraban una imagen de los Incas, eran muy populares en esos tiempos.³ De las obras francesas producidas para la literatura, el teatro y el ballet, destacaron, según Macera, los *Incas* de Marmontel (1991 [1747]) y las *Cartas de una Peruana* de Madame de Graffigny (1777),⁴ que traducidas a varios idiomas, se convirtieron en los *best sellers* de sus respectivas épocas. Dichas obras colaborarían en la reconstrucción de una imagen de los Incas, donde la lengua, los monumentos y la población indígena fueron rescatados a través de la memoria o destinados al olvido.

El discurso criollo sobre las lenguas andinas

Las lenguas andinas tuvieron un lugar dentro de los nacionalismos criollo e inca del XVIII, al colaborar en la definición de identidades al interior de la sociedad colonial. Es más, las elites indígena y criolla emplearon el lenguaje en la elaboración de discursos políticos a lo largo de un siglo de rebeliones anticoloniales y aún después. Eso explica, por ejemplo, el por qué de la política represiva frente al quechua y sus manifestaciones, emprendida —aunque sin mucho éxito— por Areche y las autoridades coloniales luego de la rebelión de 1780. Los criollos y la burocracia colonial entendieron bien cómo la lengua podía ser expresión de una identidad indígena y por ello, hacer pligrar las bases del régimen colonial. Pero estos mismos

3 Algunos títulos son: *Moctézume*, de Ferrier (1702); las *Indes Galantes*, las *Indes Cantantes*, las *Indes Danzantes*, el *Ballet des Romains* (1735-36), *Alzira*, de Voltaire; *Les Sauvages* de Riccoboni y Romagnesi (1736), *La Peruvienne*, de Boissi (1784); *Manco Capac* de Le Blanc, entre otros. Véase Macera (1976).

4 Agradezco a José Cárdenas el acceso a la obra de madame de Graffigny (1807).

criollos la emplearían más tarde para apelar a la imagen de los Incas como símbolo nacional.

Si bien son escasos los estudios sobre el quechua y las lenguas andinas en este siglo en comparación con el gran esfuerzo de los evangelizadores de los siglos XVI y XVII, tal como señalara Macera, ello no significó una total despreocupación por este tema dentro del discurso ilustrado peruano. A este respecto, César Itier (1995) refuta la tesis de una “edad oscura del quechua literario”, calificación utilizada por Rowe, afirmando que no resiste a la crítica si hacemos un examen más atento de las fuentes. Al parecer fue el Siglo de Oro del quechua literario, pues las obras *Ollantay*, *Usca Paucar* y *El pobre más rico* fueron compuestas en el siglo XVIII.⁵ Además, Itier cita la “Bibliographie” de Rivet y Créqui-Monfort en que se mencionan numerosos diccionarios, gramáticas y textos catequísticos que no llegaron a la imprenta, lo cual nos debería llevar a revisar de modo más profundo la política española frente a las lenguas dentro del marco del reformismo borbónico. Sabemos que los criollos estaban enfrascados en toda una discusión acerca de la lengua moderna, contraria a la barroca, que era expresión de la nueva mentalidad ilustrada (Macera 1977c). Las ideas de estos intelectuales reflejaban el intento de poner en marcha un proyecto lingüístico de acuerdo con los nuevos cánones culturales.

Lo novedoso en este siglo fue la perspectiva desde la cual se valoraron las lenguas. Si bien hubo un desinterés por las autóctonas debido a la política expansionista del español como lengua, esta situación contrastaba con la curiosidad científica por el lenguaje que surgió con la Ilustración. Ellas inclusive formaron parte de la construcción de identidades e imaginarios nacionalistas durante el siglo XVIII. En este sentido destaca la voz del tarmeño José Manuel Bermúdez, quien escribió un extenso elogio del quechua en sucesivos números del *Mercurio Peruano* (1793). En el artículo se resalta la utilidad y la belleza de las lenguas nativas, además de la necesidad de su conocimiento para el estudio de la cultura que la engendró, pues “con la perfecta inteligencia del Idioma Americano se podrían descubrir muchos monumentos para ilustrar su historia pasada”. Asimismo critica la política oficial de castellanización —dando actualidad a su escrito—, argumentando que:

“Se creería que poco pierde el mundo sabio con la destrucción y total olvido de esta lengua: que sería del todo ociosa, substituyéndole la castellana, para que fuese el idioma de todos los naturales, que así tuviesen el mismo labio de sus vencedores. Plan ciertamente plausible en la teoría: pero ¿será asequible en la práctica?”.

Seguidamente señala casos históricos en los que este plan no llegó a plasmarse en la realidad, tal como los imperios romano, español e incaico, en los que no se pudo imponer una sola lengua para el conjunto de los habitantes. También destaca la importancia de los diccionarios y gramáticas, así como el proyecto de publicación de una gramática precedida por un tratado de ortografía, que estarían a su cargo, para luego incursionar en la “Historia de las antigüedades y sucesos recientes de nuestra América”. A su vez, Unanue (1791) también relaciona el estudio de la lengua con el conocimiento de la cultura y la historia andinas, señalando que a través del “examen de la lengua quechua, se podrá conjeturar el grado de civiliza-

5 Véase Ricardo Silva Santisteban, ed. (2000).

ción a que ascendieron, y aun la duración de su imperio". De la misma manera muchos autores, aunque no se ocupaban directamente del tema lingüístico, lo mencionaron en sus obras, poniendo de manifiesto una serie de fenómenos que los lingüistas estudian en la actualidad como la formación del castellano andino. Es el caso de Ignacio de Castro cuando habla del predominio del quechua en el Cuzco y cómo éste había perdido su nativa elegancia, en tanto que el castellano se había visto obligado a aceptar vocablos indígenas.

La disertación de Bermúdez (1793) es representativa de toda una corriente que se inicia en esa centuria y está relacionada con el estudio comparativo de las lenguas realizado por el padre jesuita Lorenzo Hervás y Panduro, el primero en incorporar las lenguas indígenas, como el quechua y el aimara, en el cuadro de la filología universal, a quien se hizo referencia en el periódico. Es decir, los estudiosos locales estaban al tanto del proyecto de este intelectual que se hallaba en Europa, y querían colaborar con él o emular su obra⁶.

Si bien en esta centuria se cerró la cátedra de quechua en la Universidad de San Marcos, hubo otros estudios sobre las lenguas nativas. Entre ellos destacan los trabajos de Mercier y Guzmán, que no se reducen, como afirmara Macera, a una simple réplica de los de Bertonio y más bien constituyen, como lo demuestra el lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino (2000b), un testimonio de la continuidad y persistencia en los estudios sobre el aimara en la vieja escuela de Juli y "un verdadero 'puente' entre los estudios aimarísticos de corte clásico y los modernos iniciados por el ilustre viajero Middendorf a fines del siglo XIX". Los autores convienen en que el estudio de las lenguas sufrió un duro golpe con la expulsión de los jesuitas en 1767; sin embargo, hubo importantes aportes que, en algunos casos, desarrollaron los mismos jesuitas en el exilio.

Asimismo, Eusebio Llano Zapata comparó el quechua con el latín y en este tiempo se imprimió el Catecismo del VI Concilio Limense (1773), como anota Macera. Tampoco hay que olvidar la obra que, en el plano lingüístico, hiciera el Obispo Martínez Compañón sobre la lengua en el norte peruano. También se reeditó dos veces la gramática quechua de Torres Rubio (1619), con adiciones del padre J. de Figueredo, en 1700 y 1754. Estas reimpressiones, que no han sido suficientemente valoradas por los historiadores, ofrecen a los lingüistas —tal como señala Calvo (1995)— la primera aportación al dialecto chinchaysuyo debido a unas 260 entradas que Figueredo añadió a la conocida gramática de Torres Rubio. Siguiendo a este autor, lo mismo ocurre con el vocabulario segundo de Juan de Velasco, posterior a 1787, por la novedad que encierra para el estudio del quechua ecuatoriano. Sobre el mismo tema se pueden mencionar las aportaciones del Anónimo de Praga y la *Breve Instrucción* de Tomás Nieto.

6 Bermúdez menciona en su disertación que la Sociedad había decidido publicar una carta de Joseph Santiago Concha, residente en Madrid, en la que inserta algunos trozos de la que le remitió Hervás, pidiéndole que le informase sobre las artes y diccionarios de las lenguas americanas. Por ese motivo, señala que el padre González lo motivó a que continuase su trabajo, que se publicaría por partes en el periódico o se imprimiría sólo por suscripción. *Mercurio Peruano*, No. 300 (1793).

Los aportes sobre estudios quechuas en el siglo XVIII se caracterizaron, según Calvo, por una mayor agilización del proceso didáctico y una representación mayor de la periferia, a través de los quechuas regionales por ejemplo, así como una mayor tendencia al universalismo y a las taxonomías que llevarían a estudios dialectales o de tipología lingüística como los que inauguró Hervás. En este sentido hubo una continuidad entre los estudios del siglo XVIII y los del XIX. Sin embargo, para tener un panorama más completo haría falta profundizar aún más en el estado de los estudios lingüísticos en este tiempo, así como en la concepción de la lengua que se manejaba en ese entonces, para relacionarlos con los procesos históricos del momento.⁷

Al lado de los estudios se hallaba la lengua que se empleaba cotidianamente y era testimonio vivo de la cultura andina. A este respecto, Itier (1995) señala que en el Cuzco existía un importante estrato indígena bilingüe que para comunicarse cotidianamente con el grupo criollo empleaba el quechua y no el español; es decir, que esa era la situación socio-lingüística que imperaba reproduciendo, en parte, las circunstancias del siglo anterior. Siguiendo a este mismo autor, el contexto socio-cultural e ideológico de las últimas décadas borbónicas y de inicios de la república, se había vuelto radicalmente adverso al quechua como instrumento de comunicación; por ello, de “lengua general” se había convertido en un objeto arqueológico: el “idioma del imperio de los incas”. Veamos como no sólo la lengua, sino también los monumentos, se enfocaban desde la arqueología.

Los albores de una arqueología nacionalista

En el siglo XVIII se manifiesta una preocupación por la arqueología, que va a prefigurar el mayor interés que va a tener en la centuria siguiente. La aparición de archivos, museos y bibliotecas responde a este ideal ilustrado de clasificación y taxonomía de la documentación y las evidencias del pasado. Por eso surge una fuerte corriente que promueve el coleccionismo de los objetos materiales del pasado, que en España se traduce en un interés por coleccionar, conservando y catalogando los restos materiales de sus colonias americanas (Cabello 1989). Asimismo museos, archivos y bibliotecas constituían, como señala Benedict Anderson, un mecanismo de construcción de un imaginario nacionalista, en el sentido de materializar el pasado y conservar la memoria de la nación a través de documentos tanto escritos como materiales.

En este ámbito destaca un estudio de Unanue (1791), en donde afirma que los restos arqueológicos representaban “la luz que nos esclarezca aquellos siglos de tinieblas”, pues durante la conquista se habrían perdido los archivos y los quipus, siendo alterada la tradición. Como buen ilustrado, se aprecia la preocupación por los documentos y testimonios. Esto haría necesaria la “interpretación de los fragmentos y ruinas antiguas, para completar el imperfecto retrato que nos trazó Garcilaso de su antiguo imperio”. Unanue anota que las ruinas, a pesar de su destrozo, ofrecían materiales suficientes para estudiar las artes, ciencias y policía de sus artífi-

7 Estas reflexiones han sido fruto de una comunicación personal con Rodolfo Cerrón-Palomino.

ces. De esta manera presenta una revisión de los restos de Tiahuanaco, Chachapoyas, Pachacamac, Cuzco y Quito, ofreciendo descripciones y aludiendo a sus formas de construcción. En este sentido se expresa también Pedro Nolasco (1792) cuando exalta las obras hidráulicas, elogiando los andenes, las gigantescas piedras talladas, de gran magnitud y belleza, y los diferentes tipos de construcciones incas, distinguiendo las civiles de las religiosas. Según este autor,

“Las obras pues, que estos indios dejaron, principalmente en el Cuzco y en sus inmediaciones, son las más admirables. Su templo, su fortaleza, sus palacios arruinados y demolidos en mucha parte, estaban manifestando el poder y la grandeza de aquellos anónimos”.

Este autor destaca la necesidad de rescatar del olvido estos monumentos y afirma que su presencia demuestra que los hombres que fueron sus artífices, no pueden ser considerados incivilizados. Desde su perspectiva, el desarrollo cultural de los incas guardaría relación con la grandeza de sus edificaciones.

Asimismo, el *Diario de Lima* publicó varios artículos sobre los restos arqueológicos⁸ y la religión de la población indígena del valle del Rímac⁹. El periódico alertó a su audiencia que dedicaría los jueves y domingos a la historia de los indios. Estos artículos periodísticos, publicados tanto en el *Mercurio* como en el *Diario*, revelarían una preocupación por este tema en los ilustrados y cierta difusión de estos contenidos entre la población. Hay que considerar que, por ejemplo, el *Mercurio* tenía 517 nombres de diferentes suscriptores, aunque son 531 las suscripciones, cifra muy respetable para la época, como señala Clement (1997: 62-89). Sin embargo, esta cantidad no corresponde al número de lectores, pues muchas más personas accedían a la información periodística sea porque un ejemplar era leído por más de un individuo, o sea a través de la lectura en voz alta y los comentarios en los espacios de sociabilidad de la ciudad.

Como señala Macera (1977d), punto aparte merece la obra del obispo Martínez Compañón (1997), quien dedicó un tomo de su obra a la arqueología del norte peruano, que presentaba planos y descripciones detalladas, éstas últimas por desgracia perdidas, quedando hoy sólo su colección de antigüedades enviadas a España. En la obra eran 108 las acuarelas arqueológicas, estando en primer lugar la cerámica costeña, básicamente chimú, que constituía la mitad del conjunto; en segundo lugar 41 dibujos de arte mobiliario; y finalmente, mapas y planos de construcciones. Compañón dedicó su mayor interés a la arqueología costeña, siendo sólo tres las referencias a las culturas de la sierra.

A este conjunto de escritos se suman las descripciones de viajeros como el francés Feuillée, quien visitó Pachacamac, indagó sobre los orígenes de los indios de Arica y excavó una tumba prehispánica. Destaca entre ellos José Dombey, que investigó el valle del Rímac y la región cercana a Pachacamac, Lurín y Huaura, junto con algunos sitios de Tarma y Huánuco.

8 “Huacas, templos, adoratorios y entierros de los indios de este valle de Rímac...”. *Diario de Lima*, 7, 8, 9, 10, 11, 12 y 13 de marzo de 1791.

9 “Religión, culto, sacrificios y ritos de los indios de este valle de Rímac...”. *Diario de Lima*, 31 de marzo, 7 y 8 de abril de 1791.

La continuidad de este interés por la arqueología se evidencia en la obra del arequipeño Mariano Eduardo de Rivero, titulada *Antigüedades peruanas* (1958) y publicada por primera vez en 1827. De este modo, Rivero se convierte —según César Coloma— en el iniciador de la arqueología peruana y su obra se apoya en las ideas, estudios y debates desarrollados en el siglo anterior.

De esta manera, a través de la arqueología se iba imaginando el país desde un punto de vista criollo, ilustrado, para encontrar las raíces de la nacionalidad en el pasado andino prehispánico, que después serviría a los patriotas criollos para reivindicarse frente al colonialismo español. Muy probablemente otro sería el sentimiento indígena al apreciar los grandes monumentos de sus antepasados, sobre todo en el Cuzco. Esos mismos monumentos alimentarían el nacionalismo inca. Pero la imagen de los Incas también se recreó en los lienzos y las representaciones.

Los Incas en la pintura y las dramatizaciones

La pintura colonial cumplió una función política y religiosa a la vez, estando bajo el control de la autoridad. Desde el siglo XVI, lo representado a través de la pintura era sinónimo de verdad oficial o dogma religioso; por ende, la prohibición de las representaciones que no garantizaran el orden establecido estuvo presente. La pintura sirvió tanto para reforzar y justificar la conquista, como para garantizar la continuidad entre el estado incaico y la monarquía española. En este contexto se presenta la imagen de los Incas en la pintura del siglo XVIII. Desde principios de esta centuria, fue representativa la galería de Incas y emperadores españoles, que justamente reflejaba la idea de continuidad entre el incario y la colonia. Esta iconografía pasó por un proceso de reelaboración que fue arrojando diferentes versiones hasta bien entrada la república y se prestó para fines políticos distintos, pues la emplearon tanto las elites, criolla e indígena, como los estados, primero el español y más adelante el republicano. Buntinx y Wuffarden (1991) nos presentan un revelador análisis del programa iconográfico, que más bien “formaliza una idea que —con varios matices— se encontraba generalizada en el ambiente cultural de la época”.

El primer antecedente de esta iconografía, como lo ha propuesto Gisbert, lo encontramos en el sacerdote e intelectual limeño Alonso de la Cueva. Sin embargo, éste no estuvo solo, pues alrededor de él confluyeron criollos, mestizos, la elite indígena, clérigos y autoridades coloniales que participaron en la elaboración de una de las más representativas propuestas iconográficas, de influencia duradera. Ello abona la idea de que los diferentes sectores de la sociedad colonial participaron, en conjunto, en la producción de imágenes y discursos, siendo difícil o forzado muchas veces adscribir su autoría a un grupo determinado. Por otra parte, en el desarrollo de esta iconografía se expresó —como lo demuestran los autores antes citados— la estela de Garcilaso, pues el ilustre cronista mestizo sirvió como fuente para su producción e interpretación.

Siguiendo la obra de Cueva se hicieron muchas más, siendo la más conocida de las versiones que surgirían después, el grabado de José Palomino (diseñado por Villanueva) incluido en el *Viaje a la América Meridional* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, editado en 1748 y que tuvo gran circulación en América y Europa. A éste le

siguieron otras pinturas que se conservan hasta la actualidad.¹⁰ Si bien el origen iconográfico de las dinastías incaicas, así como de las representaciones de Incas de cuerpo entero, se remontaba a los siglos XVI y XVII, en el siglo XVIII cumplieron un papel de gran relevancia.¹¹ A ellas se suman las numerosas representaciones de los descendientes de los Incas que proliferaron en el siglo XVIII. Poseer estas representaciones daba prestigio, a la vez que servía para fines reivindicatorios o políticos. La nobleza indígena las empleó para consolidar su posición al interior de la sociedad colonial, una sociedad jerarquizada de antiguo régimen en la cual el status nobiliario era de gran importancia para lograr el acceso a nuevos ámbitos de jerarquía y poder. En este sentido se entiende la ofensiva artística de los caciques, quienes se representaban a la usanza inca o como donantes en las pinturas dieciochescas que lucían tanto en el ámbito privado como en los espacios públicos. Esto llevó a diferentes reacciones por parte de los grupos de poder, que respondieron empleando el mismo lenguaje iconográfico. Se desató, entonces, lo que Stastny (1993) denomina la “guerra de las imágenes”. Un caso representativo fue el *Matrimonio de Martín Loyola con la ñusta Beatriz o la Sucesión de los incas*, que representa la unión de la orden jesuita con la elite cuzqueña en la alianza matrimonial de la noble inca con el sobrino de San Ignacio, fundador de la orden. Todo ello explica por qué Túpac Amaru empleó en las pinturas —hechas con fines de propaganda y proselitismo durante la rebelión— a los atributos incaicos que la elite indígena utilizó y difundió como propios; y cómo luego de reprimido el levantamiento, el estado colonial prohibió estas representaciones (Estenssoro 1993).

Otro caso saltante es el de las representaciones del Corpus Christi, donde los indígenas principales aparecen portando los símbolos del poder incaico, reinterpretados en versión barroca durante el siglo XVII (Wuffarden 1996). En el programa iconográfico, entonces, aparece una elite indígena que así como reclama, por la vía legal, un reconocimiento de acuerdo con su rango en la sociedad colonial, de igual modo conquista un lugar ritual prominente que se traduce en la distribución del espacio pictórico. En efecto, la pintura tenía usos ambivalentes para esta elite indígena que no tenía ni una composición ni una posición homogénea en el orden colonial, pues para unos la pintura era parte de un nacionalismo inca reivindicatorio, mientras que para otros significaba el logro del ascenso social y su respaldo al sistema colonial. Por eso, por ejemplo, los *curacas* mandaron hacer réplicas de la famosa composición de Cueva, pero eliminando a los monarcas hispanos. Estas mismas representaciones fueron interpretadas y utilizadas políticamente por los criollos que buscaban construir su propio imaginario a partir del pasado, un pasado incaico del cual se estaban apropiando en sus términos. Por ello, estas pinturas no sólo

10 Siguiendo la iconografía de Alonso de la Cueva, están las representaciones de la Iglesia de San Francisco en Ayacucho (realizada antes de 1745), la del Beaterio de Copacabana (entre 1746 y 1759), la del lienzo mencionado en el testamento de José Fernández Guarachi en 1734 y la de la Catedral de Lima, que es el último cuadro dieciochesco. Véase Teresa Gisbert (1994).

11 El origen de la iconografía de la dinastía inca estuvo en unas pinturas, inspiradas quizá en las tablas que el virrey Toledo envió a Felipe II, mientras que las representaciones de cuerpo entero se remontan a los cronistas Guamán Poma y Murúa (Gisbert 1994). Un ejemplo tardío aparece en la obra de Sahuaraura (2002 [1838]); véase al respecto el sólido e importante estudio preliminar de Flores Espinoza (2001).

eran patrimonio de la nobleza indígena, sino que eran exhibidas por prominentes funcionarios del estado colonial o miembros de la elite española.

A estas representaciones se suma la pintura mural, que debió ser muy frecuente, y la escultura, como la de 1624 en Potosí por la canonización de San Ignacio de Loyola. Asimismo, las dramatizaciones también ofrecieron una interpretación del pasado incaico por parte de la propia población indígena y en ellas también se podía entrever la presencia del discurso garcilasista. En este sentido, Luis Millones afirma que un recuento de las fuentes nos ofrecería “la repetición incansable de la personificación de los incas” (Millones 1993). Esta no era una sola interpretación, la cuzqueña, sino que podían ser varias de acuerdo a las diferentes regiones que habían integrado el Tahuantinsuyo. En muchas de ellas aparecía la nobleza indígena ataviada a la usanza incaica, haciendo realidad lo que aparecía en las pinturas. Muchas de estas representaciones se han mantenido, con transformaciones, hasta la actualidad (véase Millones 1992, 1999). Sin embargo, ya en el siglo XVIII se habían consolidado las formas de visualizar y representar el pasado.

Lo que encontramos en la pintura y en las dramatizaciones también está presente en las letras. Por ejemplo, Unanue en su “Idea del Perú”, que se repite en cada edición de las *Gulas*, inicia su estudio del estado actual del país con la fundación del imperio del Perú por Manco Cápac y, más adelante, hace lo mismo al señalar las épocas de la historia del país. A continuación presenta una cronología de los soberanos peruanos, en donde consigna una lista de 14 incas seguida de los soberanos españoles (Unanue 1985: I, IX, X y XI). Asimismo, en el *Mercurio* apareció la secuencia de los trece Incas en forma de poema, que se dedicaba a la exaltación del gobierno de los mismos (Ganarilla 1792). Un escrito similar se publicó en el *Diario de Lima* sobre el gobierno de los Incas, cuya monarquía se iniciaba con Manco Cápac (Bausate y Mesa 1791). Este artículo, extractado de la *Crónica moralizada* de Calancha, daba cuenta de los acontecimientos destacados del gobierno de cada Inca, desde la fundación del imperio hasta el bautismo de Sayri Túpac (Martini 1998). Entonces, en los discursos literarios y escritos criollos también surgía este tópico tal como aparecía en la pintura y las dramatizaciones, en general consideradas propiamente indígenas. El criollismo habría reinterpretado esta imagen no sólo durante y después de la independencia, sino ya desde el mismo siglo XVIII en que los criollos se fueron apropiando del pasado incaico para fundar un imaginario propio, en el que los indígenas seguían ocupando un papel subordinado.

“Incas sí, indios no” a fines del siglo XVIII¹²

La imagen gloriosa del imperio incaico que contrasta con una imagen negativa del indígena, se fue consolidando en las últimas décadas del siglo XVIII y se manifestó a lo largo de la siguiente centuria. El indio fue visto por criollos y peninsulares desde un punto de vista ilustrado y moderno, enfatizándose sus aspectos económico y social, para proponer con optimismo planes de reforma. Este segundo

12 El título de este acápite evoca el importante aporte de Méndez (1993), que explora el nacionalismo criollo en el contexto de la Confederación Peruano-Boliviana.

indigenismo, como lo llama Macera para diferenciarlo de aquel que se dio en los siglos XVI y XVII, se expresó en los testimonios del arequipeño Feijóo y los limeños Victorino Montero y Llano Zapata a mediados del siglo XVIII, quienes creyeron en la inminencia de una reforma (Macera 1977b). Sin embargo, hay que considerar que muchos de estos testimonios —como apunta Víctor Peralta (1996)— corresponden a la corriente criticista y se expresaban todavía apelando a la escolástica; en este sentido, deben ser consideradas obras premodernas.

Montero, autor del *Estado político del Perú* de 1747, concibió a los indios como bárbaros e inclinados al ocio, por lo cual debía forzárselos a trabajar, pero con una legislación que los protegiera de los malos tratos y de los abusos de las autoridades coloniales. Por su parte, Llano Zapata señalaba que uno de los mayores problemas del indio era su falta de cultura, pero no su carencia de capacidad. Como anota Monguió, este prolífico escritor compuso sus *Memorias histórico-físico-apologéticas de la América Meridional* de 1761, y dedicó una de las disertaciones al imperio incaico, llena de elogios a las leyes de los emperadores Incas. De otro lado Feijóo, amparado por una larga experiencia administrativa, denunció los vicios del sistema colonial que habían llevado a la explotación y miseria de los indígenas.

Otro momento tuvo lugar a fines de siglo y quedó plasmado en parte en la obra de los Amantes del País, quienes —salvo casos excepcionales— no pueden ser considerados defensores del indio, pues compartían los prejuicios de la época con respecto al él. El retrato tradicional del indio y sus vicios plaga las páginas periodísticas, en las que el glorioso pasado homogeneizado en la idea de una cultura —la incaica— se opone radicalmente a la visión del indio contemporáneo. De él hablan incansablemente, de sus rasgos físicos y morales así como de sus costumbres y religión.¹³ En las descripciones de las intendencias y en artículos dedicados exclusivamente al tema, el indio aparece como un problema a resolver. Pero la imagen del mismo que se desprende de la lectura del periódico no es tan sombría pues, como apunta Walker (1996), a la par de un discurso hegemónico, hubo discursos alternativos que merecen ser tomados en consideración. No sólo por la crítica que hacen a la explotación del indio por el sistema colonial, sino porque consideran que éste tiene cualidades. Cabe recordar que dentro de la visión ilustrada, la educación tenía un importante papel, pues el hombre lograba progresar y ser feliz gracias a ella. O sea que, dentro de ciertos límites, para algunos el indio podía salir de su postración a través de su educación, ideas que se asoman en este momento y que se debatirían con fuerza a mediados del siglo siguiente.

El último momento se dio a raíz de las Cortes de Cádiz, en las que esa preocupación cambió de tenor porque por un lado, los criollos necesitaban que se tomara en cuenta a la masa indígena para tener más representantes, pero a la vez no les convenía que tuviesen representantes de su mismo grupo; y, por otra parte, estaba presente la influencia de las ideas liberales. Por eso, el intento constitucional hizo surgir los antagonismos inherentes a una sociedad estratificada y multi-étnica como la peruana. El indio estaba decidido a participar en su destino político y la

13 Véase la “Noticia de los trajes, supersticiones y ejercicios de los indios...”. *Mercurio Peruano*, tomo III, No. 78 (1791). “Discurso sobre la falsa religión y costumbres supersticiosas de los Indios del Perú”. *Mercurio Peruano*, tomo III, No. 98 (1791).

constitución fue un camino que se abrió para sus reivindicaciones, pero resurgieron conflictos al interior de la comunidad indígena. Al mismo tiempo, las respuestas que contaron con apoyo criollo pudieron expandirse más allá del control de los propios criollos. Estas contradicciones aparecieron y demostraron la imposibilidad de una reestructuración de la sociedad colonial bajo los auspicios de los representantes en Cádiz (Hünefeldt 1978).

Dentro de este cuadro es importante considerar las imágenes producidas por los europeos del otro lado del Atlántico. En las obras de los iluministas que no habían visitado América, como Marmontel, el indio era considerado un buen salvaje; en cambio, los escritores europeos que habían estado en Indias, como Frezier o La Condamine, coinciden en describirlos como borrachos, lujuriosos, disimulados o astutos, insensibles, apáticos, flojos y hasta estúpidos. Asimismo, Jorge Juan y Antonio de Ulloa los identifican como perezosos, insensibles y desleales (Ramos Gómez 1985). Por eso, Monguió (1985) concluye que para estos viajeros: "Descanse en paz la imagen del 'bon sauvage'". El contrapunto entre estas dos imágenes opuestas será una nota dominante en aquel siglo.

Frente a este nacionalismo criollo que va a oponer el paso del Inca glorioso al indio contemporáneo, se encuentra otro nacionalismo, representado por una elite indígena. Ambos tuvieron un papel importante en la producción de imágenes sobre el pasado andino. El movimiento nacional inca, según John Rowe, se basó en la revalorización del pasado incaico por parte de la elite indígena y los *curacas*, y se expresó a través de la vestimenta, los queros, las dramatizaciones, los tejidos, la fiebre por las genealogías y la lectura de Garcilaso. Sin embargo, esta revalorización del incario no fue privativa de los sectores indígenas, como hemos visto anteriormente, sino que en muchos casos mestizos y criollos también compartieron esta visión, lo cual no significaba que compartieran una misma identidad. Asimismo, siguiendo a este autor, el nacionalismo inca se manifestó en programas que buscaban un gobierno y una sociedad organizados en beneficio de la sociedad indígena y siguiendo la tradición inca. Ello significó el mantenimiento de la Iglesia y el gobierno, además de ampliar el acceso a la educación, entre otras cosas, lo que demuestra el nivel de la aculturación en las propuestas políticas indígenas durante el XVIII. Este movimiento fue un importante factor que impulsó las rebeliones hasta 1780 (Rowe 1976).

Por su parte, en un reciente estudio, Scarlett O'Phelan (1999) señala que la presencia de Túpac Amaru II como el último eslabón del movimiento nacional inca no va de acuerdo con la postura que asumieron los más renombrados linajes cuzqueños, como los Tito Atauchi, Sahuaraura y Choquehuanca, frente a la rebelión de 1780. Estos habían sido reconocidos y ratificados por la corona, y sus descendientes habían recibido privilegios y distinciones durante el siglo XVIII. En retribución a estas concesiones, todos se opusieron tenazmente a la rebelión tupamarista.

La fiebre por las genealogías y las probanzas de nobleza en la elite indígena se inscribe dentro de una política del estado español para favorecer a las elites coloniales con títulos nobiliarios. Esto dio oportunidad para el acceso a la carrera académica y eclesiástica. Es más, con las reformas borbónicas hubo una tercera posibilidad de inserción en el sistema colonial: la carrera de las armas. Por eso,

O'Phelan concluye que estos linajes no participaron del movimiento nacional inca. Sin embargo, sería bueno diferenciar lo que significó este movimiento en términos de identidad, de lo que constituyó en términos de posición política, pues ambos planos no van necesariamente de la mano. Recordemos que la sociedad colonial era una sociedad de antiguo régimen con jerarquías establecidas y mecanismos de ascenso social a los que aspiraron muchos grupos. Esta búsqueda de ascenso no era privativa de la elite indígena, los criollos desde muy temprano buscaron acceder a los elevados niveles de la burocracia colonial y la Iglesia, lo cual se expresó en conflictos en el siglo XVII, como lo ha estudiado Bernard Lavallé. De un modo similar procedieron los mestizos para lograr un espacio al interior de la sociedad colonial, como lo explica Bertha Ares (1997). Por otra parte, aquellos caciques que se insertaron en el sistema colonial en una posición favorable lograron varias de las reivindicaciones planteadas dentro del movimiento inca, como el acceso a la educación, la burocracia o la Iglesia, pero respaldando y defendiendo al sistema colonial que les había otorgado una posición privilegiada (Flores Espinoza 2001). Sin olvidar, además, los propios mecanismos andinos como las luchas interétnicas que se remontaban a etapas muy tempranas y que en muchos casos eran anteriores a la llegada de los españoles, y que explican las posiciones políticas adoptadas por los dirigentes indígenas en la rebelión tupamarista (Glave 1992).

Aun haría falta reflexionar mucho más acerca de la imagen de los incas en el siglo XVIII a partir de las diversas manifestaciones del nacionalismo criollo e inca que se pueden recoger en la documentación. Finalmente, lo escrito hasta aquí ha servido más para plantear nuevas preguntas y sugerir derroteros para futuras investigaciones, que para ofrecer respuestas. De esta manera, hemos querido colaborar con el merecido homenaje al maestro, quien —desde las aulas y su prolífica escritura— nos enseñó a pensar a los incas y nuestro país desde una perspectiva diferente: mucho más cercana a la realidad.

Bibliografía

Fuentes impresas

Bausate y Mesa 1791-1793.
 Bermúdez 1793.
 Castro 1978.
 Ganarrilla 1792.
 Graffigny 1807.
 Juan y Ulloa 1985.
 Marmontel 1991.
 Martínez Compañón 1997.
Mercurio Peruano 1965-66.
 Nolasco Crespo 1792.
 Rivero 1958.
 Sahuaraura 2001.
 Silva Santisteban, ed., 2000.
 Unanue 1791, 1794, 1985.

Fuentes secundarias

Anderson 1993.
 Ares 1997.
 Baker 1994.
 Brading 1991.
 Buntinx y Wuffarden 1991.
 Cabello Carro 1989.
 Calvo 1995.
 Carrión 1992.
 Castro 1994.
 Cerrón-Palomino 2000b.
 Clement 1997.
 Coloma 1994.
 Chartier 1994b, 1995.

Estenssoro 1993, 1996.
 Fisher 2000a.
 Flores Espinoza 2001.
 Gerbi 1960.
 Gisbert 1994.
 Glave 1992.
 Habermas 1981.
 Hünefeldt 1978.
 Itier 1995.
 Itier, comp., 1995.
 Lavallé 1993.
 Macera 1976, 1977a, 1977b, 1977c,
 1977d.
 Martini 1998.
 Méndez 1993.
 Millones 1992, 1993, 1999.
 Monguió 1985.
 O'Phelan Godoy 1995, 1999.
 Pease G.Y. 1992a, 1995a.
 Peralta 1996.
 Perisat 2000.
 Quijada 1996.
 Ramos Gómez 1985.
 Rowe 1976.
 Sánchez-Blanco 1991, 1999.
 Stastny 1993.
 Urbano, comp., 1993.
 Walker 1996.
 Wuffarden 1996.

IX

La iniciación de la república
y el siglo XX

Precisiones sobre el carácter americano de la independencia

EN LAS ÚLTIMAS décadas ha ganado fortaleza la visión americana de la independencia, frente a la hipótesis que veía la emancipación de cada país como una materia singular que recibía influencias de uno u otro ambiente. Hoy en día se reconoce que el fenómeno del separatismo americano es uno, expresado en una pluralidad de manifestaciones. Pienso que es útil desarrollar un análisis de este proceso.

La idea de América

El concepto de América —Hispanoamérica, América Española, Latinoamérica, Indoamérica— aparece progresivamente —lentamente— en el desarrollo de la colonización española, como fruto espontáneo de la vida en común entre el hombre aborigen, el español y el negro, y sus respectivas culturas. Este es el meollo de la formación de América. Entre abusos, injusticias, aciertos, virtudes; bajo la autoridad española y bajo su dominio en lo jurídico, político, militar, económico, día a día, en el proceso de la vida cotidiana, aparece una nueva manera de vivir; este es el origen de las que más tarde serán las nacionalidades hispanoamericanas. Tienen en común el proceso de integración que expresamos en el término *mestizaje*, y las distingue tanto la realidad prehispánica de una u otra región como sus peculiaridades geográficas.

Las distintas sociedades aborígenes americanas vivían aisladas entre sí, o con contactos que no llegaron a crear un mundo común. El signo de ese tiempo es la pluralidad, que encerraba algunas unidades importantes, como el Tahuantinsuyo, mas no se puede hablar de unidad, ni en su realidad política y social, ni en la vivencia de un concepto común. Sin embargo, desde otro ángulo, la noción nuestra de América, de lo americano, no puede entenderse sin la presencia y el aporte de lo aborigen.

El aporte andino

El hombre de las horas de la independencia tiene un concepto, más o menos claro, del mundo anterior a la llegada de Pizarro en el siglo XVI, pero la vivencia habitual no apreciaba, tal vez, con la necesaria claridad lo que le debían al hombre prehispánico, factor esencial de lo peruano. En nuestra época es distinta y más rica y nutrida la visión y la vivencia de lo andino. Sabemos que es mucho lo que debemos al mundo preincaico y al tiempo incaico en la "construcción" del Perú.

Pensemos en algunos ejemplos relevantes. Una primera idea puede orientarse a la tarea, a la epopeya —en palabras de Víctor Andrés Belaunde— del dominio del territorio. Las generaciones que hoy conviven en nuestro país han ingresado a la historia en un mundo hecho, dominado por el hombre. Otro es el caso de nuestros abuelos remotos, quienes iniciaron el esfuerzo por dominar el territorio que hoy es del Perú.

A esos siglos "distantes" de la patria peruana les debemos el fundamento del dominio del territorio y las bases, igualmente, de la vida humana. A ese hombre, miles de años anterior a nosotros, le debemos la iniciación de las tareas fundamentales de la vida.

Es el principio del dominio del territorio, es el testimonio de los primitivos instrumentos de piedra; es el inicio de la pesca, de la caza, de la agricultura; es el principio del tejido, del trabajo con metales, de la búsqueda de un cobijo para el descanso, de múltiples construcciones que muestran dominio del volumen y de la proporción.

El dominio español

Establecida la organización virreinal en los diversos territorios americanos, se desarrolla el proceso, antes mencionado, en la vida simple de todos los días, en la cual aparece progresivamente una manera nueva de vivir. Desde otro ángulo, es necesario adquirir una conciencia lúcida que entienda cómo la denominada América Española —y esta es su virtud original— no existe, no se puede entender, sin el consorcio de lo andino y de lo español.

Es muy ilustrativo el desarrollo que presenta Arturo Uslar Pietri:

"Lo que vino a realizarse en América no fue ni la permanencia del mundo indígena, ni la prolongación de Europa. Lo que ocurrió fue otra cosa y por eso fue Nuevo Mundo desde el comienzo. El mestizaje comenzó de inmediato por la lengua, por la cocina, por las costumbres. Entraron las nuevas palabras, los nuevos alimentos, los nuevos usos. Podría ser ejemplo de esa viva confluencia creadora, aquella casa del Capitán Garcilaso de la Vega en el Cuzco recién conquistado. En una ala de la edificación estaba el capitán con sus compañeros, con sus frailes y sus escribanos, metido en el viejo y agrietado pellejo de lo hispánico, y en la otras, opuesta, estaba la Ñusta Isabel, con sus parientes incaicos, comentando en quechua el perdido esplendor de los viejos tiempos. El niño que iba a ser el Inca Garcilaso iba y venía de una a otra ala como la devanadera que tejía la tela del nuevo destino".

"Los Comentarios Reales son el conmovedor esfuerzo de toma de conciencia del hombre nuevo en la nueva situación de América. Pugnan por acomodarse en su

espíritu las contrarias lealtades impuestas desde afuera. Quiere ser un cristiano viejo de Castilla, pero también, al mismo tiempo, no quiere dejar morir el esplendor del pasado incaico. Un libro semejante no lo podía escribir ni un castellano puro, ni un indio puro. La Araucana es una visión castellana del indio como algunos textos mexicanos que ha recogido Garibay, son una visión únicamente indígena de la presencia del Conquistador. En el Inca Garcilaso, por el contrario, lo que hay es la confluencia y el encuentro" (Uslar Pietri 1969: 17).

En este campo es indispensable pensar en la conciencia histórica, en el conocimiento reflexivo, en la vivencia de los hechos históricos. Entre nosotros es urgente necesidad nacional fortalecer la noción de síntesis, de integración, que se reconoce en lo nuestro. Lo peruano no es lo español solamente, ni lo andino de modo singular; lo nuestro se encuentra en la asociación de ambos factores o aportes.

Se puede entender que un peruano, según la región de su propio nacimiento, advierta mayor simpatía o afecto hacia lo andino o hacia lo español; sin embargo, no obstante las variantes afectivas, no debe perturbarse la noción y vivencia de lo nuestro dentro del proceso de integración de lo español y de lo andino.

Evidentemente el hombre de las horas de la independencia no tuvo de lo andino el conocimiento minucioso y prolongado que hoy vivimos por los adelantos de la arqueología y de la etnohistoria. Sin embargo, estuvo presente en las horas de la emancipación la noción de lo peruano como una realidad que no era sólo andina, ni únicamente occidental. Una muestra de este razonamiento se puede verificar en los textos de Hipólito Unanue, o en general en los del *Mercurio Peruano*, entre otros.

El fenómeno de transformación de lo cotidiano, creador de nuestra nacionalidad, se produce —en una suerte de común denominador— en los diversos reinos americanos, sobre los cuales se desarrolla, con la peculiar geografía y la particular presencia aborigen en cada región, un proceso específico que otorga propia identidad —propia personalidad— a la futura comunidad nacional. Este es el origen de la América nuestra, rica asociación de lo común con lo singular.

Para limitarnos a testimonios peruanos, podemos reconocer entre nosotros —especialmente desde las postrimerías del siglo XVIII— textos que hablan de una realidad mayor a la cual pertenece el Perú, que es América. En todo caso, aparece clara la verdad de lo americano, la verdad de América.

El tiempo de la independencia

En esta materia no puede olvidarse la presencia de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, quien en su famosa "Carta a los españoles americanos", de 1799, dice que "el Nuevo mundo es nuestra Patria y su historia es la nuestra", una de las afirmaciones tal vez más fecundas del tiempo precursor. Además, nuestro precursor presenta una viva convicción de la realidad de América; se apoya —entre otros fundamentos— en la geografía, en los intereses.

Un peruano de fines del siglo XVIII y de principios del siglo XIX tenía noticia y conciencia de América; se sabía parte integrante de América; en este sentido, los testimonios son múltiples.

De otro lado, eran ciertos el afán o la angustia —según los casos— por las informaciones que llegaban de uno u otro reino americano, especialmente de Buenos Aires, y que muestran la calidad americana del proceso de la emancipación. La campaña del Alto Perú es otro ejemplo de la misma cuestión.

Agobiaría al lector con la presentación de pruebas que demuestren la verdad de la noción y de la vivencia de lo americano en las horas finales del virreinato y durante la emancipación. Sin embargo, es necesario precisar cómo la relación entre un reino americano y otro no era lo intensa y continua que se podría imaginar; las distancias y las características de las comunicaciones de esa época presentaban considerables problemas en ese sentido.

El tema central, realmente impresionante y que siempre será ocasión de reflexiones, es el hecho de la sincronía de nuestra revolución. ¿Cómo se explica que en quince años, desde California hasta Santiago de Chile y Buenos Aires, se ganara la ruptura con la corona, sin una conducción unitaria y con la dificultades de las comunicaciones de esa época? La respuesta es simple: América es una unidad histórica, social, intelectual. Es interesante el ejercicio de comparar textos de periódicos de fines del siglo XVIII o de principios del XIX, de uno u otro reino, y reconocer cómo son análogos los razonamientos, las ideas centrales, las demandas, las ilusiones; son diferentes los nombres de personas y de lugares.

En el periodismo del tiempo gaditano está presente América y lo americano, como realidad geográfica, social, histórica. Sin embargo, importa una precisión. No se trata de una unidad simple; es una realidad compleja, rica, con peculiaridades. Tal vez, la expresión que presenta lo hispanoamericano como “un conjunto de particularidades sobre un fondo cultural común”, dice cómo es cierta la pluralidad sobre la unidad.

Dice uno de esos periódicos, el *Satélite*:

“Por Patria entendemos la vasta extensión de ambas Américas; comencemos a dejar de ser egoístas y a renunciar para siempre a esas ridículas rivalidades de provincias con provincias, originadas de la ignorancia y preocupación, fuente fecunda de males infinitos. Todos cuantos habitamos el Nuevo Mundo somos hermanos, todos de una sola familia, todos tenemos unos mismos intereses: amémonos todos con una estimación infinita, racional y benéfica, unámonos con lazos indisolubles y entonces seremos invencibles, fuertes, felices, industriosos y dignos de componer una nación...” (Vicuña Mackenna 1924: 119).

Esta unidad explica cómo uno u otro reino necesitaba para su seguridad la emancipación del vecino o del cercano. Buenos Aires —como ejemplo— piensa en la independencia del Perú, igual que Santiago. Es el mismo caso de Bolívar, quien llega al Perú desde el norte. Es, igualmente, la explicación de cómo el primer canciller del Perú es un colombiano —Juan García del Río— y el primer ministro de Guerra y Marina, un nacido en Tucumán, Bernardo Monteagudo.

Sin embargo, esta unidad cierta encerraba tensiones y conflictos, pues si bien era verdad la noción y la vivencia de lo americano, estaban también presentes las ideas y los sentimientos nacionales, que se asociaban frente a la necesidad de la guerra, pero conservaban su personalidad.

Como ejemplo de lo anterior podemos pensar en el conflicto entre Riva-Agüero y Bolívar, en el Perú de 1823. ¿Cuál era la esencia del problema? Bolívar necesitaba dominar la anarquía y afirmar su autoridad para ganar la guerra, y exigía la obediencia de Riva-Agüero. De otro lado, éste advertía con temor la fuerza personal, militar y política de Bolívar; pensaba en el riesgo de una posible hegemonía colombiana, e iniciaba el peligroso y utópico camino de las negociaciones secretas con los españoles, para ganar la independencia por consenso y no por guerra, objetivo que no pudo realizar San Martín en Punchauca. No obstante, Riva-Agüero no fue un traidor a la independencia, y siempre —en sus negociaciones con los realistas— mantuvo intacta su fidelidad a la emancipación como nota central.

En el alma del conflicto descrito estaba presente la lucha íntima entre lo americano y lo nacional. Otras facetas de esta materia se pueden proponer. Ejemplo claro es el caso de Bolívar durante su presencia en el Perú. Se encontró en un medio muy distinto del de Caracas; sin duda advirtió la densidad de la historia peruana, sobre todo cuando viajó por el mundo surandino; el carácter nuestro, más bien reservado y discreto, no facilitaba la comunicación. En fin, es un hecho cierto y reiterado cómo la unidad necesaria para la guerra no suprimió la propia personalidad de cada reino. A Bolívar no le fue fácil comprendernos; del mismo modo, para los peruanos de esas horas representó —en muchos casos— un esfuerzo entenderlo. Además debe añadirse otra idea. La inteligencia superior de Bolívar, su fuerte y recia personalidad, su capacidad extraordinaria de conducción, provocaron recelos, temores. Fue una contradicción dramática: se entendía que Bolívar era necesario para ganar la guerra, y se advertía —al mismo tiempo— el riesgo más o menos cercano de una posible hegemonía dañina para el Perú. Todo lo anterior nos indica la complejidad de la comunidad americana de los días de la emancipación.

Los proyectos de asociación o de unidad que postuló Bolívar merecen un breve análisis. La idea misma de la coordinación, de uno u otro modo —más aun vista desde nuestro tiempo—, es un testimonio de la inteligencia, del genio de Bolívar; sobre lo cual no hay duda posible. No obstante, la propia personalidad de cada país, y el temor a la posible hegemonía colombiana, frustraron proyectos que hoy se advierten necesarios y que se observan con respeto.

Un texto famoso de Olmedo es muy expresivo:

“Será perpetua, o Pueblos, esta gloria,
Y vuestra libertad incontrastable,
Contra el poder y liga detestable
De todos los tiranos conjurados,
Si en lazo federal de polo a polo
En la guerra y en la paz vivís unidos.
Vuestra fuerza es la unión. Unión o Pueblos,
Para ser libres y jamás vencidos.
Vuestra fuerza es la unión. Unión, o Pueblos,
Esta unión, este lazo poderoso
La gran cadena de los Andes sea”.
(Miró Quesada Sosa, ed., 1971: 466).

La convocatoria, desde Lima, al Congreso de Panamá —7 de diciembre de 1824— manifestó la necesidad de “una base fundamental” que asegurara la vida de los nuevos estados:

“Después de quince años de sacrificio consagrados a la libertad de América, por obtener un sistema de garantías que en paz y en guerra, sea el escudo de nuestro nuevo destino; es tiempo ya de que los intereses y las relaciones que unen entre sí a las repúblicas americanas, antes colonias españolas, tengan una base fundamental que eternice, si es posible, la duración de estos gobiernos” (Porras Barrenechea, comp., 1930: 3).

Luego de la conclusión de la guerra de la independencia, los estados nacionales recién creados se replegaron, se encerraron en ellos mismos, lucharon por afirmar sus fronteras, germinaron o maduraron recelos y rivalidades, y la unión de los días de la lucha en común permaneció como una memoria gloriosa o como una forma de nostalgia. Asimismo fracasó el proyecto menor de la Confederación Perú-Boliviana, muestra bilateral de unidad, que se quebró por los temores nacionales.

Los empeños de los congresos de Lima, que bien ha estudiado Alberto Ulloa, manifestaron los esfuerzos del Perú por una verdadera asociación americana que enfrentara amenazas a la independencia de nuestros países.

No es alentadora la historia de nuestros pueblos en el siglo XIX, si se estudia desde la óptica de la unidad, del entendimiento. No obstante que nuestros países integran una comunidad unida por la cultura desde todos sus ángulos, y unida por necesidades comunes, sólo en horas dramáticas ante un riesgo común han actuado asociadas; pero luego del peligro renacen las emulaciones y las competencias.

En suma, los momentos de unidad han sido efímeros; la certeza de un origen común, y la vivencia de una cultura semejante, no han ganado la conciencia de nuestros pueblos que durante el siglo XIX han mostrado más discordia que unidad.

Conviven el “fondo cultural común” con una y otra vivencia nacional. Mas, la fuerza de lo singular, de lo inmediato, es mayor, salvo en los casos de peligro común. Es penoso recordarlo, salvo horas de riesgo para todo sesgo la vivencia de la unidad se limita a textos retóricos. ¿Por qué este fenómeno? ¿Acaso es falsa la noción de América? Evidentemente no lo es. No obstante la fortaleza de la vivencia nacional es mayor, más inmediata, gana voluntades en la vida cotidiana.

La memoria de unidad —que supera obstáculos— que se vive en los días de la emancipación, permanece como un recuerdo o como una nostalgia muy sensible si se orienta la mirada a los dolorosos enfrentamientos que contempla la centuria decimonónica.

¿Cuál es la causa de una unidad precaria que sólo aparece frente a un enemigo común? Tal vez la falta una conciencia clara de nuestra historia común; tal vez la falta de una noción limpia de cómo es más, mucho más, lo que nos une que lo que nos puede dividir.

Bibliografía

Fuentes impresas

Miró Quesada Sosa, ed., 1971.
Porras Barrenechea, comp., 1930.

Fuentes secundarias

Uslar Pietri 1969.
Vicuña Mackenna 1924.

Identidades regional y nacional en el Perú al inicio de la república: el significado del régimen virreinal en el Cuzco, 1822-24

1. Introducción

Este artículo analiza las estrategias realistas en el virreinato del Perú entre la llegada del ejército de José de San Martín desde Chile, en 1820, y la batalla de Ayacucho. Se presta especial atención al periodo posterior a julio de 1821, cuando el virrey la Serna evacuó la ciudad de Lima para establecer la capital virreinal en la ciudad del Cuzco, a fines del mismo año. Por consiguiente, su énfasis difiere en algo de la preocupación de la mayoría de los investigadores anteriores de la transición hacia la independencia del Perú, cuyas investigaciones han descuidado la política realista y la dimensión regional del proceso, preocupándose más bien por las actividades de San Martín, Sucre, Bolívar y sus aliados peruanos concentrados en Lima y la costa. Después de analizar el régimen virreinal establecido en el Cuzco entre 1822 y 1824, el ensayo concluye con una breve reflexión sobre la herencia histórica dejada a la nueva república por la decisión de los realistas de hacer del Cuzco la capital virreinal en estos años críticos.

2. El contexto histórico: Perú, 1810-20

El virreinato del Perú fue, claro está, la única gran unidad administrativa de Hispanoamérica que no experimentó un intento constante de tomar el poder político por parte de los criollos decepcionados en 1810-11, después de la ocupación francesa de la España peninsular entre 1808 y 1810. Sin embargo, uno de los resultados del revisionismo histórico surgido desde la década de 1970, es que ahora se reconoce que detrás de la fachada del realismo peruano posterior a 1808 —cuando el virrey José Fernández de Abascal (1808-16) logró enviar ejércitos realistas, bajo el mando de oficiales criollos, a reprimir las insurrecciones en el Alto Perú, Chile y Ecuador—, hubo un gran número de disturbios localizados, que se fusionaron para producir un intento de rebelión armada en el sur (Tacna 1811 y 1813; Arequipa 1813) y centro (Huamanga y Huánuco 1812; Bonilla y Spalding

1972) del virreinato. Sin embargo, es sumamente importante señalar que dado que su elite conservadora tenía demasiado temor de alterar la estabilidad social y racial, la actividad protonacionalista de Lima jamás pasó de la etapa de las conspiraciones desganadas. Como observase el futuro presidente José de la Riva Agüero en 1821, “[e]s sabido que los que van a ganar en toda revolución son las gentes perdidas, y no las acomodadas” (Fisher 1979: 244).

En el Cuzco, la segunda ciudad del virreinato y (desde 1788) la sede de su segunda audiencia, prevaleció una paz mucho más precaria hasta agosto de 1814, cuando el fracaso de las autoridades virreinales para implementar las provisiones de la Constitución de Cádiz de 1812 en su totalidad, provocó una insurrección importante (lo irónico es que el ya restaurado Fernando VII la había abolido en mayo, pero la noticia no llegó al Perú sino hasta septiembre; Fisher 1970: 233). Los líderes criollos del movimiento —pequeños hacendados, abogados, clérigos y funcionarios municipales— inmediatamente proclamaron su pedido de independencia, mientras despachaban expediciones improvisadas a todo el sur peruano, formadas por reclutas principalmente indígenas. Para fines de 1814 controlaban las ciudades de Puno, La Paz, Huamanga y Arequipa, pero luego retrocedieron hasta el Cuzco tras el arribo de una fuerza realista de 1,200 oficiales y soldados cuzqueños que antes habían combatido contra los insurgentes en el Alto Perú. En 1815 esta fuerza, bajo el mando del general Juan Ramírez, subcomandante del ejército del Alto Perú, había retomado el Cuzco, donde los líderes de la rebelión fueron rápidamente ejecutados, incluyendo al cacique de Chinchero, Mateo García Pumacahua, cuya participación prestó legitimidad a la interpretación del movimiento como un levantamiento racial de los indígenas contra los blancos, además de un intento de convertir al Cuzco en la capital de un Perú independiente.

Son evidentes las similitudes entre la rebelión de Túpac Amaru (que inicialmente fue un intento de conformar una revolución de amplia base, con cierto apoyo de los criollos pobres y mestizos del sur peruano) y la de 1814-15 (iniciada por personas que no eran indígenas, pero que rápidamente asumió el carácter de una guerra racial contra todos los blancos). El hilo que las une, según recientemente anotase David Cahill, es que en las tres décadas que median entre ambos movimientos hubo un asalto constante contra los derechos tradicionales de los indígenas de la región, que frecuentemente comprendió la entrada de criollos y mestizos a los cacicazgos, y la usurpación de las tierras comunales y otros recursos (Cahill 1988). La audiencia del Cuzco luchó contra esto durante la década de 1790, pero ante la oposición política, tanto local como de Lima, se resignó gradualmente a los abusos inevitables al permitirse que personas extrañas accedieran a los recursos comunales. Finalmente capituló ante los subdelegados, las autoridades políticas locales que reemplazaron a los corregidores en 1784, bajo cuya autoridad se había permitido el surgimiento de los “nuevos” caciques. El que la audiencia no haya logrado impedir la explotación de las comunidades se debe principalmente a que era consciente de que los nuevos funcionarios eran más eficientes que sus predecesores indígenas en la recolección del tributo. Esto también ayuda a explicar por qué razón el debilitamiento de la autoridad real en el sur peruano ofreció una oportunidad, no sólo para la explotación de las protestas políticas criollas, sino también para la renovada insurgencia indígena masiva (Cahill y O’Phelan Godoy 1992).

La supresión del levantamiento por parte de Ramírez en 1815, significó que el proceso de colocar a extraños como caciques continuaría sin control durante la transición final a la independencia y después, y que las comunidades que resistían corrían el riesgo de ser acusadas de sedición por los subdelegados. Por ejemplo, en 1822, el subdelegado de Abancay acusó al alcalde del pueblo de Huanipa (Francisco Xavier Negrón) de insurrección, por oponerse al nombramiento como cacique del candidato del subdelegado (Mariano Alzamorra). Negrón atribuyó el nombramiento al pago de un soborno, mientras que el subdelegado le acusó de animar a los habitantes a no pagar su contribución.¹

Aunque la experiencia de lo imprevisibles que eran las alianzas socio-raciales hizo que recelaran de la población indígena de la región, hubo elementos, tanto de la clase media blanca como de la elite, a quienes les atrajo la idea de identificar a un Inca para dirigir un movimiento separatista. Este sentimiento se manifestó no sólo en 1780 y 1814, sino también en la conspiración de Aguilar y Ubalde de 1805, cuando los conspiradores criollos intentaron convencer al regidor del Cuzco Manuel Valverde Ampuero, quien sostenía descender de Huayna Cápac, de que solicitara apoyo a los electores indígenas nobles del alferazgo real² para que proclamaran Inca a Gabriel Aguilar, un minero de Huánuco (Fisher 1982). A primera vista es difícil conciliar estos sentimientos con la creciente tendencia de los hacendados, comerciantes y funcionarios a explotar los recursos comunales, pero vale la pena recordar que algunas prominentes familias criollas podían afirmar estar emparentadas con la nobleza indígena. De hecho, la retórica indigenista, o incanista, perduró hasta la época republicana, cuando su exponente principal fue Agustín Gamarra, primer prefecto del Cuzco después de la independencia, por lo menos hasta que se dio cuenta en la década de 1830 que le valía más identificarse con los intereses municipales que con los regionales de la Confederación Perú-Boliviana (Burga 1988; Flores Galindo 1988).

Las salvajes represalias efectuadas después de la rebelión de 1814 en el Cuzco y sus alrededores por las fuerzas realistas —buena parte de las cuales eran criollos locales, que vieron una excelente oportunidad para tomar las tierras comunales— aseguraron una relativa tranquilidad política en el sur peruano durante el resto de la segunda década del siglo diecinueve. Entre mediados de 1815 y finales de 1819, las actividades sediciosas dentro del virreinato (excluyendo el Alto Perú) se manifestaron sobre todo en actividades guerrilleras en el valle del Mantaro. Aún queda por establecer claramente si ésta era un manifestación de bandolerismo, protesta social, patriotismo, o una combinación de las tres cosas (Guardino 1989; Rivera Serna 1958; Vergara Arias 1974; Beltrán Gallardo 1977). Sin embargo, recientes estudios sugieren que el apoyo a los montoneras provino sobre todo de grupos que no tenían raíces y que eran muy susceptibles a las fluctuaciones económicas —“arrieros, vagabundos y jornaleros de las minas” según una fuente—, no los indios de comunidad, que sí contaban con mayores recursos a los cuales recurrir en momentos

1 “Informe de Francisco Xavier Negrón”, 1822. Archivo Departamental del Cuzco (ADC), Intendencia, gobierno 157.

2 Éstos eran los representantes de las panacas o grupos de linaje en los que estaba organizada la nobleza del Cuzco incaico antes de la conquista.

de recesión (Remy 1988). En Lima misma, la principal preocupación del nuevo virrey Joaquín de La Pezuela, quien sucedió a Abascal a mediados de 1816, eran las dificultades económicas y fiscales, no las actividades abiertamente revolucionarias. Su momento más glorioso como comandante en jefe tuvo lugar en noviembre de 1815 con su decisiva victoria en Viluma contra José Rondeau, después de éxitos anteriores en Vilcapugio y Ayohuma contra la fuerza expedicionaria que Manuel Belgrano dirigiese desde Buenos Aires (Pezuela 1955). Desde entonces, su preocupación por mantener una fuerte presencia militar en el Alto Perú es usualmente mencionada como un factor decisivo para que no asignase fuerzas suficientes con que defender Chile de la expedición transandina de San Martín, en 1817 (Lynch 1973: 125-26). Un detalle que despertaba importantes disputas entre los respectivos apologistas de Pezuela y La Serna, fue que, tras llegar a Arica en septiembre de 1816, éste viajó directamente al Alto Perú en vez de dirigirse a Lima a consultar con el virrey, restándole así autoridad a su superior (Valdés 1894-98, 1: 21).

El Alto Perú se mantuvo relativamente seguro en manos realistas hasta mucho tiempo después de la llegada de San Martín. De igual modo, el reino de Quito estuvo en general tranquilo después de que en 1812 se reprimieran los intentos de rechazar el dominio español, y siguió así hasta ser invadido por las fuerzas colombianas en 1822. Como escribiese el mariscal de campo Jerónimo Valdés en 1827, al regresar a España después de Ayacucho, cuando Pezuela se convirtió en virrey en 1816, “la situación de aquel Reino era la más lisonjera ... el nuevo mundo era todo español, a excepción de parte del Virreinato de Buenos Aires” (Valdés 1894-98, 1: 230).

Aunque el continuo estado de guerra en el Alto Perú desde 1809 había desagrado los recursos humanos y materiales de las provincias sureñas peruanas de Arequipa, Cuzco y Puno —en donde se reclutó al correctamente denominado “ejército [realista] del Perú”—, el costo total de la decisión de la mayoría de los peruanos de luchar por la causa realista no sería evidente para los limeños sino hasta 1818, con la pérdida de Chile. La victoria obtenida por los patriotas en Maipú en abril de ese año sobre el ejército realista comandado por Mariano Osorio —el yerno de Pezuela—, causó altas pérdidas en los 3,000 hombres de la fuerza expedicionaria —la mitad peruanos, y el resto peninsulares recién llegados de Panamá— enviada a Chile desde el Perú a fines de 1817 (Albi 1990). El puerto de Valdivia, al sur, siguió en manos realistas hasta su captura por Thomas Cochrane en enero de 1820 (y la isla de Chiloé hasta enero de 1826), pero los sueños peruanos de montar otra reconquista de Chile se desvanecieron después de Maipú. Un golpe decisivo fue la captura de la fragata *María Isabel* y varios transportes que se dirigían al Callao con tropas y armas desde Cádiz, ocurrida en Talcahuano —la base naval cercana a Concepción, abandonada por Osorio— en octubre de 1818, a manos de la novel marina chilena (Valdés 1894-98, 1: 43). Este incidente no sólo privó de 2,000 hombres de refuerzo al ejército realista del Perú, sino que también dio a los chilenos el buque insignia (rebautizado como el *O'Higgins*) de los siete navíos que escoltaron a los 4,500 hombres de la expedición libertadora de Valparaíso al Perú, en agosto de 1820 (Vargas Ugarte 1958: 156-57). La siguiente sección de este ensayo se inicia con un examen de la reacción realista al arribar esta fuerza al sur de Lima, entre el 8 y 10 de septiembre de 1820.

3. Las reacciones realistas: 1820-21

Horas después de recibir la confirmación de que San Martín había comenzado a desembarcar sus tropas en Paracas, Pezuela —que contaba con un total de 23,000 hombres— retiró el pequeño destacamento que había colocado en Pisco, ordenó a Ramírez —quien comandaba los 10,000 hombres del ejército del Alto Perú— que mudara su cuartel de Tupiza a La Paz (o sea, más cerca del Bajo Perú), y repitió sus ordenes a los hacendados al sur de Lima que tenían que llevar los esclavos, ganado y caballos al interior.³

La estrategia general del virrey, de concentrar sus tropas en Lima y sus alrededores, reflejaba su preocupación con la vulnerabilidad del Callao a un ataque de parte de la poderosa escuadra naval chilena, cuyo control del mar se hizo aún más evidente el 5 de noviembre, cuando Cochrane capturó la *Esmeralda*, el buque insignia. El mes siguiente de guerra boba quedó subrayado aún más con la ocupación de Cerro de Pasco, el principal centro minero peruano, por una columna enviada por San Martín al interior del Perú central bajo las órdenes de Juan Antonio Álvarez de Arenales, quien naciera en España. Aunque Arenales pronto regresó a la costa —dejando a las montoneras y a los ciudadanos de Tarma y Huánuco que se habían pronunciado a favor de la independencia, a merced de los refuerzos realistas comandados por Valdés y el general de brigada Mariano Ricafort—, ya había infligido un daño duradero a la economía del virreinato al apoderarse de grandes cantidades de plata y sabotear las recientemente instaladas máquinas a vapor que habían elevado la producción de Cerro de Pasco a un nivel récord en 1820 (Fisher 1977a: 111).⁴

Mientras que la estrategia de San Martín de esperar a que el régimen realista se desintegrara pareció quedar justificada en diciembre de 1820, al ser declarada la independencia de la ciudad norteña de Trujillo por su intendente, el marqués de Torre Tagle, la indecisión política y militar de Pezuela fue el antecedente del famoso golpe militar en contra suya del 29 de enero de 1821. En esencia, los diecinueve altos oficiales del ejército realista acampado en Aznapuquio le acusaron de diversos defectos (principalmente de no querer atacar a San Martín, además de errores militares específicos, de fraude, contrabando, nepotismo y de tolerar el comportamiento sospechoso de sus asesores cercanos; véase Vargas Ugarte 1958: 221). Ante un ultimátum que advertía que el ejército entraría a Lima si no entregaba el mando a La Serna en cuatro horas, Pezuela comunicó su aceptación a una junta de guerra que convocó apresuradamente, y abandonó Lima rumbo a su casa campestre en La Magdalena. Por su parte, La Serna inmediatamente nombró a

3 “Estado general de la tropa de artillería, infantería y caballería que existe en los ejércitos de Lima y alto Perú, así como en las provincias dependientes de ambos virreynatos...”, Biblioteca de Menéndez Pelayo, Santander (BMP), Pezuela 5, cuad. 10; Pezuela al ministro de guerra, 11 de septiembre de 1820, BMP, Pezuela 10, cuad. 5.

4 San Martín se quejó a Pezuela el 6 de enero de 1821 que Ricafort había ejecutado los heridos dejados en Tarma por Arenales; el 11 de enero de 1821, Pezuela negó la acusación, pero insistió que los insurgentes habían cometido atrocidades en Ica, Huamanga y Huancavelica, siendo una de las más graves la violación de españolas por parte de soldados negros: “Conferencias en Miraflores y correspondencia con el general enemigo”, BMP, Pezuela 6

Valdés como su jefe del estado mayor, ascendió a José Canterac al mando absoluto del ejército, e inició una revisión estratégica que hizo que cinco meses más tarde los realistas evacuaran Lima, y que San Martín entrara en ella el 12 de julio, sin oposición alguna (Anna 1979: 170-80).

Aunque posteriormente fue aprobada en Madrid (e indirectamente sancionada por adelantado por una orden real de 1820, que autorizaba a La Serna a asumir el cargo de virrey “en caso de la muerte, ausencia o enfermedad” de Pezuela), la destitución del virrey minó la autoridad real para muchos peruanos conservadores, quienes ahora se sintieron capaces de apoyar a San Martín con la conciencia limpia.⁵ Aún más serio fue que ella se convirtió en un tema de debate público en Madrid, al publicarse allí antes de finalizar el año no sólo las acusaciones hechas contra Pezuela, sino también su refutación de las mismas que éste escribiera en La Magdalena antes de partir a España (Pezuela 1821). La guerra de palabras continuaría mucho tiempo después de que la independencia del Perú hubiese quedado sellada, con la respuesta de Valdés a Pezuela, escrita en 1827 pero no publicada hasta 1894, y la publicación en 1846 de otra versión favorable a La Serna por Andrés García Camba, otro firmante de la proclama de Aznapuquio (Valdés 1894-98, 2: 17-137; García Camba 1846).

El principal argumento del manifiesto de Pezuela fue que él había sido la víctima inocente de “una insurrección puramente militar” —organizada por un grupo sumamente unido de oficiales peninsulares, quienes tenían como meta “formar un partido” desde que llegaron de España en 1816—, y que había cedido solamente para evitar “una guerra civil”. Sostuvo que La Serna se le había opuesto con “una taciturnidad invencible” y una “arrogancia petulante”, que García Camba fue “uno de mis más acerrísimos enemigos”, y que Canterac se había dedicado a su “degradación”. También hizo acusaciones similares en contra de otros miembros principales del “partido de oficiales europeos”, sobre todo el coronel Juan Loriga y el teniente coronel Antonio Seoane (Pezuela 1821: 10, 13, 144). Estos cargos, junto con la posterior ruptura entre La Serna y el entonces comandante del ejército del Alto Perú, Pedro Antonio Olañeta, han hecho que algunos estudiosos expliquen la crisis de 1821 en términos de un conflicto político entre los oficiales liberales que rodeaban a La Serna, quienes creían que sólo la Constitución de 1812 podía reconciliar a los americanos con el dominio hispano, y los absolutistas —criollos y peninsulares—, profundamente recelosos del constitucionalismo (Woodward 1968: 602-604). Pezuela mismo hizo bastante por fomentar esta interpretación, sugiriendo, de forma algo indirecta, que “la grande revolución ocurrida en la península” había dado oportunidad para que “los menos apreciables ciudadanos trastorna[sen] la autoridad” (Pezuela 1821: 126). En su correspondencia privada fue más directo, acusando a La Serna de “hipocresía, arteria, malignidad, ingratitud y cautela”, describiéndole a él y a sus oficiales más importantes como “una rama masónica del Árbol que está en las Cortes, y ministros del día (y del t'po siguiente, si sigue el actual desgoberno de España)...”.⁶

5 Real orden, 30 de septiembre de 1820, ADC, Periódicos 1, fol. 81.

6 Pezuela a La Serna, 22 de febrero de 1821, BMP, Pezuela 1.

Los datos sobre las relaciones entre Pezuela y La Serna antes de enero de 1821, y entre sus respectivos círculos, parecieran sugerir que si bien de hecho había facciones dentro de las fuerzas armadas, ellas no necesariamente reflejaban unos profundos desacuerdos ideológicos. Fueron mucho más importantes las grandes diferencias culturales, y las discusiones sobre tácticas entre los oficiales con muchos años de servicio en América —como Pezuela (cuyo servicio data desde 1805) y Ramírez, quienes creían que sólo ellos entendían a los criollos— y los arrogantes y confiados veteranos peninsulares llegados al Perú en 1816, decididos a reprimir la sedición con su profesionalismo riguroso. Por ejemplo, una de las acusaciones usuales contra La Serna fue que al llegar al Alto Perú disolvió dos regimientos militares del Cuzco, entre ellos el que había vencido a la rebelión de Pumacahua, y repartió a sus hombres y oficiales en otras unidades para facilitar el ascenso de sus subordinados peninsulares (Pezuela 1821: 113). De otro lado, hay pruebas claras de que La Serna discrepaba esencialmente con las tácticas militares de Pezuela, sobre todo en Chile en 1817, hasta el punto de solicitar permiso para renunciar a su mando y regresar a España (Vargas Ugarte 1958: 152-53). La aprobación de su renuncia en Madrid —supuestamente por motivos de salud— fue confirmada en 1818, y La Serna se encontraba a dos días de su partida cuando Pezuela, algo sorprendentemente dado los eventos posteriores, le ascendió a teniente general y lo persuadió para que permaneciera en la capital, listo para asumir el cargo de virrey interino en caso de necesidad.⁷ Al parecer, su intención inicial era restituirle su puesto en el Alto Perú —desde donde recibía informes, en julio de 1820, de una profunda hostilidad entre Ramírez y “el partido escandaloso” de los peninsulares, liderados por Canterac—, pero el arribo de San Martín y la necesidad subsiguiente de tenerlo cerca de Lima se adelantó a su plan.⁸

A pesar de las dudas que hay para atribuir las divisiones entre los realistas entre 1820 y 1821 a diferencias ideológicas, hay que reconocer que la restauración del liberalismo en España afectó profundamente a lo que sucedía en el Perú, en desventaja primero de Pezuela y luego de San Martín. La cronología precisa importa bastante porque, aunque Pezuela estaba al tanto de la revolución de 1820 a mediados de julio, gracias a su correspondencia privada con el embajador español en Río de Janeiro, sólo recibió una instrucción formal de restaurar la Constitución de 1812 cuatro días antes que San Martín iniciara su desembarco.⁹ La ceremonia, realizada el 15 de septiembre, fue precedida por una oferta de tregua hecha por San Martín cuatro días antes, luego de que Pezuela recibiera órdenes complementarias de tomar la misma medida antes que llegara desde España una comisión de paz, encargada de persuadir a los insurgentes de que la restauración de la constitución les permitiría alcanzar sus objetivos dentro del campo español.¹⁰ La oferta de diálogo fue aceptada y las negociaciones comenzaron en las afueras de Lima el 25 de sep-

7 Pezuela al ministro de guerra, 14 de febrero de 1820, BMP, Pezuela 5, cuad. 8.

8 Mariano de la Torre y Vera a Pezuela, Tupiza, 7 de julio de 1820, BMP, Pezuela 5, cuad. 9; La Serna a Pezuela, 30 de septiembre de 1820, BMP, Pezuela 5, cuad. 10.

9 Pezuela al embajador Casaflores, Lima, 14 de julio de 1820, confirmando el recibo de su carta del 11 de mayo de 1820: BMP, Pezuela 5, cuad. 6.

10 Los detalles de la correspondencia entre Pezuela y San Martín se encuentran en “Conferencias en Miraflores y correspondencia con el general enemigo”, BMP, Pezuela 6.

tiembre. En la primera semana ya era evidente que iba a ser imposible resolver las discrepancias entre ambos bandos, en gran medida debido a la insistencia de San Martín de que se entregara el Alto Perú a sus fuerzas, y el 7 de octubre se renovaron las hostilidades formales a pesar de un intento hecho por San Martín a último momento para proseguir con las negociaciones, argumentando que “una mala paz es mejor que la guerra más feroz”, una referencia, quizás, a una observación anterior de Pezuela de que la prolongada guerra en el Alto Perú únicamente había causado “muertos, miseria y ruinas”.¹¹ A principios de noviembre el ejército de San Martín, que había aprovechado la tregua para asegurar comida, caballos y reclutas en las haciendas costeñas, avanzó hasta las afueras de Lima, desencadenando los acontecimientos que llevarían a la destitución de Pezuela en enero.

En este contexto se tomaron medidas lentas y pesadas en España para nombrar, capacitar, y despachar a diversas partes de América los comisionados de paz prometidos en 1820, proceso que terminó con la llegada al Perú del capitán de fragata Manuel de Abreu, en marzo de 1821.¹² Cuando Abreu por fin se presentó ante La Serna en Lima, el 30 de marzo, después de reunirse con San Martín en Aznapuquio, el comisionado había comenzado a crear las condiciones que iban a facilitar un armisticio entre los dos bandos, que permitiría al virrey planificar su evacuación de Lima sin temor a acción militar alguna, revirtiendo así la situación en la cual Pezuela se hallaba en septiembre de 1820.

La decisión definitiva tomada por La Serna a principios de julio de 1821, de dejarle la capital virreinal a San Martín —no obstante las protestas de la audiencia de que la ciudad iba a quedar separada de “la integridad nacional”— inexorablemente hizo que estableciera su sede en el Cuzco, al cual describió en septiembre de 1821 como la “antigua capital del Perú, y centro de que podía dar impulso más fácilmente en todas direcciones a las operaciones militares, y a las Providencias del Gobierno y Estado que convienen en tan extraordinarias circunstancias”.¹³ La idea de elevar el status del Cuzco a capital virreinal fue adoptada con entusiasmo por su audiencia, que en noviembre pidió al virrey que abandonase “el obscuro pueblo de Huancayo”, donde faltaban “ciudadanos de rango e ilustración”, en favor de “la Corte de los Yncas”.¹⁴ Esta invocación a la tradición indígena de la ciudad fue particularmente asombrosa, dado que tres de los cuatro ministros que firmaron la carta confidencial eran no solamente españoles peninsulares, sino también hasta entonces unos decididos defensores de la necesidad de trasladar el tribunal del Cuzco —en donde, pensaban, “los magnates” tenían una larga tradición de apoyar pro-

11 San Martín a Pezuela, 1 de octubre de 1820; Pezuela a San Martín, 11 de septiembre de 1820, BMP, Pezuela 125, cuad. 10. La Serna sugirió que, aunque la transferencia del Alto Perú era imposible, los chilenos posiblemente estarían satisfechos con Tacna y Arica: La Serna a Pezuela, Lima, 30 de septiembre de 1820, *Ibid.*

12 El informe más detallado de las actividades de Abreu es su “Diario político”, que cubre el periodo entre el 21 de enero de 1821 y el 16 de junio de 1822, AGI, Lima 800. Los detalles de sus negociaciones con San Martín se explican en Fisher (2000b: 70-72).

13 La Serna al secretario de gracia y justicia, 11 de septiembre de 1822, AGI, Lima 762. La carta de la audiencia del 15 de julio de 1821 se encuentra en Lima 800.

14 Audiencia a La Serna, reservada, 11 de noviembre de 1821, ADC, Real Audiencia, libro 3.

yectos revolucionarios— a la base más segura de Arequipa.¹⁵ El mismo La Serna intentó restarle importancia a la trascendencia simbólica de su retorno al Cuzco, concentrándose más bien en sus beneficios prácticos. También intentó minimizar la pompa asociada con su recepción formal en la ciudad el 30 de diciembre de 1821.¹⁶ Sin embargo, su importancia fue notada por el cabildo de la ciudad, que en abril de 1824 le pidió a la corona que confirmase el status del Cuzco como capital del virreinato.¹⁷

4. El régimen virreinal en el Cuzco, 1822-24

Es claro que para finales del periodo colonial, los líderes civiles del Cuzco veían una mejor garantía para su intento de afirmar una identidad regional en el realismo que en la insurgencia. Sin duda que la confianza en sí mismos quedó reafirmada gracias al éxito de La Serna en establecer una estructura administrativa compleja en la ciudad entre 1822 y 1824. Aunque no trasladó formalmente las funciones de la audiencia de Charcas a la del Cuzco por miedo a “una guerra de papeles tan perjudicial y de funestas consecuencias como la de las Armas”, una gran parte del sur y centro peruano (incluyendo las intendencias de Arequipa, Huamanga, Huancavelica y Tarma) antes dependiente de Lima para su administración judicial, fue puesta ahora bajo la jurisdicción del Tribunal del Cuzco.¹⁸ Y en el contexto político más amplio, según la audiencia, las dificultades de comunicación con las autoridades metropolitanas —que algunos han descrito como una debilidad sufrida por La Serna— acrecentaron su autoridad ante los simpatizantes realistas en el Perú (Anna 1979: 192-93; Albi 1990: 337).¹⁹ Lo cierto es que ella le permitió ser selectivo a la hora de decidir hasta qué punto implementar las provisiones de la restaurada constitución, y además le permitió tener un control considerable de, por ejemplo, las elecciones locales, sin temor a represalias.²⁰

El virrey siguió el ejemplo dado en 1820-21 por el presidente del Cuzco, Juan Pío Tristán, de tomar drásticas medidas contra los desertores, decretando en mayo de 1822 que éstos serían puestos bajo la jurisdicción de los tribunales militares, junto con los conspiradores y los que se resistieron a la autoridad.²¹ De igual manera, se dio bastante publicidad en el Cuzco a las represalias tomadas en contra de los insurgentes. Éstas incluyeron la quema del pueblo de Cangallo, descrito como

15 “Expediente sobre traslación de la Audiencia del Cuzco a Arequipa, 27 de octubre de 1819”, AGI, Cuzco 10.

16 “Cuadernos de los gastos emprendidos en la recepción del Ex^{mo} Sr. Virey”, ADC, Intendencia, Real Hacienda 225; Audiencia al virrey, 29 de diciembre de 1821, ADC, Real Audiencia, libro 3.

17 “Cuzco 8 de Abril de 1824. El Cavildo Real de la Ciudad Expone”, AGI, Lima 1024.

18 La Serna al ministro de gracia y justicia, 22 de septiembre de 1822, AGI, Lima 762.

19 Véase la nota 14.

20 El subdelegado de Abancay mencionó en diciembre de 1822 una orden virreinal de que cualquier persona elegida como alcalde debería ser “adicto a la justa causa, timorato...”: Josef M^a Bargas a la diputación provincial, Abancay, 26 de diciembre de 1822, ADC, Gobierno Virreinal, 159.

21 Decreto de La Serna, 17 de mayo de 1822, ADC, Periódicos, libro 1, fol. 121; La Serna al Subdelegado de Andahuaylas, 15 de marzo de 1822, ADC, Comunicaciones de La Serna 1.

“criminalísimo” y como “un asilo de asesinos y guarida de ladrones”; la exhibición ejemplar de las cabezas de los presos capturados durante un infructuoso ataque guerrillero al pueblo de Chongos; y una serie de ejecuciones y palizas a los alcaldes indígenas de la intendencia de Huamanga, ya fuera por insurrecciones armadas, ya por pasar información al enemigo.²² Del mismo modo, en 1822 se publicó una serie de informes del coronel José Carratalá que levantaron la moral, describiendo la forma en que éste persiguió a los guerrilleros en la provincia de Huamanga.²³ También se hizo algún intento por conservar la autoridad moral, publicitando las supuestas atrocidades cometidas en contra de los presos realistas por los guerrilleros que habían jurado lealtad a San Martín, claro está que en el contexto de una advertencia de Canterac, quien amenazaba con responder a sus atrocidades quemando sus pueblos y comunidades, “como me ha visto en la precisión de hacerlo en Chacapalca, Huacahuay, y otros”.²⁴ De otro lado, se tuvo un considerable cuidado en asegurarse de que se diera una paga adecuada a las comunidades a las que se ordenó entregar caballos y forraje al ejército realista, y dar comida y alojamiento a las tropas.²⁵ Hay algunos pequeños indicios de resistencia local a las crecientes exigencias de las tropas —en 1823, el virrey le recordó al subdelegado de Andahuaylas que “no es justo q’ e estas valientes tropas carezcan de quanto necesitan” —, acompañadas por la determinación de asegurar que se tomasen medidas drásticas contra los soldados abusivos (“delincuentes”) que cogiesen animales de las comunidades sin el pago debido.²⁶ Hasta la requisita de armas de fuego y sables de ciudadanos particulares, en 1822, fue acompañada por la entrega de recibos, además de la amenaza de altas multas y del reclutamiento para quienes no cumplieran.²⁷

El problema mayor de cómo crear un mecanismo financiero capaz de generar suficientes ingresos para cubrir los gastos militares, y los de la administración general (que incluía los sueldos de los funcionarios públicos que huyeron al Cuzco del territorio en manos enemigas), fue abordado con una combinación similar de improvisación, persuasión, y respeto para con los procedimientos establecidos.²⁸ En el lado coercitivo del espectro, en 1822 La Serna autorizó la confiscación de todas las propiedades de aquellas personas, laicas y eclesiásticas, que hubiesen perma-

22 *Gaceta del gobierno legítimo del Perú*, 22 de enero de 1822; 8 de junio de 1822; 19 de mayo de 1822, ADC, Periódicos, libro 1, fols. 87, 124, 131.

23 *Ibid.*, 19 de mayo de 1822; *Gaceta Extraordinaria*, 5 de mayo de 1822, 22 de mayo de 1822, *ibid.*, fols. 119, 123, 129.

24 Canterac a San Martín, Huancayo, 8 de febrero de 1822, *Gaceta*, 25 de marzo de 1822, *ibid.*, fol. 107.

25 ADC, Comunicaciones de La Serna, 1, contiene varias ordenes del virrey relacionadas con el surtido de animales, granos, papas y otros comestibles, todas las cuales insisten en la necesidad de asegurar el pago de precios “arreglados y equitativos”.

26 La Serna al subdelegado de Andahuaylas, 17 de febrero de 1823, y 30 de marzo de 1822, ADC, Comunicaciones de La Serna, 1.

27 Decreto de La Serna, Cuzco, 28 de octubre de 1822, ADC, Periódicos, libro 1, fol. 173.

28 Los refugiados recibían inicialmente los dos tercios de su sueldo, antes de un “descuento general” ordenado por La Serna en 1823 de 12 maravedíes por cada peso para los civiles, y 8 maravedíes para los militares: ministro de tesorería al intendente, Cuzco, 10 de septiembre de 1823 y 25 de octubre de 1823, ADC, Tesorería Fiscal, Libros Varios, libro 16.

necido en Lima y otros lugares que se habían declarado a favor de San Martín, con una promesa un tanto vaga de que tal vez se les indemnizaría una vez que se restaurara el orden, siempre y cuando en el interin no hubiesen participado en lo que él llamaba actividades delictivas.²⁹ Otras medidas comprendían la recaudación de préstamos voluntarios y forzosos, la confiscación de artículos de plata de conventos e iglesias, y la conservación del tributo indígena bajo el disfraz de la “única contribución de Naturales”, no obstante haber sido abolido por el régimen constitucional.³⁰ Los intendentes y subdelegados se vieron particularmente presionados para que mantuvieran el flujo de fondos al estado procedente de esta fuente, pagado dos veces al año, además de supervisar la recolección de la plata de las iglesias y la distribución de los préstamos forzosos dentro de su jurisdicción territorial.³¹ La importancia crucial del tributo indígena como fuente de ingreso para los realistas queda mostrada claramente con las cuentas de la caja real del Cuzco de 1821, donde rindió no menos del 60% (273,000 pesos) de un ingreso total de 454,000 pesos de los ramos de la real hacienda. Esto era más de cuatro veces la suma proporcionada por el segundo rubro más grande, la renta de las alcabalas y estancos.³²

La llegada del ejército realista a Huancayo, en 1821, trajo consigo un aumento marcado en los gastos militares; a mediados de 1822, sólo los sueldos consumían más de 40,000 pesos al mes.³³ Esto hasta cierto punto benefició a la economía regional, sobre todo al sector textil, que experimentó un resurgimiento de la demanda con la provisión de uniformes.³⁴ Además, a pesar de la inevitable impopularidad de muchas de las medidas tomadas para incrementar las rentas de la caja real del Cuzco, que subió en 43% en 1823, la elite de la ciudad era consciente de ciertas ventajas simbólicas.³⁵ Una de ellas fue la apertura de una ceca, lo cual era necesario debido a los problemas que había para enviar la plata de la iglesia y la plata piña a

29 Oficio de La Serna, 6 de febrero de 1822, transcrito por Canterac a Gabriel Herboso, intendente de Huamanga, Huancayo, 22 de marzo de 1822, ADC, Comunicaciones de La Serna 1.

30 Detalles de éstas (y otras) medidas se encuentran en ADC, Tesorería Fiscal, Libros Varios, libros 15-16.

31 ADC, Tesorería Fiscal, Ejército Realista, 315, contiene detalles de la requisa de plata eclesiástica en 1823: Juan Antonio Rodríguez, “Relación que manifiesta la Plata labrada sacada de varias Iglesias...”, 21 de diciembre de 1823; el leg. 314 contiene la correspondencia de los intendentes de Tarma, Huamanga, y Huancavelica con Canterac, relacionada con los préstamos forzados: Gabriel Pérez a Canterac, Huancavelica, 8 de abril de 1823, explica su dificultad para extraer dinero de “este pobre vecindario”.

32 “Estado de las entradas de caudales de la Hacienda Nacional...”, Cuzco, 3 de septiembre de 1822, ADC, Intendencia, Real Hacienda, 225.

33 “Relación del importe de los Presupuestos de los Cuerpos en el mes de la fecha...” ADC, Tesorería Fiscal, Ejército Realista 313.

34 Ministro de tesorería a La Serna, Cuzco, 12 de marzo de 1823, ADC, Tesorería Fiscal, Libros Varios, libro 15, informó que había provisto 49,000 pesos en 1822 para “la construcción de vestuarios del Ex’to”. Los detalles del envío de 42,500 varas de ropa desde la “fábrica de D’n Andrés Suárez de Villamil” para las fuerzas realistas en Potosí, en 1823, se encuentran en ADC, Intendencia, Gobierno Virreinal, 160.

35 Ministro de tesorería a La Serna, Cuzco, 21 de febrero de 1824, ADC, Tesorería Fiscal, Libros Varios, libro 15, informando que los ingresos totales en 1822 (incluyendo los ramos propios, particulares y ajenos) sumaron 936,000 pesos y en 1823 1’335,555 pesos.

Potosí para su acuñación.³⁶ Aún más importante fue el hecho de que el Cuzco había asumido no sólo la responsabilidad por la supervisión fiscal de las cajas de La Paz, Potosí y Oruro, sino también el control de la administración eclesiástica del Alto Perú en virtud a la presencia del virrey en la ciudad.³⁷

Hay indicios de que a finales de 1823, este proceso gradual de consolidación de la autoridad en el Cuzco iba despertando la creencia de que una entidad independiente peruana, que incluyese al Alto Perú, podría darle la espalda a Lima y la costa de una forma más permanente. La expresión más importante y abierta de esta posibilidad apareció en forma de verso en *El Depositario*, editado por el propagandista realista, Gaspar Rico, el 9 de noviembre de 1823, con el título de “Sueño Anacreóntico”, que parecía ofrecer una visión de un imperio independiente, bajo el mando de La Serna, cuya territorio se extendería desde Tupiza en el sur, hasta Tumbes al norte (Valdés 1894-98, 4: 500-504). Se concentró particularmente en la declaración de que “O La Serna establece el imperio peruano / o nadie lo preserva / de infinitos estragos”, y una nota en un número posterior que decía que “los días se acercan, y acaso en el Cuzco se datarán unos actos que recuerden con gratitud las futuras generaciones” (Valdés 1894-98, 4: 115). Además, en un número intermedio (19 de noviembre) había un mensaje tranquilizador de La Serna sobre sus éxitos militares, y una promesa de que pronto la guerra iba a terminar “por medio de tratados o de operaciones militares”.³⁸ El mismo La Serna, herido por los pedidos de las provincias de que explicase estos comentarios, además de la denuncia directa de Olañeta de sus aparentes intenciones, informó a la corona en marzo de 1824 que el comentario del 26 de noviembre se había referido a nada más que la futura apertura de la Casa de Moneda, y que la invocación del “imperio peruano” quince días antes se había basado sólo en la idea de que iba a seguir bajo el reinado de Fernando VII (Valdés 1894-98, 4: 115-22).³⁹ Aceptó que Rico le había mostrado el texto culpable el día antes de su publicación, pero dijo que no se había fijado mucho en él “porque no soy de los que se saborean ó reclamen con sus propias alabanzas”. Unos días antes de mandar esta explicación, La Serna había escrito otro informe en el que denunciaba la insubordinación de Olañeta, y, quizás de mayor importancia, ofreció dejar el mando a Canterac si era necesario que viajara a Madrid a justificar sus acciones de los tres últimos años.⁴⁰ Entre la publicación de estos artículos en noviembre de 1823, y los intentos del virrey de restarles importancia en marzo de 1824, el ministro principal de Hacienda en el Cuzco le escribió en enero con respecto al “Préstamo de dos millones de pesos q’è V. Ex’ a se propone solicitar de las Naciones extranjeras”.⁴¹ Se hizo una pequeña referencia a la desa-

36 Ministro de tesorería a La Serna, Cuzco, 19 de agosto de 1824, ADC, Tesorería Fiscal, Libros Varios, libro 16.

37 La Serna al ministro de gracia y justicia, Cuzco, 10 de marzo de 1824, AGI, Lima 762.

38 “El Virrey a los Peruanos”, 12 de noviembre de 1823, *El Depositario*, no. 101, 19 de noviembre de 1823, ADC, Periódicos, libro 1, fol. 336.

39 La Serna al ministro de guerra, no. 127, Cuzco, 20 de marzo de 1824, en Valdés (1894-98, 4: 115-22).

40 La Serna al ministro de gracia y justicia, no. 51, Cuzco, 15 de marzo de 1824, AGI, Lima 762.

41 Ministro de tesorería a La Serna, Cuzco, 3 de enero de 1824, ADC, Tesorería Fiscal, Libros Varios, libro 15.

fortunada “guerra civil” que había paralizado algunas tradicionales fuentes de ingreso, pero se pronosticó que a pesar de estas circunstancias, el fisco iba a ser capaz de recaudar un ingreso anual de casi tres millones de pesos, para garantizar el principal y los intereses del préstamo pronosticado.⁴²

Rico, el editor de *El Depositario*, recibió un testimonio sumamente favorable de La Serna en abril de 1824, cuando le pidió exitosamente licencia para regresar a España. El virrey lo describió como un “hombre de honor” cuyos “impresos... han producido el descrédito de los rebeldes”, agregando que “nadie sino Rico h’a impugnado con más tezón y decisión el sistema revolucionario”.⁴³ Estos comentarios sugieren que el virrey no le tenía recelos, y ayuda a ampliar la sospecha de que el mismo La Serna tuvo un papel en la promoción de la idea de una entidad autónoma gobernada desde el Cuzco. A mediados de 1824, cuando Rico ya había partido, el manejo de las noticias en el Cuzco se realizó en forma menos competente. Por ejemplo, el 15 de mayo, la *Gaceta Extraordinaria* de la ciudad publicó la noticia del deseo de La Serna de renunciar al cargo de virrey, y tres meses más tarde hizo lo mismo con la proclama de Bolívar del 15 de agosto, anunciando la victoria patriota en Junín, halagando además al “bravo Olañeta” que operaba en el Alto Perú “con un ejército verdaderamente patriota y protector de la libertad”.⁴⁴ En septiembre, cuando el virrey ya había abandonado la ciudad para asumir personalmente el mando del ejército realista, el ánimo de los altos funcionarios se iba haciendo más pesimista, y en una reunión secreta los ministros de la audiencia, incluyendo a tres de los que le habían insistido a La Serna que estableciera su base en el Cuzco tres años atrás, decidieron solicitarle al presidente Álvarez garantías para su seguridad en caso de que resultaran ciertos los rumores de una evacuación de la ciudad.⁴⁵

5. Ayacucho y sus repercusiones

Sucedió que la ciudad del Cuzco, al igual que Lima y Arequipa, aún estaba en manos realistas cuando Canterac se rindió ante Sucre después de que La Serna cayera herido en la “sangrienta y desgraciada batalla” librada en Ayacucho el 9 de diciembre de 1824, lo cual hizo que Sucre observara, dos días después de la firma de la capitulación, que “la campaña del Perú está terminada; su independencia y la paz de América se han firmado en este campo de batalla”.⁴⁶ Los presos realistas, entre ellos 60 oficiales de alto rango, 500 oficiales de bajo rango y más de 1,000 soldados, fueron tratados con cierta caballerosidad, lo cual incluyó el ofrecerles la posibilidad de elegir entre permanecer en el Perú o ser repatriados a España. La Serna y otros

42 El ramo principal de los ingresos proyectados —la “única contribución de Naturales ó Tributos”— proveería 1'250,000 pesos de un total de 2'870,000.

43 La Serna al ministro del estado, no. 24, Cuzco, 2 de abril de 1824, AGI, Lima 762.

44 *Gaceta*, no. 49, 15 de mayo de 1824, y proclama de Bolívar, Huancayo, 15 de agosto de 1824, ADC, Periódicos, libro 1, fols. 388, 404.

45 Acuerdo de la audiencia, 14 de septiembre de 1824, ADC, Real Audiencia, Asuntos Administrativos 180.

46 Canterac al presidente de Cuzco, 11 de diciembre de 1824, ADC, Periódicos, libro 2A, fol. 1; Sucre al ministro de guerra, Ayacucho, 11 de diciembre de 1824, *ibid.*, libro 11.

oficiales de alto rango se dirigieron sin demora al puerto de Quilca, de donde partieron el 3 enero de 1825 para un largo viaje, vía Río de Janeiro y Bordeaux, para encontrarse con una fuerte polémica en España en torno a las razones por las cuales perdieron el Perú (Wagner de la Reyna 1985). Es más relevante para los peruanistas que, aunque casi 400 oficiales (y una cantidad parecida de soldados comunes) de los que se rindieron luego de la batalla de Ayacucho, o inmediatamente después, aprovecharon el derecho a ser repatriados, una cantidad mucho más elevada —526 oficiales y casi 1,000 soldados— decidieron regresar a “sus casas en el país”.⁴⁷

Olañeta, cuyo fracaso en respaldar a La Serna fue, según Valdés, otra de las causas principales de la derrota en Ayacucho, resistió a los patriotas en el Alto Perú hasta su muerte en Tumusla, en abril de 1825, dos meses antes de que el gobierno peninsular tomara la extraña decisión de nombrarle virrey del Río de la Plata (García Camba 1846: 326). En el Cuzco, la respuesta inicial a la capitulación fue una algo desabrida muestra de desafío, cuando la audiencia nombró como virrey al mariscal de campo Tristán, el ex-presidente de la ciudad, cuya ausencia de Ayacucho lo convirtió en el oficial realista de mayor rango que no estaba en manos de los patriotas (García Camba 1846: 285). Tristán parece haber estado tentado de concentrar las fuerzas realistas en Arequipa y Cuzco, pero decidió hacerse a un lado para que Gamarra jurara como prefecto y comandante militar del Cuzco a finales de diciembre, luego de que Sucre le garantizara la seguridad de quienes habían capitulado, y de amenazar con que quienes siguieran resistiendo serían sometidos a juicios sumarios (“castigados hasta con la [pena] capital”).⁴⁸

En el Cuzco, el aspecto predominante en la transferencia de autoridad al régimen republicano fue la continuidad. La Universidad de San Antonio Abad, cerrada en 1816 como represalia por la rebelión de Pumacahua, volvió a abrir sus puertas en julio de 1825.⁴⁹ En febrero, la audiencia fue reemplazada con la Corte Superior de Justicia, que tuvo poderes casi idénticos e incluso cierta continuidad en su personal.⁵⁰ Hubo discursos floridos de Bolívar que aseguraban un futuro glorioso al “Pueblo querido de los Incas ... los remotos descendientes del Sol”, lo que hizo que el editor de *El Sol* publicara una respuesta imaginaria de Manco Cápac al “ilustre rejenerador de mi patria, vengador de la sangre de mis hijos”, en la cual afirmaba que ahora podía descansar en paz, “dejando a mi Perú descansando, Libertador, a la sombra de tus laureles”.⁵¹ Por supuesto que para la población indígena, la realidad fue que varias de las medidas tomadas por Bolívar para darles una igualdad no-

47 La sugerencia de Valdés (1894-98, 1: 101) de que estos hombres constituían “una semilla ... que podría dar algún día frutos abundantes” fue justificada parcialmente por Méndez Gastelumendi (1996). Valdés (1894-98, Vol. 1: 101) también señaló que los “oficiales del país de distintos colores” habrían sido “inútiles en la Europa, aunque muy beneméritos allí por su fidelidad”.

48 Decreto de Gamarra, Cuzco, 30 de diciembre de 1824, ADC, Periódicos, libro 2A, fol. 9. Los detalles de los juramentos de fidelidad del cabildo y otras corporaciones se explican en Gamarra a José de Cáceres, 30 de diciembre de 1824, *ibid.*, fol. 11.

49 Decreto de Bolívar, Urubamba, 18 de julio de 1825, en *El Sol*, no. 30, 23 de julio de 1825, ADC, Periódicos, libro 2A.

50 Los detalles de sus integrantes se encuentran en *El Sol*, 19 de febrero de 1825, *ibid.*, fols. 26-27.

51 “El Jeneral en Jefe del Ejército Unido Libertador del Perú a los habitantes del Cuzco”, 29 de diciembre de 1824, ADC, Periódicos, libro 11; *El Sol*, no. 29, 16 de julio de 1825, *ibid.*, libro 2A, fols. 70-71.

minal —entre ellas la división de las tierras comunales y la abolición de los cacicazgos— aceleraron el proceso colonial tardío de usurpación de los recursos comunales por parte de personas que no eran indias.⁵² Uno de los clásicos personajes que se benefició con esto fue Pablo de Mar y Tapia, un ex-funcionario de la audiencia además de cacique de Puroy, quien rápidamente se convirtió en uno de los hacendados más grandes de la región, y en representante de Paruro ante el Congreso Nacional, antes de lograr ser nombrado tesorero de la Caja Nacional del Cuzco en 1834 (Guevara Gil 1993: 285-88; Cahill 1993: 262-63).

El dilema principal de personas como Mar y Tapia fue decidir si debían contentarse con las ganancias sociales y económicas, o si debían también buscar el poder político. La otra cuestión afín fue si debían identificarse con la elite metropolitana, que hasta la década de 1840 intentó centralizar el poder en Lima, sin mucho éxito, o más bien con las fuerzas regionales que citaban la importancia del Cuzco en el Perú en 1820-24 y lo veían como la base para unir a Perú y Bolivia. El momento decisivo tuvo lugar en 1836-39, con la creación de la Confederación Peruano-Boliviana, y el nombramiento del Cuzco como capital del Estado Sur-Peruano. En aquel entonces Gamarra ya se había identificado con Lima y su elite, y prefirió tomar el lado de Chile en 1839, pero perdió la vida dos años después en su intento punitivo de incorporar Bolivia a un Perú gobernado desde Lima. Tristán fue más astuto. Después de 1824 permaneció en su Arequipa natal, asumiendo el cargo de prefecto en 1832-33 y siendo posteriormente nombrado Ministro de Relaciones Exteriores de la Confederación en 1836-37, y presidente provisional del Estado Sur-Peruano en 1838-39. Al igual que muchos arequipeños, Tristán decidió poco después de la batalla de Yungay que el regionalismo del sur peruano era una fuerza agotada, y que el futuro yacía en retirarse de la política y concentrarse en hacer negocios en la próspera Lima del guano.

Su inteligente decisión, que fue copiada por muchos de sus contemporáneos, aseguró el colapso de los sueños del sur peruano de lograr la igualdad con Lima. Sin embargo, es importante reconocer que el miedo recurrente de los limeños a perder su autoridad en la sierra indígena fue —y está— basado no sólo en la paranoia, sino en un recuerdo de los eventos y actitudes de 1822-24.

Fuentes

“Expediente sobre traslación de la Audiencia del Cuzco a Arequipa”, 1819. Archivo General de Indias, Sevilla [AGI], Cuzco 10.

“Estado general de la tropa de artillería, infantería y caballería que existe en los ejércitos de Lima y alto Perú, así como en las provincias dependientes de ambos virreynatos...”, 1820. Biblioteca de Menéndez Pelayo, Santander [BMP], Pezuela 5, cuad. 10.

Pezuela al ministro de guerra, 14 de febrero de 1820, BMP, Pezuela 5, cuad. 8.

Mariano de la Torre y Vera a Pezuela, 7 de julio de 1820, BMP, Pezuela 5, cuad. 9.

Pezuela al embajador Casaflores, 14 de julio de 1820, BMP, Pezuela 5, cuad. 6.

Pezuela a San Martín, 11 de septiembre de 1820, BMP, Pezuela 5, cuad. 10.

52 Los decretos de Bolívar de julio de 1825, prohibiendo el servicio personal, la mita, los cacicazgos y la tenencia común de tierras se encuentran en ADC, Periódicos, libro 2, fols. 67, 127.

- Pezuela al ministro de guerra, 11 de septiembre de 1820, BMP, Pezuela 10, cuad. 5.
 La Serna a Pezuela, 30 de septiembre de 1820, BMP, Pezuela 5, cuad. 10.
 Real orden, 30 de septiembre de 1820, Archivo Departamental del Cuzco [ADC], Periódicos 1, fol. 81.
 San Martín a Pezuela, 1 de octubre de 1820, BMP, Pezuela 5, cuad. 10.
 "Conferencias en Miraflores y correspondencia con el general enemigo", 1820-21, BMP, Pezuela 6.
 Pezuela a La Serna, 22 de febrero de 1821, BMP, Pezuela 1.
 Audiencia del Cuzco a La Serna, 15 de julio de 1821, AGI, Lima 800.
 Audiencia del Cuzco a La Serna, reservada, 11 de noviembre de 1821, ADC, Real Audiencia, libro 3.
 Audiencia del Cuzco a La Serna, 29 de diciembre de 1821, ADC, Real Audiencia, libro 3.
 "Cuadernos de los gastos imprendidos en la recepción del Ex'mo Sr. Virey", 1821, ADC, Intendencia, Real Hacienda 225.
 "Informe de Francisco Xavier Negron", 1822, ADC, Intendencia, gobierno 157.
 La Serna al Subdelegado de Andahuaylas, 15 de marzo de 1822, ADC, Comunicaciones de La Serna 1.
 Canterac a Gabriel Herbozo, 22 de marzo de 1822, ADC, Comunicaciones de La Serna 1.
 Decreto de La Serna, 17 de mayo de 1822, ADC, Periódicos, libro 1, fol. 121.
 "Diario Político" de Manuel de Abreu, 18 de junio de 1822, AGI, Lima 800.
 "Estado de las entradas de caudales de la Hacienda Nacional...", Cuzco, 3 de septiembre de 1822, ADC, Intendencia, Real Hacienda, 225.
 La Serna al secretario de gracia y justicia, 11 de septiembre de 1822, AGI, Lima 762.
 La Serna al ministro de gracia y justicia, 22 de septiembre de 1822, AGI, Lima 762.
 Decreto de La Serna, 28 de octubre de 1822, ADC, Periódicos, libro 1, fol. 173.
 "Relación del importe de los Presupuestos de los Cuerpos en el mes de la fecha...", 1822, ADC, Tesorería Fiscal, Ejército Realista 313.
 Josef M'a Bargas a la diputación provincial, 26 de diciembre de 1822, ADC, Gobierno Virreinal, 159.
Gaceta del gobierno legítimo del Perú (Cuzco), 22 de enero de 1822, 25 de marzo de 1822, 19 de mayo de 1822, 8 de junio de 1822, ADC, Periódicos, libro 1, fols. 87, 107, 124, 131.
 Gabriel Pérez, intendente de Huancavelica, a Canterac, 8 de abril de 1823, ADC, Tesorería Fiscal, Ejército Realista 314.
Gaceta Extraordinaria (Cuzco), 5 de mayo de 1822, 22 de mayo de 1822, ADC, Periódicos, libro 1, fols. 119, 123, 129.
 La Serna al subdelegado de Andahuaylas, 17 de febrero de 1823, y 30 de marzo de 1822, ADC, Comunicaciones de La Serna, 1.
 Ministro de tesorería del Cuzco a La Serna, 12 de marzo de 1823, ADC, Tesorería Fiscal, Libros Varios, libro 15.
 Ministro de tesorería del Cuzco al intendente, 10 de septiembre de 1823 y 25 de octubre de 1823, ADC, Tesorería Fiscal, Libros Varios, libro 16.
 "El Virrey a los Peruanos", 12 de noviembre de 1823, *El Depositario*, no. 101, 19 de noviembre de 1823, ADC, Periódicos, libro 1, fol. 336.
 "Relación que manifiesta la Plata labrada sacada de varias Iglesias...", 21 de diciembre de 1823, ADC, Tesorería Fiscal, Ejército Realista 315.
 Ministro de tesorería del Cuzco a La Serna, 3 de enero de 1824 y 21 de febrero de 1824, ADC, Tesorería Fiscal, Libros Varios, libro 15.
 La Serna al ministro de gracia y justicia, 10 y 15 de marzo de 1824, AGI, Lima 762.
 La Serna al ministro del estado, 2 de abril de 1824, AGI, Lima 762.

- "Cuzco 8 de Abril de 1824. El Cavildo Real de la Ciudad Expone", AGI, Lima 1024.
Gaceta del gobierno (Cuzco), no. 49, 15 de mayo de 1824, ADC, Periódicos, libro 1, fol. 388.
- Proclama de Bolívar, Huancayo, 15 de agosto de 1824, ADC, Periódicos, libro 1, fol. 404.
- Ministro de tesorería del Cuzco a La Serna, 19 de agosto de 1824, ADC, Tesorería Fiscal, Libros Varios, libro 16.
- Acuerdo de la audiencia del Cuzco, 14 de septiembre de 1824, ADC, Real Audiencia, Asuntos Administrativos 180.
- Canterac al presidente del Cuzco, 11 de diciembre de 1824, ADC, Periódicos, libro 2A, fol. 1.
- Sucre al ministro de guerra, Ayacucho, 11 de diciembre de 1824, ADC, Periódicos, libro 11.
- "El Jeneral en Jefe del Ejército Unido Libertador del Perú a los habitantes del Cuzco", 29 de diciembre de 1824, ADC, Periódicos, libro 11.
- Decreto de Gamarra y Gamarra a José de Cáceres, 30 de diciembre de 1824, ADC, Periódicos, libro 2A, fols. 9, 11.
- El Sol*, Cuzco, 19 de febrero de 1825, 16 y 23 de julio de 1825, ADC, Periódicos, libro 2A, fols. 26-27, 70-71.
- Decretos de Bolívar (prohibiendo el servicio personal, la mita, los cacicazgos, y la tenencia común de tierras), julio de 1825, ADC, Periódicos, libro 2, fols. 67, 127.

Bibliografía

Fuentes impresas

- García Camba 1846.
 Pezuela y Sánchez Muñoz de Velasco 1821, 1955.
 Valdés 1894-98.

Fuentes secundarias

- Albi 1990.
 Anna 1979.
 Beltrán Gallardo 1977.
 Bonilla y Spalding 1972.
 Burga 1988.
 Cahill 1988, 1993.

- Cahill y O'Phelan Godoy 1992.
 Fisher 1970, 1977a, 1979, 1982, 2000b.
 Flores Galindo 1988.
 Guardino 1989.
 Guevara Gil 1993.
 Lynch 1973.
 Méndez Gastelumendi 1996.
 Remy 1988.
 Rivera Serna 1958.
 Vargas Ugarte 1958.
 Vergara Arias 1974.
 Wagner de la Reyna 1985.
 Woodward 1968.

Caudillismo y poder

El Perú de 1827

La salida de Bolívar del Perú, en septiembre de 1826, no produjo efectos inmediatos. Sin embargo, al pasar los meses y llegar noticias de la Gran Colombia acerca del conflicto existente entre los partidarios del Libertador y los otros caudillos, los políticos peruanos tomaron conciencia de que eso significaba el decrecimiento de la influencia bolivariana a nivel internacional y consideraron que era llegado el momento de organizar un gobierno netamente nacional, de acuerdo a nuestras propias aspiraciones y, naturalmente, las de los caudillos.

Entre septiembre de 1826 y enero de 1827, el gobierno estuvo a cargo del presidente del Consejo de Gobierno, el general Andrés Santa Cruz, pero al generarse un movimiento contrario a Bolívar y en favor de nuestra total autonomía, se participó a dicha autoridad el deseo popular de convocar a un nuevo Congreso con el cual se diese inicio a nuestra vida independiente. Aquel estuvo de acuerdo y creyó que había llegado su turno. Así, el 26 de enero de 1827 se procedió a la convocatoria pedida. La nueva asamblea tuvo un doble objeto: elegir Presidente de la República y elaborar la nueva carta. En el ínterin Santa Cruz derogaba la Constitución Vitalicia (27 de enero de 1827) y declaraba la vigencia de la aprobada en 1823, mientras se elaboraba la siguiente.

El congreso se instaló el 4 de junio y se eligió presidente del mismo al clérigo liberal Francisco Javier Luna Pizarro, quien, el día 8, decidió realizar la elección presidencial al día siguiente. Esta decisión cogió por sorpresa a los posibles candidatos, por lo cual la votación se decidió a favor del mariscal José de La Mar, quien fue propuesto por el Presidente de la Asamblea. A continuación se redactó una comunicación al Libertador para darle cuenta de los últimos sucesos y anunciarle que ya el Perú había entrado a la vida constitucional autónoma,

Los pasos anteriores fueron vistos por todos los aspirantes al poder con satisfacción, excepto el acto final de la elección, pues eran varios los generales que se sentían llamados al cargo, incluyendo al propio Santa Cruz. Bolívar fue olvidado con

asombrosa rapidez, de manera que la comunicación que se le cursó debía provocar su resentimiento, como lo demostró con sus reclamos posteriores.¹

La actitud de los políticos peruanos obedecía a que durante la permanencia del Libertador en el Perú se limitó la participación de los peruanos en el gobierno y en la administración pública, debido a los muchos recelos de Bolívar hacia nuestra sociedad y a que todas las decisiones estaban supeditadas a su aprobación. El Dictador gustaba de mantener el control de todo lo que sucedía. Llegó a ejercer un tutelaje quizás mayor que el de los mismos virreyes. Este absolutismo ahogó las ambiciones de los caudillos, los cuales no podían competir con su don de mando, y contribuyó a mantener la inexperiencia de gobierno en los sectores dirigentes del país.

Así, al dejar el país, el sentir general fue aprovechar su retiro para entrar a la escena política, pero esta irrupción no permitió organizar el orden que debía regir tal ingreso pues todos los jefes militares se sintieron con capacidad para “salvar al país”. Quienes aspiraron a la presidencia descuidaron el control de la representación nacional, donde más de uno, como Luna Pizarro, se percató de su imposibilidad de acceder a la más alta magistratura por su condición clerical, y buscaron estructurar un gobierno bajo la supremacía del Congreso.

La vigencia constitucional

En estos años toda la sociedad fue “constitucionalista”, no obstante, a finales de 1826 el Perú se encontraba en una situación singular: de 1823 a la fecha se habían aprobado dos constituciones. La primera tuvo una vigencia aproximada de tres meses (del 12 de noviembre de 1823 al 10 de febrero de 1824), pero sólo sobre el papel, porque desde que llegó el Libertador al Perú (1° de septiembre de 1823), su voluntad fue la única ley. La segunda fue la Vitalicia, cuya duración fue aún menor (del 9 de diciembre de 1826 al 27 de enero de 1827), apenas 48 días, debido al término de la Dictadura. Volvió, entonces, la carta de 1823, esta vez por cerca de catorce meses (del 27 de enero de 1827 al 18 de marzo de 1828), mientras el Congreso discutía el tercer proyecto constitucional.

Formalmente había un profundo anhelo de llegar a la constitución ideal, pero no se caía en la cuenta de que hasta ese momento no se había aplicado ninguna de las anteriores. La constitución, en abstracto, llegó a convertirse en la aspiración suprema de la vida republicana, pero pocos la conocían y cada uno esperaba de ella algo diferente y amoldable a sus propias aspiraciones e intereses. Se dio un verdadero culto constitucional, pero sólo teórico; en la práctica no tuvo vigencia y mu-

1 Bolívar al salir del Perú, en 1826, no tuvo intenciones de alejarse definitivamente y al recibir la comunicación del nuevo gobierno peruano, donde se le hacía conocer los sucesos que le cerraban el paso para el regreso, no asimiló el rechazo y exigió, entonces, el cumplimiento inmediato del compromiso adquirido por el Perú para culminar la independencia con ayuda de las fuerzas colombianas, a sabiendas de que era imposible hacerlo efectivo en esos días. Estos reclamos fueron: el pago de la deuda por los gastos de la guerra, la reposición de las bajas sufridas por el ejército colombiano durante su permanencia en el Perú y la determinación de los límites de acuerdo a las expectativas colombianas. Al no poder satisfacer tales demandas y complicarse las relaciones por los recelos de quienes representaban a ambos países, se llegó a la ruptura de relaciones y a la declaración de guerra.

chos de sus artículo quedaron incumplidos, en especial los que garantizaban los derechos políticos y el equilibrio de poderes. Esto permitió la manipulación de las primeras elecciones por el Congreso (1827).

La consecuencia de este proceso es la pugna que empaña hasta hoy nuestra vida republicana: el antagonismo entre los poderes legislativo y ejecutivo, por cuanto el judicial no tiene fuerza para competir y es manejado al capricho del gobernante de turno. En alguna medida el Perú empieza a vivir bajo los patrones del liberalismo y la democracia de la época, al igual que el resto de América Latina, sin percibir que tales patrones son europeos y que aún en el Viejo Mundo tardarían mucho tiempo en aplicarse. No consideraron tampoco que el éxito que alcanzó el sistema en Estados Unidos se debió a una experiencia histórica diferente, que surgía de su participación en la administración, de su presencia en las asambleas deliberantes y en el trasfondo dejado por la ética protestante.

El Perú sufrió el desajuste entre un sistema extraño y su propia realidad. No se forjó un modelo propio y el deslumbramiento de los ideales revolucionarios desvió a los políticos del conocimiento de los problemas y de las aspiraciones nacionales. A la falta de experiencia se unió el desconocimiento del propio medio, y aun con todo el idealismo de los primeros años independientes no se pudo plasmar una organización permanente, ni coherente. Se interponen intereses personales y de grupo que contribuyen a la miopía acerca de los requerimientos del nuevo estado. En última instancia, lo que aparece como más genuino, a pesar de sus deficiencias, son los caudillos, pues es con ellos que se compromete el pueblo, aunque sin conseguir la permanencia definitiva en el poder, pues si bien sabían cómo conquistarlo por la fuerza, no eran capaces de retenerlo, ni tampoco qué hacer con él, por su falta de experiencia como administradores.

El caudillismo y los caudillos

Dice Jorge Basadre (1930, I: 109): "El hecho político fundamental que coincide con el predominio de la clase militar en los primeros años de la república es el caudillaje", porque además de la ruptura política con España, la herencia de las guerras revolucionarias fue la presencia de una institución militar con mucho poder, y un número considerable de jefes que deseaban culminar la labor iniciada en los campos de batalla con un aporte de igual o de mayor trascendencia en lo político.² Querían establecer la nueva estructura política del Perú, pero para ello no bastaban el arrojo, la constancia o el arraigo popular, sino que era necesaria la capacidad administrativa, las dotes de estadista, el conocimiento de la realidad y el manejo y respeto por las leyes.

La época, por lo tanto, era favorable para la aparición de estos militares con vocación mesiánica, pues de Europa llegaban aires románticos impregnados de la forma de vida que allí se alentaba y era común dejarse ganar por las ideas de piedad por los débiles, la defensa de los oprimidos, la denuncia de los vicios de la sociedad,

2 Hay que tener en cuenta que no todos los jefes militares lo eran por profesión; más de uno, como José de la Riva-Agüero, fue principalmente político y su aspiración, por lo tanto, era el poder, aunque no poseía experiencia en su ejercicio.

los sueños de justicia, de consecución de la felicidad en el futuro cercano, de darle estímulos a la imaginación, de desarrollar el amor o la preocupación por el pueblo y "el alma popular" —aunque siempre con un fondo paternalista—, y se adoptaba un estilo apocalíptico y mesiánico. Antes de la llegada de las formas literarias en sí, ingresó el estilo de vida romántico y algunos de los caudillos más representativos de ese estilo fueron Felipe Santiago Salaverry y Domingo Nieto.

Naturalmente no todo era positivo en el hombre romántico, como señala Seillière (*El mal del romanticismo*); el hombre romántico es también individualista e irreflexivo, y se deja llevar por el instinto más que por la razón; es de un egocentrismo a veces patológico, de un misticismo dominante, de una sensibilidad exagerada y todo esto conduce al caudillo a precipitarse, en muchas oportunidades, en empresas superiores a sus fuerzas.

Leopoldo Zea, filósofo mexicano, ve al caudillismo como un problema latinoamericano a partir de su país, e incide en la preocupación del caudillo romántico por el destino nacional.³ Desde el momento en que el romanticismo exalta el alma colectiva, el sentimiento nacional y el folklore, y al adoptar los latinoamericanos ese estilo, los caudillos militares se dejan ganar por este vicio y son capaces "de todo por el pueblo", se hacen intérpretes de las necesidades de aquel, pero desde su propio sentir. Así, "en nombre del pueblo y para libertad y bien del pueblo, se justificará cualquier dictadura" (Zea 1965). Se produce una incoherencia porque paralela a la defensa de la constitución se da la figura del dictador, quien tiene por única ley su voluntad. Se vuelve a los déspotas del siglo anterior que hablaban del gobierno "por el pueblo, para el pueblo, pero sin el pueblo".

Al darse unida la figura del caudillo con la del militar, cabe señalar las características que éste reviste: "...solemos representárnoslo como indisciplinado y alegre, insolente y rumboso, galante y montaraz, acechado en cualquier encrucijada por la muerte oscura o el encumbramiento deslumbrador" (Basadre 1930, I: 94). Tomamos, sobre todo, la última frase que indica un rasgo esencial: el destino cambiante del militar y su aceptación del mismo como el jugador que en cada partida lo arriesga todo, por el contenido de audacia que éste conlleva. Hay en estos años un evidente desprecio por la vida, pero esto no es todo lo que puede subrayarse en el militar. Se aprecia en este oficio que es la manera más eficaz de servir a la patria, lo cual habla de la identificación con el país de quienes se enrolan en el ejército. No obstante, también hay gente aventurera —nacionales y extranjeros— que ve la carrera de las armas como muy provechosa para sus objetivos particulares.

Los caracteres que se señalan para el caudillo militar derivan de lo anterior. Basadre los concreta, aunque en forma limitada y pesimista, en: intensidad de vida, inescrupulosidad, audacia, astucia y mesianismo. A estos pueden añadirse: el carisma, que les permite alcanzar el apoyo popular, el desprecio por la vida, la falta de experiencia política, un real amor a la patria —aunque su actuación pueda ser equivocada o mezclada con apetitos personales—, ansias irracionales de poder y,

3 El caudillismo no ha desaparecido de América Latina y en el siglo XX se manifiesta por igual entre militares y entre civiles, quienes en algunas oportunidades pueden retener el poder más allá del tiempo establecido, mediante elecciones fraudulentas, como lo hizo Augusto B. Leguía (1919-30), o en forma arbitraria como lo hiciera el general Óscar R. Benavides.

en muchos casos, carencia de una formación doctrinaria gracias a lo cual, en casos como el de Ramón Castilla, le permitió llegar al poder y trabajar durante su primer gobierno, sobre todo, con hábiles políticos de tendencias opuestas.

El primer caudillaje militar, que es el de estos años, tiene como principales representantes a los generales Agustín Gamarra, Andrés de Santa Cruz, Ramón Castilla, Felipe Santiago Salaverry y Domingo Nieto. Junto a ellos hay otros militares con algunos rasgos caudillistas, pero sin serlo a cabalidad, como los generales José de La Mar, Luis José de Orbegoso, Pedro Pablo Bermúdez y Antonio Gutiérrez de la Fuente, entre otros. Hasta la caída de la Confederación Perú-Boliviana, los primeros mencionados son los que ofrecen una personalidad más acusada, no obstante haber una marcada diferencia generacional entre ellos.

Basadre (1930, I: 129) intenta una clasificación de los caudillos y propone varias alternativas, una de las cuales es su origen étnico. Habla de caudillos blancos como Orbegoso, Gutiérrez de la Fuente, Salaverry, Nieto, Torrico, Vivanco y Echenique, quienes "... fueron a veces más espectaculares, fascinadores, pero sin efectivo talento político y finalmente vencidos"; a la larga considera que fueron más débiles. En cambio, los mestizos como Gamarra, Santa Cruz, Castilla y San Román "... tienen, casi siempre, doblez, audacia, constancia, esfuerzo rudo por la conquista del rango...". Discrepamos con esta alusión por considerarla incompleta, pues la audacia —y en grado sumo— la tuvieron blancos como Salaverry o Nieto. El caso de San Román también disuena al lado de los otros tres caudillos mencionados pues no brilló especialmente por su valor, a juzgar por los comentarios de Flora Tristán (1971), y cuando llegó al poder lo hizo sin mayor competencia.⁴

Otra división que propone el autor es la de caudillos fundamentales, que serían los que adquieren mayor relieve, como Santa Cruz, Gamarra, Castilla y Salaverry; y caudillos eventuales, donde ubica a quienes tienen menor éxito en su acceso al poder. Entre estos estarían La Mar, Orbegoso, Nieto, Gutiérrez de la Fuente, etc. En nuestro caso valoramos más el carisma y el arraigo popular, puesto que hombres como Salaverry se convirtieron en un símbolo del nacionalismo y trascendieron al tiempo de su gobierno. Creemos que se ha confundido el ser militar y llegar al poder por cualquier vía con el ser caudillo, lo cual ha llevado a generalizar la denominación a todo militar que ocupó el poder.⁵

Basadre respalda su clasificación étnica confrontando a algunos de los caudillos mencionados con el añadido del origen geográfico, por ejemplo al señalar que Salaverry era el caudillo de Lima —costeño— y que por esto habría rechazado a Santa Cruz, quien representaba a la sierra. Pero si aceptamos esta justificación no se entendería su lucha contra Orbegoso, ni la unión de éste (costa norte) con Santa Cruz (sierra sur y Bolivia), ya que representaban sectores diferentes y hasta cierto

4 Esta primera clasificación de Jorge Basadre recoge los rezagos racistas del siglo XIX y aun cuando asume una actitud de rescate del mestizo, la propuesta encierra una vertiente evolucionista.

5 En trabajos posteriores intentaremos aplicar el método histórico de las generaciones para la clasificación de los caudillos, consideración que sale de los alcances del presente artículo. El hecho de encontrar la actuación paralela de dos generaciones, al adelantarse la segunda por su temprana incorporación a la vida pública en las luchas emancipadoras, creemos que ofrece una veta no explotada, pero sí muy sugerente.

punto antagónicos. En cambio no hubo ningún intento de acercamiento entre Orbegoso y Salaverry, no obstante serles propuesto por Nieto y por Castilla. La misma consideración sería aplicable a Gamarra en su relación con Santa Cruz, entre quienes las posibilidades de unión fueron por lo demás fingidas. Las relaciones que sí responden a esta clasificación son las de San Román con Gamarra, pues siendo ambos mestizos es comprensible que San Román luchase en Arequipa contra los partidarios de Orbegoso, y de allí pasase a Puno y Cuzco para levantar dichas provincias a favor de Gamarra, en 1834.

La carrera militar y el caudillismo, por estos años, se relacionaban al punto de identificarse, y el resultado podía desembocar en una muerte prematura y violenta a mitad de carrera. Tal fue el caso del capitán Rosell, fusilado en Lima en 1832; o el del coronel Francisco Valle Riestra, en agosto de 1835 en Ica, sin haber alcanzado los grados máximos, o el mismo caso de ocho principales jefes del general Salaverry, quienes fueron fusilados el 18 de febrero de 1836 en la plaza de Arequipa, junto con su caudillo. Las revoluciones dejaban al vencido en la indigencia total, pues le confiscaban los bienes materiales, los degradaban y borran del escalafón militar, los sometían a prisión o desterraban e incluso podían aplicarles la pena capital.

Una interpretación interesante es la del argentino Lucas Ayarragaray (1935), quien afirma que la raíz del problema era la falta de una herencia política, lo cual es cierto, aunque no sería lo único válido para explicar su surgimiento. La ambición de poder está más allá de la mera experiencia política, está también en la fuerza adquirida por los militares en la lucha con los realistas, que los hace quedar como lo que cabría denominar el “quinto poder del Estado”, no consignado en ninguna constitución pero con una existencia fáctica indiscutible.

Ayarragaray tipifica al caudillo como “el órgano natural de la actividad política, arbitraria y facciosa”, y representante “del desorden”. Aunque lo refiere al caso argentino, al haber cierta constante en el caudillismo latinoamericano, nos atrevemos a tomar estas calificaciones para el Perú, pues a pesar de que los caudillos se levantan para “restaurar” el orden quebrado —según lo expresan en sus proclamas—, su intervención en la escena política siempre lleva a alteraciones mayores que las ya existentes y genera automáticamente el surgimiento de una nueva oposición, en un efecto de “acción-reacción”.

Los grupos de poder y sociales

Al producirse la independencia se rompe, en parte, el orden colonial. Los grupos de poder, preferentemente económicos, estaban ya establecidos: comerciantes, mineros, terratenientes, pero luego de Ayacucho hay dos elementos que modifican la situación: de un lado está el retiro de los realistas —criollos y españoles— que se niegan a aceptar la capitulación y prefieren refugiarse en la Península, a añorar los privilegios perdidos y a lamentar la anarquía reinante en la patria lejana. Y de otro lado, el surgimiento de quienes toman posesión de las propiedades abandonadas, territoriales y mineras sobre todo, y la llegada de comerciantes europeos y americanos que se asimilan a la elite mercantil.

Las guerras emancipadoras habían dejado en el olvido las propiedades mineras y agrícolas, y su reflatamiento sólo se lograría después de un largo periodo de deca-

dencia. A él se añade la continuidad de la guerra —ahora civil—, que termina de arruinar la economía.

Cabe por lo tanto algunas preguntas en relación al tema que se desarrolla: ¿Desaparecieron los antiguos grupos de poder económico? ¿Qué significan ahora los grupos de poder? ¿Cuál es el elemento dominante en estos grupos? La respuesta es difícil de precisar. No queremos caer en un mecanicismo o un simplismo que nos lleve a afirmar que tales grupos se regeneran automáticamente, que sus componentes son reemplazados por sus sucesores en la posesión de tierras, minas, ganadería, comercio, etc., copiando el mismo sistema anterior, pues muchos de los nuevos propietarios participan de las nuevas ideas, aunque sea en forma fragmentaria, es decir, se declaran liberales. Asimismo, los burgueses británicos, franceses, italianos, alemanes, belgas, americanos del norte y del sur, que llegan al Perú, traen una mentalidad moderna. Por todo lo anterior, aventuramos algunas afirmaciones que trataremos de demostrar.

Los libertadores y posteriormente los gobiernos propiamente nacionales, procedieron a expedir decretos para recompensar a los participantes en las diferentes acciones militares que se dieron entre 1820 y 1839 en el Perú. Allí se contemplaban diferentes tipos de premios, según la importancia de los servicios prestados y la condición social de la persona. Entre las mercedes concedidas figuran: haciendas, dinero, grados militares, exoneración del pago de tributos, libertad, cargos públicos, condecoraciones, pensiones, etc., beneficios que no siempre fueron cumplidos en su totalidad. En algunos casos se restringió su aplicación por plantearse un conflicto de intereses. Así se puede señalar que desde su llegada al territorio peruano, tanto San Martín como Bolívar afrontaron la necesidad de incrementar sus fuerzas. Ellos trataron de atraer a sus filas a las masas de indígenas, a los esclavos y a las castas, lo cual los llevó a dar las primeras disposiciones con un cierto contenido social, como las dadas por San Martín el 27 y 28 de agosto de 1821, por las cuales se establecía que nadie nacería esclavo en el Perú a partir del 28 de julio de ese año, y se concedería la manumisión, por sorteo anual, a quienes ya tenían la condición servil.

Se declaraba también la abolición del tributo indígena y del servicio personal, pero ante la renuncia a este ingreso cabe preguntarse si de verdad pudo aplicarse, cuando los gastos de la lucha emancipadora eran urgentísimos y no se disponía de otros recursos más adecuados (Pando 1833). Bolívar ratificó algunas de estas disposiciones —como la presente, aunque la restablecería como la “contribución de indios”, es decir varió el nombre— y otras formas de discriminación (30 de marzo de 1824 y 4 de julio de 1825), y procuró darle acceso al indio a la propiedad individual (8 de abril de 1825). No obstante, luego se fijaron ciertas limitaciones al uso de esta propiedad, para evitar que el beneficiario pudiera ser despojado de ella mediante engaños; asimismo prohibió su venta antes de 1850. Posteriormente, bajo la presidencia de La Mar, se cambió dicha restricción a la capacidad de saber leer y escribir (31 de marzo de 1828).

Estas disposiciones fueron concebidas para amparar a los esclavos y a los indios, pero no se aplicaron con tales alcances. Así, si bien en las Constituciones de 1828 y 1834 se ratificaron casos como el de la libertad de los esclavos, nada de esto determinó su cumplimiento cabal hasta el decreto de Castilla del 5 de diciembre de 1854.

Los libertadores tuvieron serios problemas para cumplir con los ofrecimientos a los esclavos que se incorporaron a las filas patriotas, debido a que en diversas oportunidades éstos fugaban del trabajo en haciendas de propietarios que también eran patriotas. Si resultaban redimidos se sancionaba a los hacendados revolucionarios, pues se les quitaba la mano de obra para sus tierras. Así, las mencionadas disposiciones se aplicaron en forma selectiva.⁶

Al partir los libertadores, puede decirse que la situación de los negros empeoró: continuó la esclavitud y llegó a desatarse una dura polémica entre José María de Pando, jefe de los conservadores, y los intelectuales liberales. El primero defendía la esclavitud con un sentido paternalista, bajo el cual se escondía el interés de los hacendados. Presentaba al amo como un padre de familia que trataba a los negros como hijos pequeños, los castigaba para evitar que se desviasen del buen camino y les enseñaba buenos hábitos de trabajo. De paso incidía en la necesidad de esta fuerza de trabajo para la recuperación de la agricultura. Los liberales, en cambio subrayaban las excelencias del trabajo libre y proscribían la esclavitud como institución caduca y contraria a la dignidad humana (Tábara 1855). De esta manera la esclavitud se mantuvo, aunque en forma restringida, pero en dos oportunidades, bajo Salaverry (1835-36) y durante el primer gobierno de Castilla (1845-51), se autorizó temporalmente el ingreso de esclavos negros al país.⁷

En lo que se refiere a los premios a los indígenas, la supresión efectiva del tributo tampoco llegó hasta 1854. Mientras tanto continuó su cobro y su supresión fue esporádica, se limitó a uno, dos o pocos años más, según los casos, para recompensar a los pueblos que mayor apoyo brindaron a la emancipación. En otras oportunidades tales exoneraciones se aplicaron ante hechos consumados, es decir cuando algunos pueblos no pagaban el tributo durante un determinado tiempo y el gobierno condonaba la deuda para no perder el pago futuro. Esto se dio, principalmente bajo los gobiernos de La Mar y Gamarra.

Para premiar a los patriotas y con miras a establecer un sistema de gobierno que garantizase el orden y la independencia, San Martín propuso dos tipos de distinciones que debían servir de base para una monarquía constitucional: la creación de los títulos del Perú y la Orden del Sol, destinadas a la formación de una elite intelectual, política y social, que sirviera de apoyo a las nuevas autoridades. La primera se dio el 27 de diciembre de 1821 sustituyendo a los títulos de Castilla, pero fue suprimida el 12 de noviembre de 1823 y el firmante fue el propio marqués de Torre Tagle, pero bajo la directiva bolivariana. La Orden del Sol (8 de octubre de

6 El avance de la legislación social en el siglo XIX fue muy lento y tuvo marchas y contramarchas debido a la estructura social existente. Por un lado había que premiar a todos los patriotas que, de una u otra forma, participaron en la consecución de la independencia, pero en el caso de los esclavos patriotas, estos eran reclamados por los hacendados costeños para el trabajo agrícola, y el erario no podía asumir su manumisión. Con la abolición del tributo indígena el problema fue similar, su supresión no podía ser reemplazada por nuevas contribuciones por la pobreza de los pueblos.

7 No obstante, estas autorizaciones no permitieron un ingreso significativo de esclavos, pues su tráfico había sido proscribido por Gran Bretaña desde la década de 1820 y ya no llegaban barcos negreros de África. Era Colombia de donde, en forma restringida, por la oposición de sus hacendados, salían algunos embarques de esclavos.

1821)⁸ creaba 40 pensiones anuales, que oscilaban entre 200 y 500 pesos y se determinaban tres clases de miembros: fundadores, beneméritos y asociados a la Orden. Esta distinción fue extinguida por Bolívar (9 de mayo de 1825).

La misma orientación tuvo el decreto sanmartiniano del 9 de agosto de 1821, donde se nombraba una comisión para recibir "... las exposiciones o documentos de servicios de todos aquellos que gustaran anotarse entre los buenos patriotas...". La comisión emitiría un informe para poder "... distinguir y precisar equitativamente a los que sean acreedores a la consideración del país" (Oviedo 1861-70: 357). Las acciones a tomarse en cuenta serían: servicios personales, fortunas o escritos, entregados a favor de la libertad.

Otras recompensas dadas por San Martín fueron concedidas a pedido de la municipalidad, cuyos miembros le elevaron un memorial a fin de que destinase 5'000,000 de pesos para dividirlos entre los principales jefes y repartiéndose tierras para los soldados y oficiales en sus provincias de origen, según fuesen desocupándose las mismas (26 de noviembre de 1821). Con esto empieza a cambiar de manos la propiedad territorial y, al parecer, de aquí debían formarse grandes o medianas propiedades.

Las concesiones mencionadas contribuyeron a que los grupos de antiguos nobles, criollos y mestizos, que fueron separatistas desde antes y a partir de la llegada de San Martín, pudieran mantener sus antiguos privilegios, acrecentar su influencia y ser la base tanto para la reestructuración de la sociedad, cuanto para la afirmación de los grupos de poder.

Los sectores privilegiados entre 1827 y 1842 no fueron grupos con una base económica importante, dado que la economía en tales años fue precaria, tanto en el sector privado como en el fiscal. Se tuvieron en consideración otros factores como el linaje, la participación en las luchas emancipadoras, el nivel cultural, el oficio o profesión desempeñados, el prestigio personal y la postura ideológica que representaban. Todo esto nos lleva a la necesidad de formular una nueva tipificación de los grupos de poder que se establecieron después de la independencia, ya que hablar sin mayor análisis de una oligarquía, de una aristocracia o de la continuidad del poder en manos de parte de quienes lo tuvieron bajo el régimen español es arriesgado. No basta considerar que los militares son sólo una pantalla de tales grupos, es necesario saber con alguna exactitud cuál fue el nivel de interde-

8 En la categoría de Fundadores de la Orden del Sol figuraban: los generales José Gregorio de las Heras, Juan Antonio Alvarez de Arenales y Toribio Luzuriaga, quienes ocuparon además, el cargo de ministros; el intendente del Ejército Juan Gregorio Lemos, los jefes primeros de los cuerpos a la salida de Valparaíso, los ayudantes de campo coroneles Diego Paroissien, Tomás Guido y el marqués de San Miguel; el teniente vicario general del Ejército Cayetano Requena, el mariscal de campo marqués de Torre Tagle, el coronel del batallón Numancia Tomás Heres y el teniente general conde del Valle Oselle.

En la segunda categoría, de beneméritos, se contaban: tres oficiales desde teniente coronel hasta subteniente, inclusive. La elección se hacía por junta de los jefes del ejército, presidida por el general en jefe con revisión de la hoja de servicios y de igual forma se procedía con la elección de cinco oficiales, tomados entre los adictos al Estado Mayor General.

Y, en la tercera categoría se consideró como asociados a todos los ciudadanos, de cualquier clase o fuero, que resultasen acreedores al aprecio público (Oviedo 1861-70: 7).

pendencia entre ambos, pues no es aceptable que los caudillos estuvieran absolutamente sujetos a tales grupos. De otro lado es preciso analizar la composición del Congreso, pues allí está uno de los medios de expresión de tales sectores, más allá de su simple ubicación como liberales o conservadores.

Una primera aproximación al tema la da Elena Villanueva Chávez (1963-65: 8) al relacionar a los liberales con los comerciantes y a los conservadores con los hacendados,⁹ pero no creemos que esta vinculación sea tan mecánica, debido a que algunos terratenientes llegaron a serlo gracias a las recompensas por su participación en las campañas libertarias y éstos, en más de una oportunidad, ya traían ideas francamente progresistas. De acuerdo a estas atingencias resultaría que son muy diversas las variables a tomar en cuenta para configurar estos grupos de poder. Debemos revalorar, en parte, al caudillo, a sus ministros, al Consejo de Estado y al Congreso, en lo que respecta al poder de decisión. De todo lo que venimos considerando podría resultar que los grupos de poder, con todas las connotaciones que se les suelen adjudicar, no estarían completamente formados en estos años, o que eran grupos pequeños que se movían más a nivel regional, lo cual restaría unidad de acción al gobierno central.

¿Cuál fue la función efectiva que cumplieron los grupos de poder en estos primeros quince años de vida independiente? Podemos decir que trataron de dirigir el desarrollo nacional, pero sin conseguirlo del todo pues no estuvieron preparados para hacerlo. Les faltó cohesión, experiencia práctica, espíritu de aventura y de riesgo, y agruparon a representantes de intereses contrapuestos en más de una oportunidad. De otro lado, tampoco la formación doctrinaria fue tan precisa como para llevarlos a decisiones seguras y coherentes, tal como se aprecia en las mismas constituciones, pues se aceptan postulados muy liberales en economía y muy conservadores en religión o en diversos aspectos políticos.

Interesa ver con particular detenimiento la participación extranjera en estos grupos, pues son muchos los comerciantes, sobre todo europeos, que llegan en esos años, aunque algunos son sólo representantes de las compañías comerciales, pero de todas maneras traen una mentalidad más avanzada y, además, la sociedad peruana los ve con gran expectativa y se muestra dispuesta a seguir sus iniciativas.¹⁰

La Iglesia mantiene también marcada influencia,¹¹ tanto en la vida social como en la económica y en la política del nuevo estado, y constituye el elemento perma-

9 Hay que considerar, además, que la caracterización de liberales y conservadores es muy precaria. Es difícil encontrar una coherencia real entre el pensamiento y la acción. Ambos son marcadamente autoritarios y deambulan, en lo económico, por igual entre la libertad de comercio y el proteccionismo, por mencionar sólo dos aspectos del problema.

10 Es probable que algunos de estos extranjeros se dieran cuenta de las dificultades para aplicar ortodoxamente tales ideas y mitigaran su entusiasmo liberal.

11 Las constituciones hasta 1860 mantienen la intolerancia de cultos, la religión Católica como la religión del estado y su obligación de defenderla. Aun cuando desde el comienzo de la república hay clérigos como Luna Pizarro, Rodríguez de Mendoza, González Vigil y otros que reclaman la libertad de cultos, el resultado final es que las Asambleas Constituyentes se inclinan por mantener la unidad religiosa como base para la identidad nacional.

El clero de estos años es mayoritariamente nacional, porque con la independencia sale parte del clero español y hasta avanzado el siglo XIX no llegan nuevas órdenes religiosas.

nente de participación desde la colonia, pero figurando a veces a través de algunos representantes y otras veces en forma institucional. Cuando lo hace a través de individuos aislados no siempre hay identificación entre los intereses particulares y los de la jerarquía, como fue el caso de Francisco de Paula González Vigil, quien llegó a ser separado de la Iglesia. Institucionalmente la participación es más sutil, pues por una parte su condición de entidad dirigida al bienestar espiritual del hombre limita sus alcances y, por otra, al no existir relaciones formales entre la Santa Sede y el estado peruano durante todo el siglo XIX, no cabía una intervención directa y debía valerse, por ello, de la influencia personal y de vínculos con representantes de otros sectores, para alcanzar cierta participación en aquellas disposiciones que más directamente podían afectarla, tales como el mantenimiento de la religión Católica como religión del estado, con exclusión del ejercicio público de otros cultos, e igualmente el mantenimiento de los fueros y diezmos.

La institución militar se presenta, en estos años, como una entidad organizada y con prestigio, según Basadre. Prestigio que deriva, a nuestro entender, de la participación que tuvieron sus integrantes en las luchas emancipadoras y a que se vive un tiempo "heroico" de exaltación del héroe.

Durante la colonia el ejército estuvo formado por elementos de la nobleza, por lo menos en sus cuadros directivos, aunque en los últimos años tuvieron que aceptar a jóvenes de menor rango, en razón de la convulsión social reinante. Al suprimir los títulos nobiliarios, la república dio acceso a representantes de diferentes sectores. No obstante, es posible afirmar que los mayores cargos sólo serían ocupados por jóvenes procedentes de los niveles altos y medios. Esta situación se daba ya desde la independencia, al tener que aceptarse como voluntarios a hombres de diversa condición social. Al terminar la guerra esos voluntarios se quedaron muchas veces como integrantes de los cuerpos regulares.

El ejército, afirma Basadre, es un elemento de democratización de la estructura social republicana, lo cual se confirma al revisar las listas de oficiales de la época, donde figuran nombres como los de Riva-Agüero y Orbegoso al lado de Castilla, Gamarra o Santa Cruz, que representan grupos sociales y étnicos distintos, tanto por ser provincianos cuanto por ser mestizos y no estar vinculados con la antigua nobleza española. Sin embargo, pueden mejorar su ubicación en la sociedad, e incluso llegar a la presidencia gracias a su inserción en el ejército.

Con estos supuestos podemos intentar un bosquejo de lo que significan los grupos de poder en la primera mitad del siglo XIX y quiénes son sus posibles integrantes.

En primer término, para determinar la conformación de estos grupos de poder entre 1827 y 1841 consideramos tres grupos importantes: los extranjeros, que intervienen en el comercio, aportan algunos capitales junto con las ideas liberales vigentes en Europa y en los Estados Unidos;¹² los nuevos propietarios, fruto de los premios concedidos por la participación en las luchas libertarias; y los sectores del ejército —nacionales y extranjeros— que conforman los altos mandos. Estos tres

12 No pueden incluirse aquí los representantes de la Iglesia, salvo casos muy particulares, por iniciarse la pugna Iglesia-Estado por el Real Patronato.

elementos se combinan con los antiguos grupos de poder (sobre todo los funcionarios), que se vieron mermados por las guerras y por la salida del Perú de quienes continuaron fieles a España después de Ayacucho. En segundo término, debemos tomar en cuenta a quienes integran el Congreso, a quienes ocupan los principales cargos de gobierno y dirigen las actividades económicas, además de poseer una formación intelectual esmerada, pues de allí se derivan las orientaciones que le dan a la marcha del país y es entre ellos que se constituyen los grupos de poder. Unen el pensamiento con sus intereses. En último término, hay que destacar a quienes, entre los mencionados, alcanzan cargos de importancia en estas décadas y la influencia que tienen en cada caudillo.

Aun cuando son sólo tres los representantes en los tres congresos, tenemos que uno de ellos, el clérigo Luna Pizarro, es quien comanda el sector liberal de esos años y tiene marcada influencia en la orientación constitucional y en la marcha general de tres gobiernos: el del general José de La Mar, el del mariscal Luis José de Orbegoso y el del general Andrés Santa Cruz, al inicio de la Confederación Perú-Boliviana. De lo anterior se deduce la importancia que alcanzó este clérigo político, que sin tener tierras, comercio, minas o un antiguo linaje, orienta las bases para la estructura jurídica del país durante casi 15 años. Luna Pizarro no representaba tampoco a la Iglesia, a la cual se reintegra plenamente al abandonar la política y alcanza allí el rango de arzobispo. ¿Actuaba sólo a título personal? ¿Representaba una postura doctrinaria? ¿Estaba comprometido con un grupo de laicos aspirantes al poder? Este tema invita a un estudio posterior que, por ahora, nos alejaría del objetivo propuesto. Aquí adelantamos sólo algunas ideas: difícilmente podría representar los intereses de la Iglesia Católica por ser un hombre de avanzada que se acerca a González Vigil en su demanda de libertad de cultos, aunque en otros aspectos, como el de un gobierno fuerte durante la Confederación, se presenta como un liberal moderado.¹³

Junto a Luna Pizarro participan otros liberales —como Francisco de Paula González Vigil, Francisco Javier Mariátegui, Manuel Pérez de Tudela, Rafael Ramírez de Arellano, Sebastián Tellería— de larga trayectoria doctrinaria liberal, pero que se mueven en el campo de las profesiones tradicionales como la abogacía; no son representantes directos de sectores económicos importantes, si bien deben haber sido abogados de comerciantes, de hacendados o, en general, de gente acaudalada. Algunos de ellos, como Mariátegui, jugaron un importante papel en el poder judicial.¹⁴

La participación en los congresos no es indicio de identificación con los caudillos, pues muchos son más bien antagonistas, como los diputados liberales en el régimen del general Gamarra. No obstante, se pueden destacar los casos en los cuales

13 Después de la Confederación Perú-Boliviana, Luna Pizarro se reintegra a sus actividades pastorales. Abandona gran parte de su liberalismo y, más adelante, tuvo que aplicar las sanciones contra el clérigo radical Francisco de Paula González Vigil.

14 Un tema muy sugerente para la investigación es el de la vinculación de muchos de estos liberales con la masonería, en especial el caso de Francisco Javier Mariátegui, pero este tema no está estudiado sino muy tangencialmente y aquí resultaría difícil precisar el papel que jugó en esta conquista del poder.

estos representantes participan al lado de los mandatarios en calidad de ministros de estado, como sería durante el gobierno de La Mar, quien al ser elegido por los liberales compartió con ellos las responsabilidades de su cargo con un Consejo de Gobierno, extraído, en un 85 por ciento, de la asamblea constituyente, ya que de seis ministros, cinco eran también representantes: Vidaurre, Vizcarra, Mariátegui, Figuerola y Galdeano y de los cuales tres, por lo menos, fueron liberales convictos y confesos (Vidaurre, Mariátegui y Figuerola).

En cambio, en los regímenes siguientes esta situación varía, sobre todo con Gamarra, quien reduce este porcentaje a sólo tres ministros y, más aún, uno de ellos fue constituyente en un periodo posterior al gobierno de este caudillo. Con Salaverry la proporción sigue bajando, pues de siete ministros sólo dos tuvieron actuación en las constituyentes. Uno de ellos fue Manuel Ferreyros, quien por sus condiciones políticas y administrativas figuró, además, al lado de Gamarra durante su segundo mandato, y más adelante lo haría al lado de Castilla. En todos los casos dio aportes importantes en la orientación doctrinaria de esas administraciones.

Con estas comprobaciones podríamos decir que el ejercicio visible del poder se da igualmente a través de los congresistas, entre los cuales encontramos un marcado predominio del gremio de abogados, seguido de un número apreciable de clérigos y algunos militares, comerciantes y hacendados. Entre estos representantes se acentúa el poder del sector liberal, pues son fundamentalmente ellos quienes llegan a ocupar las primeras carteras en el gobierno de La Mar.

Sin embargo, podemos decir que la mentalidad y la doctrina no están tan definidas en estos primeros años como para que un gobernante autoritario, como Gamarra, no recurra a los servicios de un liberal como Vidaurre, quien, por otro lado, no vacilaría en actuar contra sus mismos principios al lanzar la tremenda frase "¡Callen las leyes, para que se cumplan las leyes!".

En razón de todo lo expuesto podríamos afirmar que los grupos de poder no estaban completamente definidos, y de allí que resulte más fácil a los caudillos imponer su voluntad.

Presencia de liberales y conservadores durante el caudillismo

Al referirnos a la organización del primer gobierno constitucional y autónomo, vemos que lo conforman representantes de las dos tendencias doctrinarias del tiempo: liberales y conservadores. Son las mismas corrientes que frente a España plantearon la disyuntiva "reforma o separación", y que al triunfar la segunda sugirieron la alternativa "monarquía o república". Una vez aceptada esta última se formularon igualmente dos opciones: república unitaria o república federal. Esta última tuvo muy pocas adhesiones, las cuales se dieron especialmente en el sur del Perú y en relación a una posible integración con Bolivia. Aprobada la forma unitaria, entraron en pugna los partidarios de la república presidencialista (conservadores) y los de la república parlamentarista (liberales). Los primeros se inclinaron permanentemente por el modelo autoritario que podía devenir en dictadura, mientras que los segundos se dividieron entre los partidarios del modelo representativo democrático, con el peligro de la anarquía, y los moderados que también, desde el Congreso, tuvieron marcados rasgos de autoritarismo.

La oposición teórica entre ambas tendencias se dio en diferentes aspectos de la vida peruana independiente durante todo el siglo XIX, básicamente a través de los debates doctrinales. En lo económico se contraponen el libre comercio con el proteccionismo (Aljovín 2000; Gootenberg 1997; Rivera Serna 1959); en lo religioso, la libertad de cultos con la intolerancia religiosa (Armas Asín 1998); en lo social la desaparición de instituciones como la esclavitud frente a la permanencia del trabajo servil, ya fuese como instituciones jurídicas o simplemente por el mantenimiento de condiciones laborales contrarias a la presencia de la mano de obra asalariada, y para estas supervivencias se ofrecían falaces fundamentos económicos y sociales. En cuanto al pensamiento, hay también enfrentamientos entre la libertad de imprenta y de pensamiento frente a diversas formas de censura. Estas contradicciones se manifestaron en todos los aspectos de la vida de la sociedad peruana de la primera mitad del siglo XIX.

Sin embargo, podemos señalar también que no todos los liberales, ni todos los que se dicen conservadores, lo son a rajatabla; muchas veces hay discrepancias en el seno de los mismos grupos y esto obliga a ver dichas posturas con cierta desconfianza o, por lo menos, con mucho cuidado para no trabajar con esquemas demasiado rígidos.

Hacia 1839 podríamos decir que el poder legislativo queda ininterrumpidamente en manos de "liberales", mientras que el poder ejecutivo pasa alternativamente de los "liberales" a los "conservadores". Así tenemos que primero es liberal con José de La Mar (1827-29), luego conservador con Agustín Gamarra (1829-33), en seguida liberal con Luis José de Orbegoso (1834-1835), después autoritario con Felipe Santiago Salaverry (1836-36) y seguirá siéndolo bajo Andrés de Santa Cruz (1836-39).

La presencia de estos grupos, antagónicos en su origen, dio lugar a posturas bastante apasionadas que mantuvieron o avivaron el rencor contra lo que significaba España y alentaron la confianza hacia Gran Bretaña y Francia, las cuales, a su vez, se introdujeron sutilmente en nuestra vida pero sin comprometerse con ningún sector. Los extranjeros buscaron, por encima de todo, el mantenimiento de situaciones de orden que ofrecieran seguridades para sus intereses.

La polarización en materia política de nuestros gobernantes y "grupos de poder", entre liberales y conservadores, pensamos que no respondió a ideologías plenamente asumidas por sus cultores, sino a una mimetización con el momento que se vivía. Esto explicaría la falta de relación entre el pensamiento teórico y la aplicación práctica de tales postulados.

Fuentes usadas

El Telégrafo de Lima, No. 756. Lima, 28 de febrero de 1835.

Bibliografía

Fuentes impresas

Oviedo 1861-70.
Pando 1833.
Tábara 1855.
Tristán 1971.

Fuentes secundarias

Aljovín 2000.
Armas Asín 1998.
Ayarragaray 1935.

Basadre 1930.
Dancuart 1906, I.
Denegri Luna 1955.
Gootenberg 1997.
Rivera Serna 1959.
Sabsay 1997.
Ugarte del Pino 1978.
Villanueva 1963-65.
Zea 1965.

Dos reacciones al militarismo del siglo XIX: el vivanquismo y la Semana Magna

TRAS LA CAÍDA de la Confederación en Yungay (1839), muchos pensaron por esos años que el Perú ingresaba a un período de “restauración”. El historiador Jorge Basadre prefirió hablar de “consolidación”.¹ Quizá eso sea lo más correcto pues por esos años ya no quedaban dudas sobre qué debía ser en el futuro el Perú, como territorio y como estado-nación, o cuál debía ser su elite dominante. Ahora la nacionalidad se planteaba desde Lima y la costa. Felipe Pardo y Aliaga sería su más conspicuo ideólogo al postular una especie de nacionalismo criollo con menosprecio de lo andino. Muchos han visto el fracaso del proyecto de Santa Cruz como la postergación definitiva de la sierra (en este caso Cuzco o Arequipa) en comandar la vida nacional. No les falta razón. Ni siquiera el muy popular y “carismático” Gamarra tuvo éxito en mirar al país desde la antigua capital de los Incas.²

Pero esta “consolidación” también significó el triunfo político de los sectores más conservadores y autoritarios del país. El segundo gobierno de Gamarra, la Constitución de Huancayo³ y el movimiento regeneracionista de Vivanco serían

1 “Después de la derrota de Napoleón se inició en Francia el período de la Restauración. La caída de Santa Cruz significó la vuelta al estado peruano, tal como había estado constituido antes de 1836; y este período, en el Perú y Bolivia, recibió idéntico nombre... Pero más que una ‘restauración’ lo que hubo en 1839 fue una ‘consolidación’. Porque en 1839 quedó aclarado que el Perú sería, en el futuro, el Perú. Hasta entonces, el país había vivido periódicamente bajo la sensación íntima de la transitoriedad de sus instituciones” (Basadre 1968-69, II: 191).

2 Los esfuerzos de Gamarra por devolverle al Cuzco su antiguo peso político han sido ampliamente desarrollados en Walker (1999).

3 Riva-Agüero siempre simpatizó con el proyecto de Santa Cruz y en *Paisajes Peruanos* hace un balance muy crítico de la Constitución de Huancayo, un tema que merecería mayor investigación: “El régimen confederado había puesto de moda entre nosotros que los congresos se reunieran, no en las capitales, sino en villas, o ciudades tranquilas y apartadas; y los enemigos de Santa Cruz lo imitaron en esto como en muchas otras cosas de más importancia, aunque no por cierto en las mejores. La Asamblea se instaló el 15 de Agosto del 39, con asistencia de Gamarra y sus ministros Castilla y Benito Lazo, presidida por don Manuel Ferreyros. Acabo de leer las actas, el mensaje presidencial y algunos discursos. ¡Qué mediocridad y ramplonería tan lamentables! El alma se

sus máximos exponentes. Pardo y Aliaga fue el principal ideólogo de Vivanco y, a nivel educativo, Bartolomé Herrera tomaba las riendas del antiguo Convictorio de San Carlos (1842) para reclamar el gobierno de los más inteligentes. Todavía no cobraba gravitación el recientemente fundado Colegio de Guadalupe (1840), futuro centro de irradiación de posiciones liberales. En síntesis, esta restauración conservadora cobraría vigencia desde la derrota de Santa Cruz en 1839, hasta el advenimiento de Castilla al poder en 1845.

El problema es que ella convivió con una anarquía política sin precedentes en la joven república. Esto generó, por un lado, mucho desánimo o frustración en las posibilidades de colocar al país en el camino de la civilización. Para otros era la prueba de la ineficacia de ciertos valores surgidos con la independencia. En otras palabras: las instituciones verdaderamente representativas inspiradas en el liberalismo no eran aplicables a la realidad del país. Allí veían el germen del nefasto caudillismo. Los militares habían contaminado la política y convertido en botín de guerra a un estado sin un respaldo institucional. El hartazgo y el cansancio entonces eran enormes y eso alentaba el autoritarismo y, en algunos casos, la defensa de ciertos valores coloniales.

De otro lado un sector de la elite, especialmente la limeña, vio amenazado el orden social debido a la anarquía. Observó, por ejemplo, cómo la plebe se negaba a acatar los llamamientos al orden y la disciplina desde la "restauración" gamarrista. Este aparente "desborde popular" produjo una serie de sanciones incorporadas al reglamento de policía de 1839; sin embargo, ellas no pudieron contener los excesos que por ejemplo, según la elite, había alcanzado la población negra con respecto a sus responsabilidades laborales y a sus bailes públicos.⁴ Este disgusto con la plebe fue en aumento y, como lo anota Víctor Peralta, en "todas estas denuncias la aristocracia dejó constancia de la invasión de los espacios públicos que consideraba propios por parte de una plebe insolentada" (1999: 233).

Hacia la década de 1840, entonces, nos encontramos ante dos fenómenos interesantes. El primero es la sensación del aparente fracaso del orden republicano contaminado por el militarismo. El segundo fue el hartazgo de la elite al ver cómo la anarquía política había provocado una situación de desobediencia general entre la plebe urbana. Había que actuar. La población civil debía cobrar protagonismo político para defender el orden y la institucionalidad. Este protagonismo civil se dejó sentir en dos momentos: primero durante el Directorio de Vivanco y luego en los días de la *Semana Magna* de Domingo Elías.

oprime ante ese espectáculo de infinita pequeñez, en que no hubo ni un asomo de novedad, ni un arranque sincero, ni una chispa de talento. Estos hombres de hablar tan descolorido y opaco; ¿tenían acaso conciencia de que, en bien o en mal, decidían la suerte del Perú por un largo período? Las palabras y las actitudes quedaron muy por debajo de las circunstancias, que eran tristes pero tan importantes y solemnes. Aquellos improvisados legisladores no se hallaban a la altura de entenderlas" (Riva-Agüero 1995: 193-94).

4 *Reglamento de Policía para la capital de la República y su provincia*. Lima: Imprenta de José Masfías, 1839. Este documento es revelador, especialmente en los títulos 3 ("De la seguridad Pública"), 4 ("De la Moral y del Orden Público") y 6 ("De los esclavos y de la policía de los valles en la comprensión de la Provincia").

El autoritarismo aristocrático de Vivanco

En medio de este ambiente anárquico el país se encontraba desde abril de 1843 bajo el mando del Directorio, régimen presidido por el general Manuel Ignacio de Vivanco (Lima, 1806-Valparaíso, 1873), sin duda uno de los militares más peculiares del siglo XIX peruano. Su proyecto político autoritario y a la vez liberal, las grandes aspiraciones de su breve gobierno, su larga trayectoria de conspirador y revolucionario luego de su derrocamiento lo convierten, quizás, en uno de los más interesantes líderes políticos anteriores al castillismo.

El vivanquismo quiso ser una suerte de reacción a los veinte años anteriores de caudillismo y crisis institucional, solidarizándose con el descontento de los intelectuales y la juventud. Su ideología, como lo dijera alguna vez Jorge Basadre (1968-69, III), era de corte autocrático y autoritario, defendiendo el gobierno de los más capaces en una democracia mestiza ya que no postuló dogmas de raza o casta, a pesar de que su propio líder exhibía comportamientos aristocratizantes. Con una formación académica inusual para un militar de ese entonces, creó el título de “Supremo Director” para tomar distancia de los anteriores caudillos, exigiendo un juramento de obediencia a todos los funcionarios del estado, incluyendo a los miembros del clero.

El régimen quería la paz y el progreso, instaurando una especie de despotismo ilustrado con ropaje republicano que alentaba el culto al poder ejecutivo y las ideas: una fórmula más cercana al proyecto portaliano que al bolivariano. En efecto, Vivanco había estado exiliado en varias oportunidades en Chile y allí debió inspirarse en el modelo de república autoritaria implantada por el ministro Diego Portales. Desde una perspectiva muy sofisticada para su tiempo defendía, fiel a las doctrinas clásicas, el “bien común” que en el lenguaje de los ilustrados era la “felicidad del pueblo”. Por ello ponía énfasis en el “buen gobierno” y la administración, la justicia, la legislación, la moralidad y sanidad públicas. Asumiendo, como lo hiciera Portales en Chile, la ausencia de una “virtud ciudadana” en la población, la democracia debía postergarse y dar paso a un autoritarismo pero con celo por el bien público, dirigido por hombres capaces de entenderlo y realizarlo: los “hombres buenos”, es decir, los hombres de orden de juicio y que piensan, de notorio amor al país y de las mejores intenciones. Quería implantar una nueva obediencia dirigida hacia quien ejerciera la autoridad, legítima en tanto era legal.⁵

5 El vivanquismo fue una opción política muy interesante que surgió hacia la década de 1840 y que merece una atención mayor por parte de nuestra historiografía. Muchas de las ideas que desarrollamos han sido recogidas de Jorge Basadre (1968-69, III: 33-65), uno de los pocos que formuló una primera interpretación global en las sucesivas ediciones de su *Historia de la República*. El padre Vargas Ugarte hace lo propio (1971, VIII), presentando un balance desfavorable sobre el caudillo y su propuesta política. Hay algunas reseñas biográficas sobre Vivanco hechas por Evaristo San Cristóbal —que se basa en la *Galería de retratos de los gobernantes del Perú independiente* de Domingo de Vivero— y Alberto Tauro (1987), quien lo censura por su poco sentido práctico. Igual reproche le hace Fernando de Trazegnies (1992) al mencionarlo brevemente en su estudio sobre el derecho en el Perú decimonónico; Trazegnies enfatiza la frivolidad y vanidad del Director Supremo, al querer reproducir en el Perú el Segundo Imperio Francés. El comerciante inglés Heinrich Witt (1992, II), quien lo trató personalmente, lo retrata en su *Diario* como una persona

No fue por casualidad que el Directorio terminó agrupando a los sobrevivientes de la antigua tertulia conservadora dirigida por José María de Pando, que rodeó a Agustín Gamarra durante su primer gobierno, especialmente al escritor y político conservador Felipe Pardo y Aliaga.⁶ Sin embargo, el entendimiento político entre Pardo y Vivanco nos puede generar algunos problemas. Pardo no era tan liberal como Vivanco en el terreno económico. Éste predicaba un programa mercantil liberal e “internacionalista” para el Perú: comercio directo con el Atlántico Norte; por su parte, Pardo representaba a la elite limeña y norteña, más “proteccionistas”, con su empeño de mantener un comercio cerrado con Chile (Gootenberg 1989). Pero algunas circunstancias, como el exilio común en Chile durante el tiempo de la Confederación y la defensa de un autoritarismo elitista y de un orden legal, forjaron este interesante encuentro político en las semanas o meses que duró el Directorio.

Ambos eran tributarios del pensamiento de la contrarrevolución europea, especialmente de Joseph de Maistre y el vizconde de Bonald, críticos acérrimos del racionalismo ilustrado. Era preciso, por lo tanto, oponer a los sueños universalistas y a las pretensiones racionalistas, las lecciones de la experiencia y de la sabiduría providencial. La política natural está basada en la historia, es decir, en la experiencia: la historia es principio de explicación y de justificación política. De otro lado, no son los individuos los que forman la sociedad sino ésta la que forma a los individuos; en este sentido ellos no poseen derechos sino deberes para con la sociedad. Esta religión de la sociedad culmina en la religión del Estado, una institución casi divinizada. El gobierno se establece sobre bases casi teocráticas y la obediencia está siempre justificada.

No es por casualidad que este tipo de pensamiento pusiera énfasis en el orden, pero en uno jerárquico: la monarquía era el gobierno más natural para el hombre. Pero en 1843 era muy difícil instaurar una monarquía en el Perú. Por ello el obje-

“hablando mucho y haciendo poco”. Hay una excelente semblanza de Vivanco escrita en la década de 1920 por Jorge Guillermo Leguía (1989). Uno de los pocos que ha profundizado en el proyecto político de El Directorio es Raúl Zamalloa (1964a, 1964b, 1964c) a partir del análisis de la *Guardia Nacional*, periódico dirigido y escrito por Pardo y Aliaga. Zamalloa concluye que pese a su conservadurismo, el Directorio tuvo una visión liberal del estado y la sociedad; la democracia, de otro lado, no era aplicable al Perú y postulaba el gobierno de los más capaces. Finalmente, el historiador norteamericano Paul Gootenberg, en sucesivas publicaciones, ubica a Vivanco en la generación de “caudillos bolivarianos” que no obstante su autoritarismo político guardaban una visión liberal en el manejo de la economía, al igual que Santa Cruz y Orbegoso; a este grupo se añadirían algunos pensadores y políticos post-bolivarianos tales como José María de Pando, Manuel Lorenzo Vidaurre, Juan García del Río y Manuel del Río.

- 6 El pensamiento autoritario tiene en el Perú del siglo XIX a sus más brillantes exponentes en esta famosa tertulia política, dirigida por el limeño José María de Pando. Colaborador y ministro de Bolívar y Gamarra, Pando dirigía estas reuniones a las que asistían Pardo y Aliaga, Andrés Martínez, Pedro Antonio de la Torre, José Joaquín Olmedo, José Joaquín de Mora y el propio Vivanco. Allí se hablaba no sólo de política sino de literatura y filosofía, discutiéndose el utilitarismo de Bentham, el pensamiento reaccionario de De Maistre y De Bonald, y los nuevos aportes del romanticismo literario. Todos eran partidarios de gobiernos fuertes y autoritarios como única solución a las características de los nuevos países surgidos de su independencia de España. El pensamiento de Pando ha sido estudiado en dos tesis de Peter Baltes (1968a y 1968b), lamentablemente inéditas.

tivo de los ideólogos del Directorio, basados en la experiencia histórica y en el carácter de las personas de su época (tomando como referencia el aparente éxito del modelo chileno), era restaurar un valor colonial: la obediencia incondicional de los súbditos al rey de España. La diferencia era que esta obediencia debía ahora trasladarse hacia quien ejercía la autoridad, es decir al presidente o al "Supremo Director".

En el plano económico Vivanco fue muy cercano al utilitarismo de Jeremy Bentham, es decir, estaba en favor de la libertad económica: el estado no tiene como función aumentar la riqueza o crear capitales, sino afirmar la seguridad de la riqueza una vez adquirida. El estado tiene una función judicial que cumplir asegurando el orden mediante la reforma de las prisiones o de los procedimientos legales, pero su función económica debe ser reducida al mínimo.

Pardo y Aliaga fue el redactor casi exclusivo de *La Guardia Nacional*, periódico donde el Directorio defendió su identidad política. Desde sus páginas se dio una visión muy favorable al pasado virreinal a diferencia de la independencia, punto de inicio de un camino político inadecuado para el país:

"Veintidós años de revolución se nos ha querido adormecer con palabras vacías de sentido, para aprovechar nuestro adormecimiento, despojándonos, deshonorándonos y envileciéndonos en provecho de cada facción hipócrita que ha asaltado el poder, o de las dos o tres que han estado disputándose. Se nos ha dicho Constitución, garantías, libertad, representación nacional, voluntad del pueblo, soberanía de la nación: y todo lo que hemos tenido en práctica ha sido la sumisión degradante al capricho de soldados, que han comprado la silla con inmoralidades de todo género... Los pueblos no han sido para ellos [sino] lo que fueron en el tiempo del más exagerado feudalismo: instrumentos destinados al provecho exclusivo de los dominadores. Después de tan prolongado letargo, llegó por fin el momento de una reacción enérgica. La nación amaestrada por tan largas calamidades, conoció sus varios intereses, y no quiso perder momento de conquistar los bienes reales a que toda sociedad debe aspirar, y declararse contra los insolentes que la fascinaban para destruirla. Puso el gobierno en manos de un hombre [Vivanco], que por los antecedentes de una carrera sin manchas, ofrecía fundadas esperanzas de poner un dique a la inmoralidad que iba carcomiendo el cuerpo social: y el experimento de pocos meses ha correspondido al voto del Perú. La propiedad ha sido en todas partes respetada, las rentas públicas han sido exclusivamente destinadas a los objetos del servicio; han empezado a purgarse las filas de todo lo superfluo en número, lo inútil en aptitudes, y lo pernicioso en hábitos perversos, que había convertido al ejército en el azote del verdadero orden..." (*La Guardia Nacional*, 29 de mayo de 1844).

El fracaso de esas ideas etéreas, esto es, el fracaso de la democracia liberal y sus instituciones ajenas a la realidad del país, había dado origen al nefasto militarismo: "¡Los militares han sido causa de nuestras desgracias! Sí, los militares que no sirven para mantener el orden sino para atacarlo, los militares que no trabajan por la prosperidad del Perú, sino por la suya..." (*La Guardia Nacional*, 19 de abril de 1844).

Pardo y Aliaga fue también el encargado de difundir el culto a la personalidad de Vivanco entre un grupo de la elite limeña. El *Regenerador* establecería una república de notables para impedir la movilidad social y desterrar la anarquía imperan-

te. El país debía romper con el pasado y vivir la ilusión de un nuevo comienzo. Pardo estaba convencido de que la revolución vivanquista era legítima, pues provenía del sector ilustrado de la sociedad y del ejército. Era un caudillo que buscaba la paz y el desarrollo económico. Pero era necesario que el régimen pronto basara la obediencia ciudadana en la ley y no en la voluntad de Vivanco (Aljovín 2000: 285-86).

El problema fue que no pocas medidas del Directorio fueron calificadas de despoticas. Un ejemplo de ello fue la creación del Tribunal de Seguridad Pública para juzgar y expulsar a los "revoltosos" o enemigos políticos del régimen: el mariscal Nieto, el general Bermúdez y otros militares fueron desterrados al sur (Basadre 1968-69, III: 45). Se instauró, además, un vínculo de servidumbre entre el gobierno y la población a través de un "juramento de obediencia". De esta forma se amenazó a los funcionarios públicos y a los oficiales del ejército si no juraban fidelidad al gobierno. La población civil se vio obligada a seguir pagando cupos especiales y fue testigo de muchos fusilamientos en macabras ceremonias públicas. Poco después se dejó de lado al Congreso a fin de convocar una asamblea nacional que debería redactar una nueva constitución. Para muchos, su autoritarismo espantaba a muchos sectores. También sabemos que uno de sus méritos fue convocar a gente de varias posiciones políticas, "y a muchos de aquellos que hasta entonces habían vivido en el desaliento y en la absoluta prescindencia de los negocios públicos" (Dávalos y Lissón 1936, VI: 61). Pero de todas formas, los excesos de Vivanco aplastaban sus nobles intenciones y la popularidad del régimen se esfumaba. Para los civiles, el orden republicano no había sido reestablecido.

Pero estos excesos también movilizaron a los militares y las sublevaciones asimismo modificaron desfavorablemente la aparente marcha triunfal del Supremo Director. De todas ellas, la que alcanzó mayor envergadura fue la que encabezaron Domingo Nieto y Ramón Castilla. Con significativas victorias frente a las fuerzas vivanquistas, la rebelión llegó a controlar buena parte de la sierra sur con excepción de Arequipa, siempre fiel a Vivanco, quien defendía las demandas librecambistas de su elite (Gootenberg 1988: 417). Luego se formó una Suprema Junta de Gobierno Provisorio para los departamentos libres presidida por Torrico y Nieto. Poco después fallecería este último.

La reacción "civilista" de Domingo Elías

Al salir de Lima para combatir a los insurrectos, Vivanco dejó el control de la capital y de los departamentos del norte en manos del acaudalado comerciante y hacendado Domingo Elías (Ica, 1805-Lima, 1867). Nos resulta todavía difícil evaluar la formación política de Elías hacia 1840. Sabemos que durante su infancia fue educado por un tutor particular, para luego asistir al Convictorio de San Carlos. En 1818 fue enviado por sus padres a Europa a completar sus estudios. Estuvo en España y Francia. Llegó en un momento agitado al Viejo Mundo, pues por aquellos años surgían movimientos postnapoleónicos de diverso tinte político: liberales, nacionalistas y "restauradores". Debió tomar algo de cada uno de ellos. Lo cierto es que no vivió las guerras de independencia. Volvió al Perú en 1825 y es probable que por ello fuera acusado alguna vez de "monarquista" por sus enemigos políticos (Orrego 1990).

Su título era prefecto de Lima. Al parecer Vivanco actuó de esta forma porque si hubiera existido un nombramiento militar, la responsabilidad de la capital habría recaído en José Rufino Echenique, dado su anterior cargo castrense. Lo cierto es que ante los insistentes pedidos de dinero y hombres que Vivanco hacía para sostener su campaña, Elías decidió convertirse también en el intérprete del cansancio de la población limeña ante los veinte años de lucha caudillesca, el vivanquismo incluido. De esta manera se hizo cargo del mando supremo como Jefe Político y Militar de la República el 17 de junio de 1844, y nombró a José Manuel Tirado secretario general del nuevo régimen (Revoredo 1939; Basadre 1968-69, III). Un decreto, publicado en el diario *El Peruano*, desarrolla las razones de la actitud de Elías:

“CONSIDERANDO:

- I. Que la penosa situación de los pueblos abrumados, empobrecidos y ensangrentados por la guerra civil y la desaparición de todo principio legal, y de toda esperanza de orden y paz, con que se vé amenazada la República hacen indispensable la cesación de esta prolongada contienda de la cual no puede aquella esperar por resultado, sino desastres y perpetua anarquía.
- II. Que la guerra civil no puede terminarse, ni el orden legal ser restablecido sin que los jefes de los partidos, que se disputan con las armas el supremo mando, suspendan las hostilidades para dar lugar a que se convoque la representación nacional.
- III. Que la diferencia de intereses y de principios aclamados por los belijerantes, hace necesario que el réjimen futuro de la República sea sancionado por la voluntad de la Nación, expresada por sus órganos legítimos.
- IV. Que si ahora se proclamara cualquiera de los sistemas que han rejido, se frustraría la reconciliación de los partidos estableciendo de hecho la prevalencia de uno sobre los demás.
- V. Que este juicio debe reservarse a la decisión imparcial de la Nación.
- VI. Que es vital y urgente que haya una autoridad accidental, que se encargue de la reconciliación, y de los medios de restablecer la legitimidad;

DECRETO:

1. Quedo investido desde hoy del mando supremo, el cual ejerceré hasta el día de la instalación del Congreso, el que se convocará inmediatamente que cesen las hostilidades.
2. Para suspenderlas se remitirán comisionados cerca de los jenerales D. Manuel Ignacio Vivanco, D. Ramón Castilla y el coronel D. Rufino Echenique.
3. El jeneral ó jefe, y cualquiera oficial ó individuo, que rehusase someterse a la intimación de cesación de hostilidades, será considerado enemigo de la patria, y como a tal se le hará la guerra por todos los medios posibles, quedando sujeto a las consecuencias legales de su rebelión.
4. Los ejércitos, divisiones y partidas de tropa de los belijerantes permanecerán en los cantones y lugares que respectivamente ocupen al tiempo de la intimación.
5. Los jenerales, jefes y oficiales, que obedezcan a la intimación, serán conservados en sus empleos.

Dado en Lima, á 17 de Junio de 1844. Domingo Elías.-José Manuel Tirado, Secretario”.

El viajero francés Max Radiguet, quien estuvo en el Perú entre 1841 y 1845, presencié la ceremonia de la asonada “civilista” de Elías en Palacio de Gobierno. Señala que en el recinto se encontraban alrededor de 300 personas “notables” de Lima. Elías, rodeado de algunos funcionarios importantes, tomó la palabra y todas las miradas se dirigieron al estrado:

“Su pronunciamiento no difería sensiblemente de los que en años turbulentos de la emancipación habían surgido, en gran número. Expuso las dificultades de la situación, las penurias de las finanzas, la miseria del país, el estancamiento del movimiento comercial, todos los desórdenes que traen de ordinario las guerras civiles, y mostró cuan necesario era que un ciudadano tratara de dar a la Patria la calma que tanto necesitaba ... declaró que a falta de un individuo dispuesto a tomar la dirección de los negocios públicos, se sentía lleno de abnegación para llenar esa tarea espinosa, hasta el día en que la voluntad nacional, designándole un sucesor, le permitiera retirarse a la vida tranquila, de la cual no había salido sino muy a pesar suyo” (Radiguet 1971: 122).

Con este pronunciamiento, Elías asumía el mando de las fuerzas a cuyo frente salió a batir a los “rebeldes”. Su actitud no suscitó ninguna protesta en la capital, que pocas semanas antes parecía tan fiel a Vivanco. Digamos que era semejante a las que el país estaba acostumbrado a presenciar. La forma en que llegó al gobierno puede ser discutible, ya que no se realizó de acuerdo al orden institucional teóricamente vigente. En este sentido fue víctima del sistema tradicional caudillesco al que, paradójicamente, quería combatir.⁷

Por ello Elías pronto trató de legitimar su actitud. Por ejemplo, en el decreto por el que se invistió del poder señaló que lo conservaría hasta la instalación de un congreso que debía convocarse cuando cesaran las hostilidades. Para completar esto ofreció enviar delegados a los jefes beligerantes, proponiéndoles que depositaran sus armas (*El Comercio*, 17-VI-1844). Como una demostración de los móviles que lo inspiraban, inmediatamente expidió decretos concediendo la más absoluta amnistía política a todos los perseguidos, deportados y detenidos: “Todos los peruanos de cualquier clase o condición, que hubieran sido perseguidos, desterrados o deportados por hechos políticos, pueden volver al país libremente conforme a las leyes” (*El Comercio*, 19-VI-1844).

El pronunciamiento de Elías tuvo alguna resonancia internacional. *El Progreso* de Chile, en su edición del 30 de junio, ofreció un perfil favorable de la figura del caudillo civil, pero también confesó sus dudas sobre su continuidad en el mando de la capital:

“la revolución del Prefecto de Lima figurará como una prueba de que en el Perú hay hombres animados del verdadero patriotismo. Es sensible, sin embargo, que tan nobles manifestaciones no conduzcan a otros resultados que a empeorar la situación de aquel país, si como todo induce creer, el nuevo gobierno no cuenta batallones que

7 El contenido político de las proclamas de Elías nos parece perfectamente normal y atendible a partir de la coyuntura que vivía el Perú por esos años. Pero en realidad, hasta hoy no contamos con un documento que nos de a conocer las razones verdaderamente íntimas que le impulsaron a levantarse contra Vivanco. Debieron existir cartas privadas que no han llegado a publicarse y que tal vez nunca veamos los historiadores.

oponer a las pretensiones desacordadas de Vivanco y de Castilla” (citado por Dávalos y Lissón 1936, VI: 67).

Días más tarde, Elías criticaba los intentos de Vivanco por obligarlo a efectuar nuevas deportaciones, destituciones de empleados opositores al Directorio o exacciones para financiar su aventura política (Revoredo 1939). Otro de los problemas que tuvo que afrontar fue la actitud de Echenique. Éste se quejaba constantemente de que no se le enviasen elementos para sostener a su tropa y desde Huancayo criticó abiertamente la actitud de los “civilistas”, aunque respetó por el momento la suspensión de las hostilidades. Ante esta actitud, Elías le respondió que si no lo apoyaba, no le ayudaría con sus demandas. Echenique, que las requería con suma urgencia, contestó anunciando su avance a Lima. Elías inmediatamente declaró a la capital en estado de emergencia:

“Esta declaración significaba la suspensión de los trabajos en las oficinas públicas y particulares, almacenes, tiendas y talleres, alistando a los hombres hábiles para tomar las armas; señalando los toques de alarma y los sitios donde debían recurrir los ciudadanos; declarando traidores a los que trabajasen en favor de los invasores y culpables a los que rehusaran prestar los servicios a que fuesen llamados. Los empleados públicos, los colegios, las corporaciones, formaron regimientos” (Basadre 1968-69, III: 62).

Toda la población de Lima se alistó. Francisco Javier Mariátegui, que en ese momento era vocal de la Corte Suprema, fue nombrado mayor del regimiento de empleados públicos. Los que habían participado en las campañas libertadoras al lado de San Martín o Bolívar formaron la columna “Defensores del Orden y las Leyes”. Luego llegaron por el Callao los guardias nacionales de Ica, Pisco y el Callao, mientras se recibían noticias de que en Trujillo y Piura apoyaban al nuevo régimen. En las calles de la capital se improvisaron barricadas y Elías era escoltado por los colegiales de San Carlos. Los batallones de guardias nacionales fueron desplazados a custodiar y defender las siete entradas que tenía la muralla de Lima. Los artesanos al parecer también participaron. Se tienen noticias de que el gremio de panaderos formó su batallón, y que los herreros y talabarteros fueron destinados a resguardar la plazuela de San Sebastián. En total, según *El Comercio*, sumaron unos 2,500 los ciudadanos armados dispuestos a combatir. A todos estos preparativos, con los cuales la población limeña se alistó a enfrentarse a Echenique, se les conoce con el nombre de *Semana Magna*, y es el antecedente de otras expresiones de rechazo al militarismo.⁸

8 Víctor Peralta ensaya una interpretación sugerente de este movimiento civil: “... los hechos de julio de 1844, debidamente contextualizados, pueden verse como la sacralización del proceso de inserción civil en la esfera política, apelando al mito europeo del ciudadano armado. Este mito apareció rodeado del lenguaje de la fraternidad y del asociacionismo, retórica que desarrollaron los artesanos franceses después de la revolución parisina de julio de 1830. El mito del ciudadano armado fue concebido y puesto en práctica por Domingo Elías, un rico hacendado y comerciante reconocido por su ideología liberal. Pero los objetivos del mensaje elísta fueron muy distintos a los del caso europeo. Elías apuntó a consolidar una fuerza pública de contención del militarismo, alentando el asociacionismo y la fraternidad exclusivamente entre la gente decente y evitando su ampliación a los sectores plebeyos” (1999: 236-37). Sin embargo el mismo Peralta, aparte de citar a Basadre y un artículo suelto de Pablo Macera de 1955, afirma categóricamente que “no exis-

Al mando de unos 1,500 hombres, Echenique llegó hasta San Mateo y el 6 de julio solicitó una entrevista con Elías. Al día siguiente el líder de la *Semana Magna* expedía un decreto dándole de baja y borrándolo de la lista militar si en tres días no deponía las armas, acusándolo de querer atacar la capital (*El Comercio*, 1-VII-1844). El 9, José Manuel Tirado advirtió a Echenique de las adhesiones de Trujillo y Piura y del entusiasmo de la población limeña. El 11 Echenique decidió retirarse. Años después argumentaría en sus *Memorias* que lo hizo porque Felipe Pardo y Aliaga le manifestó que la batalla definitiva iba a darse en Arequipa entre Vivanco y Castilla, por lo que era inútil e inconveniente tomar violentamente la capital (Echenique 1952, I: 133). Pero el 14 de julio Elías dio un nuevo decreto contra Echenique:

“Todos los pueblos; todas las autoridades civiles y militares, todos los cuerpos de tropa, y en fin todos los particulares en toda la extensión de la República, están autorizados y obligados a hacer la guerra por los medios posibles a D. José Rufino Echenique, y las tropas que comanda bajo el título de ejército de reserva” (El Comercio, 14-VII-1844).

Sin duda que la *Semana Magna* puede ser entendida como un triunfo moral de Elías. Su prestigio entre la población creció tanto que incluso los comerciantes de Lima, tanto nativos como extranjeros, no tuvieron ningún problema en darle un préstamo por 98 mil pesos con un interés del 1%. Además sabemos que fueron días en que Lima mostró una actitud cívica sin precedentes en su historia. La prensa apoyó en forma unánime el movimiento y el orden público se mantuvo inalterable: Elías no tuvo que perseguir a nadie y la propiedad privada fue celosamente respetada. Este ejemplo de moralidad y patriotismo fue resaltado por *El Comercio*:

“los sentimientos de honor y dignidad de este pueblo por tanto tiempo ultrajados, levantaron por fin su poder. La esposa se alegraba al ver a su esposo armado en defensa de sus derechos, la madre bendecía a sus hijos exhortándolos a morir con honor y el padre los acompañaba con ardor hasta los campamentos para combatir con ellos las molestias y los riesgos. Los generales y jefes sin otro interés que el de su patria, se consagraban a servirla, y confundido el militar con el ciudadano, probaban con esto que uno es el interés por todos” (6 de agosto de 1844).

Mientras tanto, Castilla derrotaba a Vivanco en Carmen Alto (Arequipa). Ante esto Elías optó por algo contradictorio: mandó a Pedro Bermúdez, su agente en Junín, a entrevistarse con Echenique para que lo apoyara contra Castilla. Echenique no aceptó y se alió con Castilla, quien defendía la “causa constitucional”. Esto evidentemente le privó de contar con el apoyo militar suficiente para oponerse a Castilla y asegurar su poder. Pero a pesar de esta derrota política, siguió justifican-

te ningún otro estudio sobre el levantamiento civil de 1844” (1999: 236, nota 19). No tuvo entonces cuidado en revisar otros trabajos como el nuestro, presentado en forma de artículo hace más de 10 años (Orrego 1990), ni los interesantes datos e interpretaciones que nos ofrecieron sobre la *Semana Magna* Pedro Dávalos y Lissón (1919-26) y Alejandro Revoredo (1939). Por último, según *El Comercio*, el nombre de “Semana Magna” se encuentra en una carta que un grupo de mujeres remitió a los batallones de la Guardia Nacional.

do su actitud en una alocución pública, criticando la situación política y defendiendo el estado de derecho:

“... la tranquilidad pública y el régimen de las leyes sólo han aparecido como períodos excepcionales de nuestra vida política; y en medio de las turbaciones, de las revueltas y la tiranía, las industrias, el comercio y la prosperidad material han padecido. El alma se comprime al ver la miserable condición a que los pueblos, especialmente los del interior, están todavía reducidos” (citado por Dávalos y Lissón 1919-26, III: 407-408).

Esta actitud de Elías resulta un tanto inexplicable, porque si ella prosperaba las posibilidades para una pacificación del país se dilataban. A su vez, la Junta de Gobierno que se había formado en el sur le tenía obvia desconfianza. Todos estos acontecimientos le obligaron a dejar el mando a Justo Figuerola, primer vicepresidente del Consejo de Estado y ya octogenario. Elías explicó al país su alejamiento del cargo en los siguientes términos:

“Conciudadanos: Constituído al frente de nuestros destinos por el imperio de las circunstancias, y animado únicamente del vehemente deseo de poner término a los males de los pueblos, llamándolos a la defensa de su propia causa, juré ante Dios y ante vosotros no alimentar en mi corazón ni la menor idea de aspiración al mando: hoy he cumplido mi juramento y satisfecho vuestros votos” (*El Comercio*, 10-VII-1844).

Algunas consideraciones finales

Tanto el vivanquismo como la Semana Magna, pensamos, fueron movimientos políticos a los que podríamos calificar de “civilistas”, en tanto se enfrentaron al militarismo: sus pronunciamientos o decretos así lo confirman. En el caso de la *Semana Magna* no habría dudas, pues tanto su caudillo como quienes lo secundaron pertenecían a una clase urbana limeña (“apoyada” por algunas ciudades cercanas de la costa central y del norte), asfixiada por el caos reinante. El vivanquismo nos ofrecería, entonces, algunas dudas, aunque no tantas en nuestra opinión, pues si bien Vivanco era formalmente un militar, no tenía ni la psicología, ni la formación, ni la destreza de los generales de entonces. Era un intelectual ilustrado vestido de militar.⁹ El grupo que lo rodeó fue civil y su principal vocero, Felipe Pardo y Aliaga, uno de los intelectuales más influyentes de entonces. Se trata de movimientos “civilistas” que, al margen de su ideología, terminaron aglutinando a inte-

9 Pedro Dávalos y Lissón, al comentar la derrota final de Vivanco ante Castilla, coincide en señalar las casi nulas virtudes militares del jefe del Directorio:

“Vivanco no supo sacar partido de la superioridad de sus recursos. *Siendo un estadista civil y no militar*, no dirigió personalmente el movimiento de sus tropas en la hora de la batalla, tampoco expuso su persona poniéndose al frente de ellas. Inmóvil en una de las torres de la iglesia del pueblo de Caima, desde la altura contempló el combate, dejando a sus tenientes las disposiciones y los peligros de la lucha. A la hora de la derrota, el crepúsculo favoreció su retirada. Pasó la noche en Arequipa, pero al día siguiente tuvo que evacuarla temeroso de que Castilla, que de cerca le perseguía, le diera alcance. Agobiado por el peso de su desgracia y ya sin fuerza de voluntad, prefirió desbandar las tropas que le quedaban y solo en unión de sus ayudantes salir para la Costa” (Dávalos y Lissón 1936, VI: 60-61).

lectuales y grupos urbanos para desterrar la influencia del militarismo vigente en la política.

Entre Vivanco y Elías, sería el segundo quien tendría mayor proyección política en los años venideros. El Directorio no duró ni un año y con su caída se esfumaron los sueños de Pardo y Aliaga de regenerar el Perú. La futura vida política de Vivanco no tuvo el brillo de los meses del Directorio y anduvo de fracaso en fracaso. En cambio, en 1845 el caudillo de la *Semana Magna* intentó ser candidato a la presidencia (Basadre 1968-69, III) pues confiaba en el apoyo que le podría dar la costa norte, donde tenía muchas vinculaciones comerciales. Además si ninguno de los candidatos obtenía la mayoría, sus posibilidades habrían sido alentadoras en el congreso si es que Justo Figuerola hubiera seguido encargado del mando.

Pero hay otras razones más importantes. Elías era un hombre nuevo en la política; además, la ausencia de clases o grupos políticos detrás de sus ideas y la fuerza del tradicionalismo conservador y autoritario (muchas veces renuente al cambio de los caudillos militares) explicarían el poco éxito de su movimiento en 1844. Quizá su abierto enfrentamiento con Vivanco le restó la posibilidad de contar con el apoyo de los seguidores del Directorio.

Este incipiente movimiento "civilista" pretendía que el estado garantizara fundamentalmente el orden como condición necesaria para promover el desarrollo del país. La población se encontraba desconcertada por el hecho de que frente a las pomposas declaraciones constitucionales —que hablaban de la vida en libertad y la prosperidad de los ciudadanos— se alzaban la impulsividad y la ambición legítima de los caudillos. En cierta forma, el movimiento de Elías cuestionó esta dualidad, a pesar que el líder adoptó diversas poses que lo iban convirtiendo en el primer caudillo civil de la República.

El primer gobierno de Castilla sirvió para que Elías se consolidara como una prominente figura política y asimilara más de cerca los manejos gubernamentales. Por su actuación en la *Semana Magna* se le llamaba el "hombre del pueblo". Fue elegido diputado por Ica (1845). Luego, en las elecciones para los miembros del Consejo de Estado, donde triunfaron los amigos de Castilla, Elías fue la excepción. Desde allí encabezó la oposición; quizá por esta razón Echenique lo acusó de haber conspirado entonces varias veces (1855: 9-10).

Elías, junto a otras figuras, fue el que alentó al gobierno para la promulgación de la primera ley de presupuestos que tuvo el país. Pero en 1847 hubo un escándalo político debido a sus ataques, los de Francisco Quiróz y de Manuel de Mendi-buru contra los gastos que había efectuado el gobierno durante el bienio 1846-47, y sus cuestionamientos al presupuesto del siguiente bienio. Este grupo señaló, en el Consejo, su disconformidad con las cuentas presentadas con respecto a los gastos efectuados y estudiaron la forma de reducir el déficit, tachando y rebajando partidas y defendiendo un ajuste económico. Ante esto, el gobierno presentó un documento rectificatorio que fue rechazado por el grupo fiscalizador.¹⁰ El asunto pasó luego al congreso, donde fue rechazado por la mayoría gubernamental. A

10 Perú. Consejo de Estado, *Informe que expide acerca de la ley de Presupuesto para el próximo bienio la Comisión de Consejo de Estado nombrada para su examen*. Lima, 1847.

propósito de esto, Echenique sostiene que existía un plan para declarar la vacancia de la presidencia por incapacidad moral, que llegó a ser frustrado antes que se hiciera público (1855: 22-23). Al parecer hubo “negociaciones” entre los miembros del gobierno y la oposición.

Pero Elías no cesó en su actitud crítica frente a la política económica del régimen castillista. Más adelante, por ejemplo, pidió al consejo de estado la convocatoria a un congreso extraordinario para tratar el tema de la moneda feble boliviana que estaba inundando el mercado peruano. Hubo un grave conflicto por esta situación al no aceptar el gobierno dicho pedido. Fue en este contexto que, en octubre de 1849, Elías fue víctima de un atentado contra su vida del cual salió afortunadamente ileso.¹¹ En 1850 sería el primer candidato civil a la presidencia del Perú. Fundó el Club Progresista y el periódico *El Progreso* para alentar una candidatura que finalmente terminó perdiendo ante José Rufino Echenique, el protegido del castillismo.

Finalmente, como vemos, Lima se terminaba de consolidar como el centro político de la joven república peruana. Hasta la década de 1840, la antigua capital del colonialismo no había visto sino desastres. El militarismo rapaz, el caos político y la mediocridad económica habían sumido en la penuria a una Lima que no era ni sombra de su viejo esplendor virreinal. Su población había caído con respecto a 1820: de 64 mil habitantes a poco más de 55 mil en 1840.

Pero estas luchas y pronunciamientos políticos que se daban en sus polvorientas calles en 1843-44, anunciaban ya un futuro menos incierto. Por esos años se producía el “descubrimiento” europeo del guano. En 1841 había zarpado el primer cargamento hacia Europa y en 1845 la “prosperidad falaz”, como la llamó Basadre, había llegado. El guano se encontraba muy cerca de Lima (en las islas de Chincha) y la ciudad sería la gran beneficiaria del tesoro guanero. Su clase política, hábilmente aliada a los militares triunfantes como Castilla, decretaría el monopolio estatal del fertilizante. Lima ya no tendría la competencia de ninguna otra ciudad y desde ella se trazaría el futuro del país.

Fuentes

Periódicos
El Comercio
El Peruano
La Guardia Nacional

11 Prefectura de Lima, *Documentos que prueban de hecho el asesinato cometido contra la persona del Consejero de Estado don Domingo Elías, en la noche del 12 de octubre de 1849*. Lima, 1849.

Bibliografía

Fuentes impresas

Echenique 1855, 1952.
Radiguet 1971.
Witt 1992.

Fuentes secundarias

Aljovín 2000.
Baltes 1968a, 1968b.
Basadre 1968-69.
Dávalos y Lissón 1919-26, 1936.
Gootenberg 1988, 1989.

Leguía 1989.
Orrego 1990.
Peralta 1999.
Revoredo 1939.
Riva-Agüero 1995.
San Cristóbal 1938.
Tauro 1987.
Trazegnies 1992.
Vargas Ugarte 1971.
Walker 1999.
Zamalloa 1964a, 1964b, 1964c.

Monjas descarriadas y padres de la ciudad: conventos, género y “libertad” en el Cuzco a comienzos del siglo XIX

1. Introducción

Para la década de 1820, el Cuzco vivía un severo trauma. Había sido el último bastión del colonialismo español en América del Sur, donde el último virrey había resistido hasta 1823-24, después de que la independencia quedase más o menos asegurada en la costa peruana. Pero la independencia le llegó de todos modos y el mismo Simón Bolívar pasó por allí en 1825, inaugurando una nueva era con sus característicos términos grandilocuentes. Por ese entonces, el poder y la autoridad locales experimentaban un serio proceso de revisión. Las viejas instituciones coloniales venían siendo atacadas; nuevos símbolos, lealtades y puntos de referencia iban forjándose. Podemos ver a los intelectuales locales luchando por conseguir y alcanzar un lugar y un sentido de dignidad en todo esto; por ejemplo, las ideas de un hombre llamado “Rusó” se debatían arduamente en las páginas del diario local *El Sol del Cuzco*, y un editor ventrílocuo hacía que el Inca Manco Cápac alabara, desde ultratumba, al libertador Bolívar (*El Sol del Cuzco*, No. 29, 16 de julio de 1825).

En estos tiempos inquietos, cuando luchaban por establecer instituciones y probar nuevas ideas republicanas, los cuzqueños se enfadaron vivamente con el comportamiento cruel, despótico y apenas humano de... las monjas. Tomemos, por ejemplo, uno de los primeros actos de la recién inaugurada municipalidad. El 10 de marzo de 1826 Eustaquio de Rebollar, su síndico, presentó a los padres de la ciudad la siguiente y enérgica queja:

“Ha llegado a mi noticia que las Monjas de Santa Clara, y las de Santa Catalina, tienen en sus Monasterios criadas de Casas particulares con pretexto de correccion, y otras de menor edad compradas de los que las roban y las benden a dichas Señoras para de unas y otras aprovecharles su trabajo sin pagarles su hornal, suponiendo de que las primeras son penadas, y las segundas esclavas... Las criadas mandadas con pretexto de correccion... son condenadas a ser victimas del furor de dichas Monjas, e inauditos los tormentos que estas sufren sin ser delincuentes ni haber precedido un

juicio por donde deban ser sentenciadas a semejante infierno. Las segundas son criaturas a quienes las engañan y seducen por medio de infames agentes que tienen en los monasterios, y estos las contratan con las Monjas como si fuesen bendibles, por diferentes precios. Estos mismos criminales por alguna desabencencia que tienen con las Monjas o no se ajustaron de precios buscan a los forasteros, en particular a los que vienen de Arequipa y verifican benderlas. La humanidad se reciente de ver que estos crímenes tan horriblos sean tolerados, la misma naturaleza gime de ver padecer sus hijos sin mas delito que haber nacido, y esta deprabada conducta, tanto mas criminal, cuanto es opuesto a un gobierno libre como el nuestro que el Omnipotente nos tiene concedido" (Archivo Arzobispal del Cuzco, Doc. C-XXXIV, 1, 1 [1826]).

A esto le siguió una investigación, pero no se descubrió nada semejante. Sin embargo, habría más acusaciones de monjas que retenían mujeres contra su voluntad, y se trazarían condenatorias comparaciones entre los conventos y los obrajes, aquellos odiados talleres textiles en donde el trabajo forzado había sido un lugar común en la colonia.

¿Por qué motivo alborotarse tanto con los conventos, en medio de todas las conmociones suscitadas por la independencia? ¿Por qué los conventos y las monjas? Esta es una pregunta que comencé a examinar como parte de un trabajo mayor en curso, sobre el género y la independencia en el Perú de comienzos del siglo XIX. Quiero usar la denuncia de Rebollar como un ejemplo particularmente expresivo de lo que me parece venía sucediendo en la "alta política" de este turbulento periodo de transición: el uso del convento, una institución socialmente prominente y de género, como un medio con el cual trabajar las cuestiones políticamente cargadas del día, referidas a la definición apropiada y los límites de la libertad individual.¹ Sugiero que las comunidades de monjas enclaustradas fueron un lugar de convergencia de aquello que los emergentes republicanos del momento temían y aborrecían, con lo cual la negación de los conventos servía como un medio perfecto para consolidar nuevas nociones de lo espiritual y lo económico para una nueva era republicana. Como veremos, varias monjas contribuyeron al debate, circulando sus propias denuncias de los claustros, solicitando la "libertad" e incluso huyendo de su convento a las calles. Usando principalmente el caso del Cuzco, exploraré el contexto material y retórico de lo que parece ser un cambio significativo en las creencias, así como en los arreglos institucionales. Espero que el presente trabajo estimule más estudios de las relaciones de género y la política de la "libertad" ilustrada en el temprano Perú republicano.

2. La economía espiritual

El punto de partida indispensable lo constituyen ciertos antecedentes coloniales que configuraron lo que llamaré la economía espiritual del Cuzco. Me refiero a un duradero orden colonial, en el cual las prácticas que ahora separamos como "es-

1 Scott (1988: 28-50) inspiró mi análisis. En su nuevo estudio de la Arequipa republicana, Chambers (1999) muestra que la construcción del ciudadano "honorable" se hizo, en muchos casos, a costa de las mujeres. Se requieren muchas más investigaciones para mostrar qué efectos tuvo el advenimiento de la "libertad" republicana sobre el status de hombres y mujeres.

pirituales” y “económicas” se fusionaron inextricablemente, y a través del cual los conventos coloniales en particular llegaron a gozar de enormes recursos y poder, pasando a ser la matriz institucional de la respetabilidad local (en muchas de las ciudades latinoamericanas, si no en todas).² Los cuzqueños fundaron e invirtieron fuertemente en ellos, casi desde el momento mismo en que los españoles conquistaron y colonizaron el Cuzco: Santa Clara (fundado a finales de la década de 1550), Santa Catalina (1605) y Santa Teresa (1673). Hicieron esto acercándose a los locutorios de las monjas. Se les sigue usando actualmente, pues los tres conventos de la ciudad han tenido una existencia continua desde su fundación colonial. Como sabe cualquiera que haya estado en un locutorio, este lugar resalta dramáticamente la escisión entre los claustros y el mundo con sus gruesas rejas de hierro que separan a las monjas de sus visitantes. Hoy son lugares tranquilos, pero utilizando diversas fuentes de archivo, los presento en mi reciente estudio como lugares de intensa actividad, en donde se hacían tratos que eran vitales para la producción y la reproducción del Cuzco colonial (Burns 1999).

¿Exactamente qué cosa se discutía dentro de los locutorios coloniales? Allí se trataban diversas transacciones: muchos enviaban a sus hijas a que fueran criadas y educadas en los claustros; y con las hijas, hermanas y primas que profesaban iba una dote (puesto que estas mujeres estaban contrayendo matrimonio, convirtiéndose en esposas espirituales de Cristo). Las mujeres muchas veces ingresaban al convento acompañadas por sirvientas y esclavas (Burns 1999: 112-16; Suárez 1993b: 165-66; Zegarra López 1985). Los cuzqueños también metían dentro de los claustros a las que infringían las fronteras de la feminidad respetable, como las mujeres acusadas de adulterio. Al mismo tiempo servían como refugio para aquellas cuyas relaciones se habían deteriorado, como en el caso de las que buscaban amparo (y que podían llevar a sus hijos consigo; Burns 1992, 1999: 117-18). Las monjas a su vez invertían fuertemente en los pobladores locales, pasando largas horas rezando por sus almas y otorgándoles crédito con los fondos de las dotes conventuales (Burns 1991, 1999: 132-54; Gibbs 1989; Hamnett 1973; Suárez 1993b). Sus reglas requerían que invirtieran las dotes en lugar de gastarlas, y eso fue lo que hicieron.³ Las ordenes masculinas y el clero secular del Cuzco también extendían crédito, pero para finales del siglo XVII eran los conventos de monjas los que dominaban el crédito institucional. Santa Clara, por ejemplo, dependía de sus réditos para obtener hasta las tres cuartas partes de su renta anual (Burns 1999: 137-38).

No cualquiera podía establecer este tipo de relación con las monjas. Para conseguir un contrato de crédito era necesaria una garantía de algún tipo aceptable, y

- 2 Existe una bibliografía cada vez más grande sobre los conventos latinoamericanos, incluyendo análisis históricos de su papel financiero, para lo cual los estudios pioneros de Asunción Lavrin, sobre los conventos mexicanos, fueron un modelo importante (Lavrin 1966, 1973b). Para el Perú véase Burns (1991, 1999); Gibbs (1989); Hamnett (1973); Suárez (1993b).
- 3 Para dar una idea de la velocidad: los préstamos de Santa Clara a lo largo de un periodo de ocho meses en 1696-97, ascendieron a más de 21,000 pesos, el equivalente de alrededor de seis dotes completas (3,312 pesos, 4 reales cada una de ellas). Y a lo largo de cuatro años del siglo XVII, las clarisas prestaron casi 30,000 pesos a una familia, los hermanos Dueñas Castillejo, que estaban armando una gran hacienda justo al sur del Cuzco.

eso significaba bienes raíces: una casa, una hacienda, una estancia. Lo que esto implicaba en el contexto colonial del Cuzco (al igual que en Europa y en otros lugares) era que las monjas trataban principalmente con una elite local, a la cual reforzaban. Para esta elite la deuda posibilitaba relaciones, vínculos que las personas deseaban conservar. No era tanto un lastre como una forma de invertir en la salud material y espiritual de uno mismo (y de los miembros de su familia). Es más, los conventos eran vistos como un reflejo de la salud espiritual y la "autoridad" de su región.

Sin embargo, en una economía tan pobre en efectivo como la de los Andes coloniales, la práctica acumulada de estos créditos tuvo como resultado una región repleta de propiedades cada vez más cargadas de deudas. Para el tardío siglo XVIII, los bienes raíces de la región habían alcanzado un notable endeudamiento. Los cuzqueños habían llegado al límite del monto que podían tomar a censo con el valor de sus propiedades, y luchaban fuertemente por pagar —cada vez con menor éxito— los réditos que debían a sus acreedores. Para 1800 la economía espiritual se había esclerotizado, no debido a algo inherente a sus mecanismos crediticios, sino por la forma en que esta fuerte dependencia de los mismos se había desarrollado a lo largo del tiempo en el contexto específico de los Andes coloniales, en particular en el Cuzco, donde la rebelión de Túpac Amaru de 1780 había destruido muchas propiedades productivas y enturbiado la economía local. Los deudores se encontraban en mal estado y corrían el riesgo de perder sus propiedades con juicios hipotecarios, y las monjas perdían su renta anual. En este momento los conventos sí obtuvieron la posesión de buena parte de las propiedades locales, pero no podían hacer mucho con ellas puesto que no había demasiadas personas en condición de asumir los pagos anuales sobre estas propiedades (varias de las cuales se deterioraron con el paso del tiempo). A medida que el patrimonio de las comunidades conventuales se deterioraba, las monjas dependieron cada vez más de lo que sus sirvientas podían hacer por ellas: los trabajos eventuales que conseguían afuera del convento, las conservas que podían vender en el vecindario y así por el estilo. La forma en que las monjas administraban sus monasterios comenzó a verse como algo que había ido más allá de lo permisible y parecía más mundana que nunca (Burns 1999: 157-85).

Entonces, para fines del siglo XVIII, en el Cuzco, la vieja economía espiritual se había estancado. Esto dejó a los conventos, y las articulaciones que habían asegurado entre la producción y la reproducción local, bastante vulnerables a las nuevas críticas ilustradas que iban ingresando en la región. Todo esto configura el escenario dentro del cual comprender la denuncia de Rebollar. Considero sus escandalizadas acusaciones, no como señales de crímenes, sino de unos portentosos desplazamientos, discursivos y materiales, que venían dándose en los Andes. A continuación quiero examinar las ansiedades más notables de Rebollar, a modo de respuesta a las interrogantes que he planteado sobre cómo fue que los conventos pasaron a ser un elemento central en el proyecto cuzqueño de repensar y reconfigurar la economía espiritual.

3. Género, autoridad cultural y formas de inversión

En primer lugar debemos tener algunas cosas en claro: las monjas sí tenían a muchas niñas en sus claustros y a menudo aprovechaban su trabajo; sí acogían sirvientas que huían de sus amos (y a veces terminaban enredadas en estas disputas); y sí operaban a través de apoderados y agentes. Para 1800 habían hecho estas cosas por siglos, de modo que los elementos de aquello que Rebollar veía como una conspiración criminal apenas si eran algo “nuevo”. Los conventos cuzqueños hacía tiempo que eran tanto lugares de refugio y colegios de niñas, como prisiones para las adúlteras femeninas y otras infractoras de las normas de la feminidad. De este modo, siempre habían producido mucho más que monjas. También acogían a muchas mujeres y muchachas seculares y servían como lugares en donde producir y hacer cumplir la conformidad de género y la respetabilidad municipal (Burns 1999). Rebollar evidentemente veía que la función carcelaria estaba comenzando a predominar y estaba furioso con las monjas por desequilibrar sus instituciones y convertirlas en un lugar en donde se infringía la libertad de las personas. Me parece que su acusación algo exagerada del tráfico en mujeres tiene más sentido si la vemos como una expresión de ansiedad por la decadencia del Cuzco, y de personas fuera de lugar y fuera de control.⁴

Rebollar mostró considerable ansiedad con respecto a la autoridad cultural, y aquí el análisis de género resulta particularmente útil. Como si estuviera plagiando la extraordinaria obra *La religieuse*, de Diderot (1767), Rebollar presenta los conventos como centros de autoridad cerrados, peligrosos y febriles cuya administración estaba seriamente perturbada, produciéndose así consecuencias horribles y contra natura. Nótese que los presenta como algo opuesto a, contrario y que usurpaba el lugar de las “casas particulares”. Para él, la autoridad legítima debía descansar en los sabios patriarcas masculinos (incluyéndose a sí mismo, claro está, como el desfacedor de entuertos oficial del nuevo gobierno municipal), no en las abadesas. Téngase en cuenta que Rebollar dramatizó la situación mostrando a las víctimas de las monjas como personas especialmente vulnerables —niñas, jóvenes y sirvientas—, como si estuviera probando un caso límite de las fronteras de la libertad ilustrada: ni siquiera ellas debían soportar el ser retenidas contra su voluntad. Si la finalidad de su dramática denuncia era liberar personas de las garras de las monjas, sostengo que también buscaba consolidar el papel protector de los nuevos padres de la ciudad como él, y del recién creado gobierno republicano de la ciudad. Para efectuar esta consolidación, hizo un intento deliberado de transferir la autoridad espiritual de los conventos al nuevo municipio. Recordemos la sonora

4 Las acusaciones hechas por Rebollar tienen todo el aire de ser un mito urbano, en este caso acerca de la decadencia del Cuzco y el ascenso de Arequipa en el circuito sur-andino del poder y las ganancias. Ellas reproducen la estructura profunda de las viejas historias del *pishtaco*, sobre las partes vitales y los fluidos corporales arrebatados por extraños y luego llevados a lugares distantes para su venta. Lo que Rebollar describía realmente estaba sucediendo en ese entonces en los Andes del sur con la lana, la que le era arrebatada a los productores campesinos con mucha coerción y luego comercializada a través de Arequipa a las grandes fauces laneras de la industria textil inglesa (Burga y Reátegui 1981; Flores Galindo 1977; Jacobsen 1993). Pero Rebollar sostuvo que eso le sucedía a las cuzqueñas, sobre todo a las más jóvenes y vulnerables.

frase al final de su denuncia referida a la posición del “Omnipotente”: “esta depravada conducta [de las monjas], tanto mas criminal, cuanto es opuesto a un gobierno libre como el nuestro que el Omnipotente nos tiene concedido”. Aquí dramáticamente realinea a las monjas con las fuerzas de la depravación y el mal —presentando a sus conventos como “infiernos”—, exaltando al mismo tiempo al gobierno libre como favorecido por Dios. ¡Casi podemos ver a Rebollar intentando arrancarle su halo al convento y pasarlo a su exaltado municipio! Recientemente encontré en los archivos limeños más documentos de este tipo para la temprana república. Pareciera que todo, desde los gobiernos municipales a la deuda nacional, debía describirse como algo “sagrado”, deliberadamente investido, por lo tanto, de resonancias espirituales. Se podía presentar cargos contra alguien como don Manuel José Choquehuanca, de Puno, quien a mediados de la década de 1820 fue enjuiciado por las “palabras subversivas vertidas contra el sistema sagrado de la Libertad” (Lima, Biblioteca Nacional, Sala de Investigaciones, 1825, D772). En suma, se estaba haciendo un esfuerzo significativo para transferir la autoridad espiritual a la república.

Al mismo tiempo, Simón Bolívar y otros erigían nuevas instituciones republicanas en el Cuzco y en otros lugares, como el Colegio de Educandas de esta ciudad, una de las primeras escuelas para mujeres de la nueva república, y el Colegio de Ciencias para varones. Para mantener estos colegios se expropiaron haciendas a los conventos y monasterios locales, incluyendo a Santa Clara (*El Sol del Cuzco*, no. 30, 23 julio de 1825). Lo que parece claro es que Rebollar y otros estaban derribando conventos, figurativa y casi literalmente, al mismo tiempo que construían el tipo de instituciones que hoy vemos como seculares, invistiéndolas con un significado sagrado. Esto nos ofrece una perspectiva nueva desde la cual pensar la secularización: como una re-sacralización, como si Dios cambiara de bando. (Aún no he visto ataques a los monasterios y los religiosos masculinos del Cuzco en este sentido, pero se requieren más investigaciones para ver cómo este proceso de demolición se asociaba con asuntos de género.)

A continuación quisiera examinar el contexto material de la sospecha de Rebollar de que las monjas se “aprovechaban” injustamente del trabajo de las personas utilizando intermediarios malignos para seducirlas y establecer contratos injuriosos. Que yo sepa, ningún tipo de tráfico criminal en mujeres era remotamente plausible. Pero mucha gente estaba molesta con los conventos por los contratos —no sólo en el Cuzco, sino en todo el Perú— y la denuncia de Rebollar refleja, con su extraño desplazamiento, la aguda insatisfacción que muchos propietarios sentían.

Para 1800 las propiedades en el Cuzco, al igual que en otras partes de la América hispana, estaban cargadas de deudas con la Iglesia, y con las monjas en particular (Lavrin 1965, 1973b; Burns 1999). Las familias se habían endeudado repetidas veces a lo largo de los siglos y ya no podían pagar la carga los réditos de los censos impuestos sobre sus propiedades. Para comienzos del siglo XIX, la situación había llegado a ser crítica en muchos lugares. Una de las primeras medidas decretadas por el nuevo gobierno republicano del Perú (en abril de 1825) fue una reducción del monto a pagar por las deudas incurridas a través de los censos: de la tasa colonial estándar de cinco por ciento a dos por ciento, en el caso de las propiedades ru-

rales, y de tres por ciento en el caso de predios urbanos. No es ninguna coincidencia que alrededor de este momento, la población local haya expresado el argumento de que las deudas de sus propiedades se debían a la errónea piedad de sus antepasados, lamentando que a cambio no se hubiese conseguido ningún beneficio material. (En realidad, los censos conventuales parecen haber otorgado créditos a una tasa que para ese entonces era baja).⁵

Pensar las largas relaciones entre las familias y los conventos como “meramente” espirituales y económicamente improductivas, realmente era re-escribir la historia para librarse del pasado. Para las monjas estos tratos ciertamente eran productivos, como lo he podido ver una y otra vez en los archivos notariales. Los principales de sus censos se usaron para restaurar y expandir las casas, hacer mejoras de capital en haciendas, ingenios y chorrillos, y así sucesivamente. Lo que obviamente había cambiado para 1800 —momento en el cual pareciera que poco capital fresco estaba saliendo de los conventos, y que los juicios por hipotecas eran la principal actividad de ese entonces— era la disposición de las personas para descontar los beneficios espirituales llegados a sus familias gracias a estas estrechas relaciones con los monasterios, y para ver los censos simplemente como una carga económica. Entonces, a medida que perseguían la “libertad” ilustrada, estaban abandonando vínculos familiares antiguos y profundamente significativos, y viendo a los conventos (y más en general a la Iglesia) como un lastre para su libertad individual para prosperar, o por lo menos mantenerse, en una economía en problemas. Lo que estoy sugiriendo —lo que podemos ver desde la perspectiva del convento, concentrándonos en los censos— es una nueva apreciación de la promesa y el significado de la libertad ilustrada: la “libertad” entendida como la liberación de deudas.

4. Monjas cimarronas

Hasta aquí, las monjas del Cuzco simplemente figuran como las víctimas impotentes de tiempos cambiantes, lo cual a duras penas era el caso, a juzgar por la rala defensa hecha por los conventos. No voy a examinar detenidamente la lucha librada por las abadesas y prioras del Cuzco con sus detractores para retener su patrimonio y su posición de autoridad cultural, pero debemos tener en cuenta que ella fue larga, decidida y estuvo llena de ingeniosos ardides (Burns 1999: 189-98). En lugar de eso quisiera pasar ahora a los actos y peticiones de las mujeres profesas que a comienzos del siglo XIX buscaron ser liberadas de sus conventos, y en algunos casos de sus votos. Sucede que ellas parecerían constituir un fenómeno marcadamente de género, el de la “monja cimarrona”, que comenzó a plasmarse en ese entonces a medida que las adversidades para con las viejas formas de administrar la economía espiritual del Cuzco se acumulaban fuera de los muros conventuales. Los varones profesos habían estado solicitando su “libertad” durante siglos: para cuidar de una madre envejecida, porque su voluntad había sido forzada, etc. Pero

5 Tapia Franco (1991) halló unas raras evidencias de juicios por usura contra particulares. Un hombre sostuvo que una mujer había contratado con él prestarle 4,400 pesos, pero tan sólo le había dado 4,000, por lo cual la denunció por cobrar interés (diez por ciento).

los archivos contienen pocas evidencias de que las mujeres hayan formulado estas peticiones hasta el siglo XIX (por lo menos en el Cuzco). En la década de 1820, primero el agónico gobierno virreinal y luego el del Perú recién independiente, comenzaron a emitir decretos permitiendo que los miembros de las órdenes regulares solicitaran dejar sus instituciones monásticas, siempre y cuando pudiesen aducir "graves motivos de conciencia". Por ese entonces, una serie de monjas comenzó a usar diversos medios para ganar su "libertad".

El caso mejor conocido es el de Dominga Gutiérrez, una monja carmelita de Arequipa que escapó de su claustro en la década de 1830 fingiendo su propia muerte. Esto involucró hacer que sus sirvientas robaran el cadáver de una mujer de un hospital local y que lo metieran a escondidas en su celda en medio de la noche, quemándolo parcialmente para desfigurar el rostro. El plan funcionó durante unos cuantos días; sin embargo, una vez que se esparció la voz de que Gutiérrez estaba viva y afuera de su convento se comenzó a gestar un escándalo público, el cual se extendió en las cortes por años y dio lugar a las versiones populares de la "monja Gutiérrez" que aún hoy circulan.⁶ Esta fuga sensacional merece ser contextualizada en términos del papel de las mujeres en la época de la independencia, y una buena forma de comenzar es ver que este caso singular en realidad parece formar parte de un patrón.

En Lima como en el Cuzco, hay huellas en los archivos de monjas que buscaron formas menos dramáticas con que liberarse de su vida conventual, como Sor Petronila del Sacramento, cuyo padre, el Dr. Juan José de Aguirre, había sido "Proto Medico de este Reyno". Su familia le ayudó en 1806 a hacer una traslación no autorizada a otro convento, convencida de que ella sufría de "melancolía religiosa" (Lima, Archivo Arzobispal, Monasterio de Nazarenas, Legajo 2, Doc. II: 6 [1810]; Doc. II: 7 [1811]). Para décadas posteriores he logrado ubicar una serie de casos, hasta ahora principalmente en el Cuzco. Varios de ellos son breves relaciones que no dicen mucho de los motivos de las mujeres. Sin embargo, un par son relativamente detallados. En uno de ellos la protagonista, Isabel Vivancos, una monja clarisa del Cuzco, es explícitamente presentada como una víctima en sus peticiones de 1832. Su abogado, un tal J.M. Fernández, no se ahorró ningún recurso para retratarla como la "víctima de la fuerza de sus Padres". Él subraya el "poco, o ningún conocimiento que tenía [Vivancos] para poder hacer uso de su libertad".⁷ En cambio Rosa Vergara, una monja dominica de Santa Catalina, aparece como cualquier cosa menos una víctima pusilánime. Su caso es presentado en primera persona: ella reclama la posición de "yo" para argumentarlo. Vergara cuenta una historia marcadamente paralela a la de Susana, la ficticia protagonista de Diderot, sobre su nacimiento ilegítimo y las monjas que la forzaron a renunciar a su "libertad", obli-

6 Los liberales la alababan en los periódicos locales. Las motivaciones de Gutiérrez distan de estar claras, pero su caso rápidamente devino en una causa política. La documentación referente al caso se encuentra en Lima, Archivo Arzobispal, Apelaciones de Arequipa, Legajo 31.

7 Resulta interesante que Vivancos intervino para impedir que su caso siguiera avanzando, y éste parece haber comprendido una dosis bastante generosa de ventriloquía de parte de su abogado Fernández. Ella terminó reconciliándose con sus hermanas, para así formar parte de la comunidad en Pascua.

gándola a profesar en contra de su voluntad a temprana edad (Cuzco, Archivo Arzobispal, paquete No. 45 [319-320], años 1692-1922, exp. 5 [1827]). En suma, me parece que a comienzos del siglo XIX, las mujeres estaban participando en un portentoso debate que marcó su época, referente al ámbito apropiado de la “libertad” individual. Son intervenciones mediadas (por abogados o escribanos, por ejemplo), lo cual resulta bastante evidente en el caso de Vivancos, de forma que en modo alguno se trata simplemente de la voluntad de las mujeres o de sus “voces”. Con todo, quiero argumentar que ellas tampoco eran simples fichas en las contiendas que se libraban alrededor suyo, sino participantes activas en un debate político sumamente agitado.

5. Conclusiones

La hipótesis que quiero plantear es que los conventos eran sumamente útiles para pensar la independencia, porque brindaban tantos ángulos relevantes desde los cuales contemplar la cuestión de hasta dónde debía llegar la libertad. Los claustros realmente se encontraban en una encrucijada de preocupaciones contemporáneas sobre el ámbito apropiado de la “libertad”, y sobre quién habría de tener la autoridad para decidir asuntos tan portentosos. Podemos encontrar ecos de estas preguntas en Francia, los Estados Unidos y otros lugares.⁸ Entre las muchas interrogantes debatidas, tanto aquí como allá, tenemos las siguientes:

1. Con respecto a la conformación de los “ciudadanos” y la fijación de los límites de las comunidades: ¿caso la libertad individual debía primar siempre sobre el bien común?

2. Sobre el género de la libertad: ¿las mujeres tendrían los mismos derechos que los hombres? ¿También las niñas y sirvientas?

Pero en el Cuzco se pueden explorar, además, las resonancias post-coloniales de la Ilustración. A medida que se sigan investigando estas cuestiones, habrá de tenerse en cuenta lo siguiente:

3. El tema de la libertad ilustrada como una posición interesada (y aquí valdría la pena estudiar más a fondo los intentos de los propietarios de librarse de sus deudas);

4. El reposicionamiento y rediseño de lo “sagrado” que parece haber sido una característica del programa de los liberales peruanos de comienzos del XIX: es decir, la forma en que Dios parecía estar cambiando de bando.

Para mí, el aspecto más intrigante de este complicado panorama lo constituyen los reclamos que las monjas hacían en primera persona de la “libertad”, y sus es-

8 Choudhury (2000) usa el escándalo ocurrido en la década de 1760 en torno a las monjas benedictinas de Saint-Pierre de Beaumont, cerca de Clermont-Ferrand, en Francia, para examinar las críticas francesas contemporáneas del poder. En varios casos del siglo XVIII, las monjas fueron acusadas de ser mundanas, de despotismo y de diversos cargos de “seducción”. Ella sostiene que los abogados involucrados en el caso “no se limitaron a presentar a sus clientes [las monjas] como víctimas pasivas, sino que en realidad las reconocieron como actores legítimos en un escenario bastante más público que los claustros” (58). Sugiero aquí que los escándalos conventuales en el Perú del XIX podrían muy bien resultar igual de reveladores, en lo que respecta a los debates políticos más amplios referentes a las definiciones de la ciudadanía y la libertad.

fuerzos por escaparse de sus claustros (o defenderlos). Juntos, estos actos y peticiones constituyen una intervención decidida en la política altamente cargada de su tiempo. Los conventos, a duras penas algo que podríamos considerar parte de la "esfera pública", constituyeron, sin embargo, un espacio desde el cual las monjas de clausura podían intervenir en los debates que marcaban su época.

(Traducción de Javier Flores Espinoza).

Fuentes

Archivo Arzobispal del Cuzco

Doc. C-XXXIV, 1, 1, 1826

Paquete No. 45 [319-320], años 1692-1922, exp. 5, 1827

Archivo Arzobispal de Lima

Monasterio de Nazarenas, Legajo 2, Doc. II: 6, 1810; Doc. II: 7, 1811

Apelaciones de Arequipa, Legajo 31.

Biblioteca Nacional de Lima

Sala de Investigaciones, 1825, D772

Periódicos

El Sol del Cuzco, No. 29, 16 de julio de 1825

El Sol del Cuzco, No. 30, 23 de julio de 1825

Bibliografía

Fuentes secundarias

Burga y Reátegui 1981.

Burns 1991, 1992, 1999.

Chambers 1999.

Choudhury 2000.

Flores Galindo 1977.

Gibbs 1989.

Hamnett 1973.

Jacobsen 1993.

Lavrin 1965, 1966, 1973a, 1973b.

Scott 1988.

Suárez 1993b.

Tapia Franco 1991.

Zegarra López 1985.

Entre el bienestar burgués y el espanto: auto-reflexiones de una elite regional peruana a fines del siglo XIX¹

Introducción

El 4 de enero de 1896, Pablo Seminario y Echeandía escribió una carta, en Lima, a su hermana Mariana Seminario de Schaefer, en Piura. “Por tu cartita de 28 del pasado veo con sentimiento que habías continuado sufriendo de cólicos. Quiera el cielo que con el aciago 95 hayan terminado tus dolencias y que con el 96 venga para tí y los tuyos una nueva era de salud y prosperidad”.² De algún modo, las dolencias físicas de su querida hermana aparecen conectadas a los horrores políticos que 1895 trajo a la familia Seminario y Echeandía. Habían sido partidarios del régimen de Andrés Avelino Cáceres y su caída, tras la larga y sangrienta campaña revolucionaria de la “coalición” liderada por Nicolás de Piérola, significó la pérdida de poder y el peligro para sus bienes, y aún sus vidas. Para Pablo Seminario y Echeandía, la seguridad y el bienestar familiar estaban íntimamente ligados al estado de la política peruana.

Las 216 cartas que este acomodado señor piurano escribiera a su hermana Mariana, entre 1881 y 1902, nos dan una mirada íntima a un hombre de una elite provinciana, durante las decisivas décadas de la transición de un Perú abatido por la catástrofe de la Guerra del Pacífico, a la pacificación oligárquica; una mirada a sus esperanzas, temores, sentimientos, valores y preocupaciones cotidianas. Las cartas de Pablo Seminario representan una fuente de una riqueza nada común por la claridad y franqueza de sus comentarios, la amplitud de los temas de que se ocupa —desde enfermedades y riñas familiares, hasta la política nacional y sucesos internacionales extraordinarios—, y el equilibrio y conexión entre los asuntos de las

1 Agradezco encarecidamente la generosidad de la Srta. Isabel Ramos Seminario por alcanzarme una copia de las cartas de su bisabuelo, así como otros materiales documentales, y por permitirme usar estas ricas fuentes para mis investigaciones y publicaciones.

2 Pablo Seminario y Echeandía [en adelante PSE] a Mariana Seminario de Schaefer [en adelante MSS], Lima, 4 de enero de 1896; archivo particular de la Srta. Isabel Ramos Seminario, Piura.

esferas privada y pública. En este artículo me propongo presentar algunos de los aspectos más importantes de estas cartas: de un lado saltan a la vista la amplitud y regularidad de la red comunicativa en la que nuestro corresponsal confiaba, la importancia primordial que prestó a la educación, y el sentido de orden y comodidad de la vida burguesa moderna; del otro, las cartas nos revelan su permanente preocupación por las enfermedades, tanto como por la violencia y el caos introducido por la política. De este modo, lo que Pablo Seminario juzgó importante compartir con su hermana, y la manera como lo compartía con ella, nos presenta a un hombre cuyos sentimientos fluían entre el bienestar y el espanto burgués; entre la confianza en la ciencia y la tecnología modernas, conjuntamente con los valores morales apropiados, y los temores surgidos debido a un mundo altamente inestable, en el cual sólo los lazos familiares más estrechos podían asegurar el bienestar personal. Debemos por ello preguntarnos qué importancia pudo haber tenido esta aparente ambivalencia de sentimientos, para las actitudes y prácticas de grupos más amplios de la elite provincial peruana, después de la guerra del Pacífico.

Antes de entrar en el análisis de las cartas, es necesaria una breve explicación sobre el contexto político y socioeconómico de Piura a fines del siglo XIX, la familia de nuestro autor y las problemas de la fuente misma. Aunque similares a las transformaciones mejor estudiadas en los demás departamentos de la costa norte peruana, las que Piura experimentó durante el último tercio de ese siglo tenían muchos aspectos específicos en lo que respecta a empresas agrarias, circuitos comerciales, sistemas laborales, organización espacial y social, relaciones e identidades étnicas y cultura política. Por falta de espacio, aquí solamente podemos mencionar algunas de estas peculiaridades piuranas.³ El auge de su economía de exportación a partir de la década de 1860 se basó en diversos complejos productivos y soportó estructuras laborales, sociales y de espacios más diversos que en Lambayeque y La Libertad. Hasta comienzos de la década de 1890, la expansión algodonera se produjo en las haciendas modernizantes del valle del Chira y las más tradicionales del Alto Piura, las cuales seguían con su producción mixta de productos ganaderos, azucareros y de panllevar para los mercados regionales, al lado de sus rozas de algodón. Pero la fibra también se produjo en las comunidades indígenas del bajo Piura, especialmente en Catacaos, la región ecológicamente más adecuada para el algodón. Fue sólo después del enorme fenómeno del "Niño" de 1891, y la consiguiente destrucción de las obras prehispánicas y comunitarias de riego, que los hacendados se infiltraron en las tierras del bajo Piura a mayor escala. A su vez, los campesinos y los pobres de los pueblos y ciudades tenían otras opciones para asegurar su supervivencia: una fuerte demanda de productos artesanales, especialmente de los sombreros de "Panamá", tanto como el trabajo asalariado en la explotación del petróleo, en la construcción urbana y en el arrieraje, que siguió siendo importante para el intercambio entre sierra y costa, entre Piura y Loja (Ecuador), y con Lambaye-

3 Aún no contamos con un estudio profundo sobre el crecimiento del complejo algodonero de Piura entre 1860 y 1930, y la elite regional. Para aspectos de la sociedad, economía y política regional en esta época, véase Aldana Rivera y Diez Hurtado (1994: 95-110); Diez Hurtado (1998: caps. 4-8); Jaramillo (1995); Riviale (1994); para memorias importantes de esa época en Piura, véase López Albújar (1924).

que. Mientras que las comunidades indígenas costeñas tenían que defenderse de una creciente ofensiva terrateniente, en la sierra piurana se formaron nuevas comunidades campesinas en un complicado proceso de reorganización espacial, político y de identidades. Pero estas nuevas "comunidades indígenas" nunca lograron tener la misma cohesión corporativa que las del sur andino.

Es más, las identidades tuvieron que ver más con redes de familia y la ocupación del espacio, que con la etnicidad. Aunque Piura compartió con las demás regiones peruanas la existencia de una elite criollo-europea y nociones de verticalidad en su orden étnico-racial, es probable que ese orden haya sido más fluido que en muchas otras regiones del país. Esa fue una de las razones por las cuales la gran crisis debida al colapso de la economía guanera en 1876, profundizada con la catástrofe de la Guerra del Pacífico, produjo en Piura largos años de movimientos sociales y políticos especialmente "anarchizados".⁴ Con este trasfondo étnico muy especial, la diseminación de montoneras y del bandolerismo entre finales de los años sesenta y 1895, expresó al mismo tiempo una lucha por el poder entre clanes familiares, sus clientelas y partidos políticos, tanto como la debilidad del estado y las reivindicaciones sociales y étnicas. Mientras que la mayoría de las familias nativas piuranas de la elite lograron conservar sus propiedades agrarias en mayor grado que las de Lambayeque y La Libertad, en Piura el poder económico pasó más a las filas de comerciantes y exportadores de algodón y sombreros, en las cuales llegaron a predominar compañías e inmigrantes europeos (ingleses, alemanes y españoles). Pero como veremos, en muchos casos estos comerciantes inmigrantes se asociaron con familias piuranas, las que siguieron predominando en la política y la administración pública, y se apoyaron en vastas redes de clientelaje de cierta fragilidad.⁵

Los Seminario habían pertenecido a las familias notables del departamento de Piura desde fines de la época colonial, aunque parece que su importancia política, y quizás también el auge de su situación económica, solamente datan de la segunda mitad del siglo XIX (Ramos Seminario 1991). Nacido alrededor de 1840, Pablo Seminario y Echeandía heredó de su padre, Juan Seminario del Castillo —junto con sus nueve hermanos y hermanas que sobrevivieron la niñez—, la hacienda Locuto, en la margen izquierdo del río Piura, en el distrito de Tambogrande, unos cincuenta kilómetros río arriba de la ciudad de Piura. Después de estudiar derecho civil en Lima, trabajó unos años, alrededor de 1867, como profesor en el colegio secundario de San Miguel de Piura. También parece que trabajó para la empresa mercantil de la familia, Seminario y Cía., y en ciertas temporadas en la administración de los trabajos agrícolas de la hacienda paterna. Desde la década de 1870 participó en la política, pasando de las filas civilistas antes de la Guerra del Pacífico, al Partido Constitucional de Andrés Avelino Cáceres en los años ochenta. Hasta 1895 fue diputado y senador por Piura en varias sesiones del Congreso. Contrajo matrimonio relativamente tarde, con una dama piurana y pariente suya, Elisa Seminario León y Calle. Manteniendo la tradición familiar de una numerosa des-

4 Así lo expresó Patricio Lynch, el jefe de la fuerzas expedicionarias chilenas, en 1882; véase Ahumada Moreno (1884-91, 8: 410).

5 Un fenómeno ampliamente conocido en otras regiones peruanas y latinoamericanas. Para un estudio reciente y excelente, véase Chowning (1999: 306-16).

endencia, tuvieron por lo menos ocho hijos, el mayor de los cuales, Miguel, nació alrededor de 1873, y la menor, María Teresa, en 1889. Aunque luego veremos ciertos indicios de un comportamiento que indica el paso modernizador hacía el compañerismo y la consensualidad entre esposa y esposo, pareciera ser que los aspectos patriarcales de la familia se mantuvieron fuertes para Pablo y su generación de los Seminario y Echeandía.⁶ Pablo se retiró de la política en 1895, al caer Cáceres. Aunque había sido congresista por muchos años y siempre mantuvo un vivo interés por ella y los asuntos públicos, no era un “político nato”, un hombre para el cual la lucha activa por el poder fuese un aspecto vital.

Pero para uno de sus hermanos sí lo fue. Fernando Seminario y Echeandía había comenzado su carrera como militar y fue ascendido a la clase de sargento mayor durante la guerra con España, en 1865-66 (Paz-Soldán 1907: 359 [“Seminario, Fernando”]). Al comienzo de 1883, durante la ocupación chilena y en momentos en que se desarrollaba la guerra civil entre Iglesias y Cáceres, Fernando sirvió como Prefecto en su departamento natal. Cuando el 27 de enero de este año, unos 150 montoneros de los distritos interiores de Chalaco y Morropón invadieron a la ciudad de Piura —la llamada “comuna de Chalaco”—, Fernando fue responsable por su represión, lo que incluyó la ejecución de varias decenas de montoneros capturados. Entre los jinetes de los chalacos que cayeron ese día en Piura se encontraba Juan Seminario y León, primo en segundo grado de Fernando y Pablo.⁷ Con esto ya no se pudo evitar la enemistad política y personal entre las dos ramas mayores de la familia Seminario en Piura: los Seminario y Echeandía por un lado, y Augusto Seminario y Báscones, con sus sobrinos Seminario y Aramburú y Seminario y León, por el otro. Fernando, Pablo y su familia secundaron desde entonces a Cáceres, mientras que don Augusto había seguido al Partido Nacional en los años setenta, ayudó a Iglesias entre 1882 y 1885, y después, con sus sobrinos, fue el líder del partido Demócrata de Nicolás de Piérola en Piura. En los siguientes veinticinco años, Fernando tuvo una carrera política destacada a nivel nacional, que le llevó de una senaduría en el Congreso a la Comandancia General del Norte en los últimos meses de la guerra civil de 1894-95 (en reemplazo del general Justino Borgoño); a la candidatura presidencial con una agrupación independiente del Partido Constitucional en 1903 y, después de reintegrarse a sus filas, a la presidencia de ese partido. En la última década de su vida pública, Fernando repetidas veces secundó agrupaciones y políticos heterodoxos y algo progresistas como Guillermo Billinghurst, su viejo enemigo del Partido Demócrata.

Para la fortuna del clan Seminario y Echeandía, los matrimonios de algunas de las hermanas tuvieron tanta importancia como la carrera política de Fernando. En 1857 Joaquina, posiblemente la mayor de los diez hermanos, contrajo matrimonio con Miguel Seminario y Báscones, hermano de Augusto y su tío de segundo grado. Este hecho revela que la ruptura entre las dos ramas de la familia solamente pudo producirse después de la muerte de Miguel, en 1869. Joaquina casó en se-

6 Para modelos de la familia en Bahía (Brasil) y sus cambios en el tardío siglo XIX, véase Borges (1992: 46-49, esp. 252-57).

7 Para detalles sobre este controvertido episodio de la historia de Piura, véase Jacobsen y Diez Hurtado (en prensa).

gundas nupcias con Carlos Schaefer, un joven comerciante alemán que en 1873 había llegado como empleado de la casa comercial ahora denominada Seminario Hilbck y Compañía. Pero Joaquina murió en 1878, y tres años más tarde Schaefer contrajo matrimonio con otra hermana, Mariana, la corresponsal de Pablo a partir de este mismo año. En 1877 Schaefer ya había fundado su propia compañía comercial, y en las décadas siguientes también invirtió en la adquisición de haciendas en la misma región de Tambogrande. Fue adquiriendo fama de altruista en la sociedad de Piura, ya que dedicó energía y fortuna a diversas instituciones sociales, desde la Sociedad de Beneficencia y un hospital, hasta la paternalista Confederación Obrera 'Unión y Confraternidad' (Anónimo 1924). Para 1908 solamente había dos casas comerciales de importación y exportación en Piura, con un giro mayor que la de Schaefer (Ministerio de Hacienda, s. f.: fol. 1): Duncan Fox y Hilbck. La segunda también tenía lazos muy estrechos con los Seminario y Echeandía: Federico Hilbck, oriundo de la misma pequeña ciudad en Westfalia que Schaefer, estaba casado con Clara, otra de las hermanas Seminario y Echeandía. Después de su temprana muerte, en 1893, casó en segundas nupcias con María, la hija de su cuñado Fernando.⁸ El negocio de Hilbck, concentrado en la exportación de algodón, tomó dimensiones cada vez más grandes: su casa tenía sucursales en varios lugares del departamento, y había comprado haciendas algodoneras no sólo en el Alto Piura sino también en el valle del Chira, y especialmente en el Bajo Piura. Pero no todos los hermanos lograron establecerse con comodidad o fortuna. Florentino, uno de ellos, vivió modestamente durante toda su vida adulta en sus chacras de Tambogrande, sin casarse, hasta que las tropas bajo el mando de uno de sus primos pierolistas lo mataron en represalia, durante la guerra civil de 1894-95. En conjunto, el clan de los hermanos Seminario y Echeandía vivía de la agricultura, del comercio, de los ingresos provenientes de sus cargos públicos, y en menor medida de sus profesiones. Si su situación económica mejoró durante las últimas décadas del siglo XIX, se debió mayormente a la creciente actividad comercial, especialmente la de los dos cuñados de origen alemán.

Aunque riquísima, nuestra fuente nos impone un gran cuidado interpretativo. Disponemos de fragmentos manuscritos de las cartas, cuidadosamente copiados en dos cuadernos por la Señorita Isabel Ramos Seminario, bisnieta del autor, directora del Museo Grau de la ciudad de Piura y generosa impulsora de la historia regional. Los fragmentos varían entre un párrafo y cuatro páginas. Para cada carta se indican la fecha, el lugar de origen y el lugar a donde Pablo se la enviaba a su hermana. Lo que no tenemos son las frases de saludo y despido. Y, claro está, nos falta una impresión de la escritura del autor: si era expansivo, tímido, bastante ordenado, generoso con el espacio de la hoja, o si intentaba utilizarlo al máximo. Tampoco podemos estar seguros de cuánto texto falta en cada carta; podemos especular que si algo fue excluido, fueron las frases y párrafos más personales, más capaces de comprometer la memoria de la familia. Pero como demostraré luego, lo que tene-

8 Sobre la importancia de los matrimonios en las familias notables de América Latina, véase Lewin (1987) y Balmori, Voss y Wortman (1984).

mos en los fragmentos incluye bastantes detalles sobre la vida íntima de los Seminario y Echeandía.

Fuera de los problemas específicos de nuestra fuente, las cartas personales en general nos plantean ciertas preguntas como fuentes históricas. Por supuesto que son altamente subjetivas. No es fácil generalizar a partir de las opiniones, emociones o incluso la información expresada en una de ellas, más allá de las perspectivas del sujeto-autor. Lo que Pablo Seminario nos dice no debe ser tomado automáticamente como algo "típico" para su generación, su clase social, la gente de su ciudad o región, o incluso su grupo étnico o género. Aún más problemático es que la perspectiva que nos transmite un autor de cartas del quehacer público y privado, de ese punto en el tiempo y el espacio, puede variar mucho según su corresponsal y el propósito de la misiva. Todo esto no quiere decir que no podamos extraer ciertas conclusiones de su lectura, que vayan más allá de la subjetividad del autor. Pero el resultado es una visión de la época que privilegia las perspectivas y los sentidos subjetivos en la constitución de los grandes temas sociales, culturales y políticos, los cuales se conformaban justamente a través de comunicaciones como éstas. Volveremos a estos problemas interpretativos en las conclusiones.

Las redes comunicativas

Pablo Seminario y su hermana Mariana se escribieron cartas con gran regularidad durante casi dos décadas, aunque ambos se movían frecuentemente y a través de grandes espacios. Las de Pablo se remitían de Piura a Lippstadt (Alemania), de Nueva York a Piura, de Hamburgo a Angostura (la hacienda de la familia Schaefer en el Alto Piura), de Lima a Locuto (la hacienda de la familia Seminario), de Piura a Lima y de Piura a Angostura. Las cartas enviadas desde la pequeña ciudad de Lippstadt, en el corazón del imperio alemán, no demoraban más que cuatro semanas en llegar a Piura. De allí a Lima el correo demoraba seis o siete días, y en dos semanas uno ya tenía la respuesta a su carta anterior. Este tipo de comunicación dependía de los barcos a vapor, de los ferrocarriles, de las estafetas del servicio de correo en el interior del departamento de Piura, y de personas de confianza (domésticos o parientes) que llevasen las cartas a las haciendas de la familia. Pero para asegurar una correspondencia frecuente y regular, tan importante como la mera existencia de los modernos medios de comunicación era que éstos funcionasen con horarios definidos, con los cuales se podía contar con salidas y llegadas precisas para saber cuándo había que despachar las cartas. Por ejemplo, entre 1895 y 1897, cuando Pablo y su familia residían en Lima y su hermana Mariana vivía o en su casa de Piura, o —por una temporada, mayormente entre enero y julio— en la hacienda Angostura, ambos siempre sabían la fecha y hora de salida y llegada de los vapores entre Callao y Paita, y terminaban las cartas exactamente para alcanzarlos. Pablo señaló cuando el vapor no trajo la carta esperada de su hermana. El ritmo confiable también se interrumpía con el atraso del barco mismo, por ejemplo cuando era detenido en el puerto por cuarentena, como medida contra la difusión de una enfermedad epidémica.

Hoy en día, acostumbrados como estamos a una comunicación casi instantánea con cualquier parte del mundo, es difícil imaginar lo revolucionario que significó

la aceleración y la regularidad de las comunicaciones en la segunda mitad del siglo XIX, en comparación con el penosamente moroso e irregular sistema comunicativo anterior, sin cambios significativos desde la época de Pizarro hasta las tempranas décadas post-independentistas. Los barcos a vapor y los ferrocarriles (y el telégrafo, claro está) facilitaron una enorme expansión e intensificación del espacio dentro del cual uno podía sentirse conectado y bien informado por el flujo regular de información. Por cierto que este espacio no abarcaba todo el mundo, ni siquiera todo el Perú. Pablo Seminario era consciente de que este espacio de comunicación confiable estaba limitado a la red de los modernos medios de comunicación y transporte, que en el Perú abarcaba la costa y dos o tres líneas troncales a ciudades importantes de la sierra. No se sabía mucho con seguridad de lo que pasaba 150 o 200 kilómetros de Piura hacia el interior, y los acontecimientos de la sierra o selva peruana aparecen con menor frecuencia en las cartas que los asuntos de Guayaquil, las islas caribeñas o Italia.

Este espacio comunicativo más amplio e intensivo trajo consigo dos consecuencias claramente visibles en las cartas: una creciente participación en el intercambio de ideas a lo largo de toda la red, y el ajuste del contenido y estilo de las mismas a la rapidez y seguridad de la comunicación. En lo que respecta al primer punto, Pablo estaba lleno de conocimientos y conceptos modernos sobre la educación, la salud, el clima y otros asuntos. La comunicación más intensa y amplia hizo que no se sintiese radicalmente alejado de lo que sucedía en Estados Unidos o Europa. Los logros tecnológicos y científicos y las nuevas corrientes de ideas formaban parte de su horizonte; los acogió y asimiló a su esquema del mundo, y en la correspondencia diseminó a su vez su interpretación de tales conocimientos, ideas y valores. Por otro lado, la rapidez en las comunicaciones influyó en el tipo de información que valía la pena incluir en las cartas, y también en la forma en que se las redactaba, un cambio comunicativo del cual somos muy conscientes hoy en día por el auge explosivo de los mensajes electrónicos. Las cartas contienen bastante información que comunicaba acontecimientos diarios o semanales, que necesitan ser corregidos o actualizados en sucesivas misivas, por ejemplo, los informes sobre la enfermedad de una pariente o amiga (la subida y bajada de fiebres); si las lluvias que comenzaron hacía una semana continuaron en la siguiente, y si por ello las esperanzas de un año bueno en pastos y cosechas se iban a hacer realidad o no. También incluían instrucciones sobre compras, ventas, pagos, medidas educativas referentes a los hijos de Pablo que estaban al cuidado de su hermana, o instrucciones específicas para peones y empleados de la familia, todas las cuales debían cumplirse en días, o a lo más en semanas. Todo esto da a las cartas un cierto carácter informal y hasta chacharero. El ritmo casi diario de la vida y los quehaceres mundanos de la familia, llegaron a ser parte del mundo comunicativo y comunicable en un espacio mayor.

Educación

Para Pablo Seminario, una excelente educación para sus hijos e hijas era algo primordial. En 1885, cuando su hermana Mariana se mudó con su familia a la pequeña ciudad natal de su marido Carlos Schaefer en Westfalia (Alemania), confió

por lo menos tres de sus hijos mayores al cuidado de su hermana para que recibiesen una buena educación europea, con un gasto considerable tanto en los pasajes como en el mantenimiento de sus hijos. El último de éstos sólo volvió al Perú once años más tarde, en 1896. Cuando Mariana le escribió pocos meses después de su llegada a Alemania que su hijo Pablo Ignacio iba “contrayéndose al estudio”, Pablo le contestó que estaba muy contento “al saber que quizás mis sacrificios no sean estériles” (PSE a MSS, Locuto, 27 diciembre de 1885). Parece ser que eso de “sacrificio” no era simple retórica. En febrero de 1895, Pablo había trasladado toda su familia a Lima, donde vivían en condiciones algo estrechas como inquilinos en los altos de casas de familias amigas. El 27 de mayo de 1895, Pablo escribió —ya desde Lima— a su hermana: “Por la educación de mi familia desearía establecerme en Lima, pero esto no lo haré si no consigo alguna ocupación que me produzca renta segura” (PSE a MSS, Lima, 27 de mayo de 1895). En octubre de 1896 ya tenía resuelto regresar a Piura por motivos económicos, no obstante haber “deseado mucho permanecer acá algunos años para atender a la instrucción de mis hijos...” (PSE a MSS, Lima, 19 de octubre de 1896; cita tomada de PSE a MSS, Lima, 11 de enero de 1897). Durante los dos años en Lima, la estrechez financiera de la familia era palpable. Ya había vendido su parte de la hacienda paterna de Locuto a su cuñado Federico Hilbck. Ahora vendió el ganado que aún le pertenecía, y su esposa Elisa ofreció en venta el piano de su casa de Piura (“...si le dieran 800 Soles...”), todo para hacer frente a los gastos de vivir en Lima y enviar seis niños a colegios particulares.⁹

Las cartas dan la impresión de que Pablo vigiló los estudios de sus hijos. Con gran frecuencia comentó como uno u otro de ellos estaba aplicándose a sus estudios, qué exámenes tenía que rendir y cómo salieron. Esperaba un estudio disciplinado de los jóvenes, y cuando no cumplían aparentemente intervino con mano dura, aunque no hay ninguna mención de castigos físicos. Cuando Mariana le notificó desde Alemania el reciente certificado no muy bueno de su hijo Gabriel, expresó su insatisfacción porque “este niño no continua con la misma aplicación que antes”. Un año más tarde, en septiembre de 1889, cuando algunos de sus hijos ya habían vivido más de cuatro años en Alemania, se mostró preocupado por la pérdida del idioma castellano por parte de Gabriel, y le encomendó a su hermana lo siguiente: “...haz lo que puedas para obligarlo a que lo practique haciéndole leer algunos trozos en nuestro idioma” (PSE a MSS, Lima, 25 septiembre de 1888; 11 de septiembre de 1889). Para Pablo, los medios para lograr los fines educativos no solamente consistían en una disciplina autoritaria, sino también en ofrecer incentivos materiales. Al dejar a algunos de sus hijos a cargo de su hermana (ya de regreso en Piura) una temporada más, cuando él y su esposa viajaron a Alemania en abril de 1892 para visitar a los hijos y demás familiares que aún seguían allá, le dejó las siguientes instrucciones a Mariana: “...te encargo que me los aconsejes para que se contraigan al estudio y observen buena conducta. Los domingos le darás a

9 Al parecer, los cambios políticos de 1895 agravaron aún más los apuros económicos de Pablo Seminario; ver PSE a MSS, Lima, 1 de julio de 1895; 15 de julio de 1895; 22 de julio de 1895; 23 de septiembre de 1895; 14 de octubre de 1895.

Miguel dos reales y un real a Rafael, pero si se portan mal no les debes dar esta propina” (PSE a MSS, Paita, 27 de abril de 1892).

Pablo trató de tener mucha influencia en las carreras de sus hijos, pero con resultados indiferentes. En junio de 1895 informó a Mariana, desde Lima, sus planes para Gabriel, quien en abril había comenzado el último grado (“la prima superior” [*Oberprima*]) de su *Real-Gymnasium* alemán, el décimo tercer año desde primero de primaria: “...he resuelto hacer regresar a mi hijo Gabriel, pues no juzgo necesario que rinda allá el examen de la prima superior, que acá de nada le serviría, teniendo para ingresar a la universidad de esta capital que presentar un examen de las materias que exige el reglamento general de instrucción pública” (PSE a MSS, Lima, 10 junio de 1895). Pero contra las órdenes repetidas de su padre, Gabriel insistió en terminar con los exámenes de la prima superior (*Abiturprüfung*), condición imprescindible para el ingreso a las universidades alemanas, y de bastante prestigio en sí mismo en la sociedad estamental del imperio guillermino. Al final, después de la intervención de un profesor de Gabriel y de su cuñado Carlos Schaefer, Pablo se rindió y permitió que su hijo terminase el *Abitur*, retrasando el regreso de Gabriel al Perú por casi un año (PSE a MSS, Lima, 5 de agosto de 1895, 12 de agosto de 1895, 26 de agosto de 1895, 16 de septiembre de 1895). Tras regresar a Lima en marzo de 1896, comenzó con el estudio de leyes en la Universidad de San Marcos. Pero en julio del mismo año, Pablo informó a su hermana que “Gabriel ha desistido de continuar sus estudios para abogado. Esto en verdad me tiene decepcionado, pues sus vacilaciones y veleidades lo hacen aparecer como un joven sin carácter del que nada se puede esperar. Ahora manifiesta deseo de dedicarse a la agricultura o comercio”. Pablo se propuso ayudar a su hijo a encontrar empleo en una compañía de comercio, “para que no esté ocioso”. Terminó con la siguiente reflexión: “Qué difícil, querida hermana, a [sic]¹⁰ llegar a formar jóvenes que puedan ser útiles a su familia y la sociedad!” (PSE a MSS, Lima, 6 de julio de 1896).

Para Pablo Seminario, el fin de la educación en general parece haber sido su utilidad para la familia y la sociedad. El ocio, un estado contemplativo apreciado por los patricios romanos y los aristócratas incaicos, chinos y europeos más recientes, era para él vergonzoso, opuesto a la dedicación al bien y el progreso público y privado. Más que un descendiente de grandes terratenientes, con sentimientos aristocratizantes o de gamonal, nuestro autor se muestra aquí como un hombre de clase media imbuido de los valores liberales o positivistas de su época. Tampoco es aparente que esta noción de “utilidad” haya sido fuertemente influida por la religión católica, en la cual la educación para el bien común significaba una vida al servicio del prójimo, repleta de actos de caridad. En sus cartas, Pablo aparece más bien como un católico bastante convencional. Apelaba a Dios o “el cielo” para conjurar el futuro y evitar desgracias, pero no hablaba de las lecciones de la Biblia, de la vida piadosa o de la educación religiosa. La religión prácticamente está ausente en sus cartas.¹¹

10 En éste y en los restantes casos en que aparece un “sic” en una cita de las cartas, debe entenderse que fue colocado por el editor.

11 En una de ellas, Pablo enfatiza lo buenos que los jesuitas del Colegio de la Inmaculada de Lima eran “como profesores”. Dejó a su corresponsal concluir que pensaba de otra forma en cualquier otro contexto. PSE a MSS, Lima, 1 de julio de 1895.

El espanto por el malestar

En aparente contradicción con la vida regulada y moderna que Pablo pretendió construir para sí y su familia, en sus cartas a menudo aparecían temores profundos: más que nada eran causados por las enfermedades y la política nacional. Para mí, la sorpresa más grande al leerlas es la frecuencia y la urgencia con que se comunicaba sobre las enfermedades. En la mayoría de las 216 cartas se habla de alguna enfermedad o lesión suya, de su hermana Mariana, algún miembro de sus familias o un amigo cercano: el "cólico" ya mencionado al comenzar este artículo, fiebres palúdicas, malparto, bronquitis, "catarros malignos", cáncer, quemaduras, tos, palpitations del corazón, constipación, problemas en los ojos, fiebres, "pequeñas erupciones" [en la piel, se supone], "tisis galopeante" [sic], "tumores femeninas [sic]", debilidad del "sistema nervioso", diabetes, fiebre amarilla, cólera y otras enfermedades no especificadas. Los problemas gastrointestinales, varios tipos de fiebres no especificados (especialmente en los hijos de Mariana y de Pablo) y las enfermedades relacionadas con la garganta y los pulmones, parecen ser las que afectaron con mayor frecuencia al círculo familiar y los amigos de los Seminario y Echeandía.

¿Por qué escribía tanto sobre las enfermedades? ¿Era un hombre hipocondríaco, a la vez obsesionado con las enfermedades de otros? ¿O esta preocupación era un fiel reflejo del alto grado de morbilidad característico del Perú a finales del siglo XIX? No cabe ninguna duda de que a fines de este siglo, las epidemias y otras enfermedades graves aún constituían un enorme peligro, incluso para las clases acomodadas de la costa norte peruana (Cueto 1991). Pablo nos informa que una epidemia de fiebre amarilla asoló el departamento de Piura en 1889, causando "algunas víctimas". Ese mismo año murió uno de los niños piuranos que vivía con Mariana Seminario de Schaefer en Alemania, debido a una enfermedad infecciosa. No es nada sorprendente, entonces, que al año siguiente, cuando los periódicos limeños informaban de una "epidemia de catarros malignos que está ocasionando muchas víctimas" "en casi todos los estados que constituyen esa parte del mundo [Europa]," Pablo estuviese "en extremo preocupado" por la salud de sus hijos y otros familiares en Alemania (PSE a MSS, Locuto, 4 de marzo de 1889; Piura, 30 de mayo de 1889 y 17 de enero de 1890).

Las cartas de Pablo Seminario muestran cómo la creciente sensibilidad a los peligros de una mala salud se debía a su abundante información sobre las epidemias y el tratamiento científico de las enfermedades. En otras palabras, allí donde el naciente sistema de salud pública peruano aún no había logrado golpear los índices de morbilidad y mortandad, los adelantos de la medicina y el enorme incremento en el flujo de información no disminuyeron, sino que por el contrario incrementaron, la preocupación por las enfermedades en un hombre educado y acomodado como Pablo Seminario.¹²

En muchos casos, sus comentarios sobre alguna enfermedad suya o de un paciente, incluían sugerencias sobre el origen de tal mal o el tratamiento más adecua-

12 Sobre la creciente importancia de la higiene en el imaginario de las elites bahianas, véase Borges (1992: 90-91).

do, muchas veces revelando lo que podríamos llamar su filosofía sobre la salud y la medicina. En 1895 estaba “sumamente desagradado” por la frecuencia con la cual su hermana sufría de cólicos. “Es necesario que te pongas en curación formal, pues hoy estas enfermedades, provengan de los riñones o del hígado, se pueden curar...”. Una semana después su preocupación seguía: “Supongo que Cueva [médico y esposo de una hermana de Mariana y Pablo Seminario y Echeandía] te esté [sic] medicinando y te haya sometido a un régimen severo de alimentación que es el medio mas eficaz [sic] para combatir esta enfermedad” (PSE a MSS, Lima, 4 de noviembre y 11 de noviembre de 1895). Cuando, en enero de 1902, Pablo sintió su “sistema nervioso ... tan alterado y debilitado”, decidió darse “algunos baños de mar” en Paita. En noviembre visitó médicos en Lima por una sospecha de diabetes. Los análisis del especialista no mostraron ninguna sustancia relacionada con ella en su sangre, pero su médico familiar le prescribió unos “baños eléctricos para fortalecer el sistema nervioso”, un tratamiento entonces muy de moda para las enfermedades nerviosas en Estados Unidos y Europa (PSE a MSS, Piura, 25 de enero de 1902; Lima, 21 de noviembre de 1902). La consulta de especialistas, de varios (hasta tres) médicos a la vez, y los tratamientos más modernos accesibles: Pablo Seminario mostraba en todo su plena fe en la medicina científica moderna.

Para nuestro corresponsal, el estado de salud tenía mucho que ver con el clima de un lugar específico, y con una vida sana y robusta que incluyera ejercicios al aire libre. Repetidas veces evaluó la bondad relativa del clima de Piura y de Lima. Cuando quería persuadir a su hermana a que mandara uno de sus hijos a un colegio de la capital, el clima le sirvió para fortalecer su argumento: “Respecto al clima debo decirte, que mis hijas han gozado aquí de mejor salud que en Piura y que en general las personas viven bajo buenas condiciones higiénicas [y] se conservan perfectamente” (PSE a MSS, Lima, 11 de noviembre de 1895). Para los jóvenes era especialmente importante pasar temporadas en medios campestres, como las haciendas de la familia en el Alto Piura, donde “los puros aires” habían “robustecido” a los hijos de Pablo. Pero siempre había que controlar perfectamente las condiciones y la duración de la exposición de los chicos a tales aires purificadores. Cuando un joven hijo de Pablo pasó un verano en la hacienda Angostura de los Schaefer, le pidió a su hermana que cuidara que aquel no sufriera “fuertes insolaciones”. “Sus paseos en la mañana deben ser hasta las nueve y media del día [sic]” (PSE a MSS, Piura, 25 de enero de 1902). La sanidad de los aires también variaba con la temporada en Piura. A fines del verano, coincidieron Pablo y Mariana, “con las últimas lluvias que hemos tenido, se purificará el aire infestado de esta ciudad y ... dentro de breves días [sic] la temperatura de Piura refrescará y el estado sanitario mejorará” (PSE a MSS, Piura, 2 de abril de 1902).

Baños termales y de mar, de diversos tipos para combatir varias enfermedades; dietas, ejercicios al aire libre, incluyendo las carreras de bicicletas que los hijos de Pablo y Mariana emprendieron en Alemania ya a comienzos de la década de 1890: toda esta gama de comportamientos e ideas sobre una vida sana, que colman las páginas de la correspondencia de Pablo Seminario, constituían parte de un nuevo ideal del cuerpo humano bastante fuerte en él: el cuerpo robusto y deportivo, producto de un estilo de vida disciplinado y regular. Este tipo de disciplina física era la contraparte de la disciplina mental y moral que para él era el medio de una buena

educación. Una persona que vivía de esta manera debería estar bien preparada para confrontar los peligros de las enfermedades que amenazaban la vida a cada instante. Por eso Pablo se mostró altamente perplejo cuando un amigo piurano, todavía joven, contrajo una enfermedad seria: "...su vida metódica y arreglada hacía suponer que tendría largos años de existencia" (PSE a MSS, Lima, 7 de diciembre de 1896). Aún así: el peligro del quebramiento de la salud era omnipresente y Pablo aparentemente pensaba en esta amenaza en forma más o menos constante.

"Nuestra patria desgraciada": la destructiva lucha política

Mientras que Pablo cultivó la ilusión de que su estilo de vida podía influir bastante en su salud, las amenazas al bienestar debidas a la política peruana eran casi incontrolables para él; la política era una fuerza natural que estaba fuera de cualquier control, y más que la misma fisiología humana. En sus opiniones sobre el porvenir del Perú, frecuentemente aparecían expresiones sobre la providencia, la Fe o la desesperación. Así, por ejemplo, cuando escribió a Mariana en Alemania, en diciembre de 1885, sobre la derrota de Miguel Iglesias y el fin de la guerra civil: "La providencia se ha compadecido al fin de nuestro desgraciado país poniendo término a la desastrosa guerra civil que ha causado mayores malos [sic] que la que con tan desgraciado éxito sostuvimos con Chile". La dimisión de Iglesias y la formación de un gobierno provisorio eran para él "prodigiosos acontecimientos" que habían hecho "renacer la fé en mi abatido espíritu pues confío en [que] una nueva era de paz comienza para el Perú" (PSE a MSS, Locuto, 7 de diciembre de 1885).

En lo que respecta a la política, hay dos niveles en sus cartas: la gran lucha política por el poder nacional entre partidos antagónicos, y la rutinaria administración pública y la legislación que no tocaban las constelaciones del poder partidario. Mientras que el primer nivel regularmente provocaba temores apocalípticos en Pablo, con el segundo se mostraba pragmático y como un hombre de juicio sereno. Como partidario de Cáceres y del Partido Constitucional odió a Iglesias, a Nicolás de Piérola y a todos los que tenían algo que ver con el Partido Demócrata. Piérola era un "funesto hombre", un subversivo y "farsante"; quienes le seguían eran "malos peruanos" y de llegar éstos al poder, eso llevaría el Perú al abismo (PSE a MSS, Lima, 6 octubre de 1890; 14 de agosto de 1893; 14 de octubre de 1895). Pero aún más intenso que el odio a la persona de Piérola era el que tuvo para con sus parientes, los Seminario y Váscones y los Seminario y Aramburú. Su tío y sus primos pierolistas eran para él criminales temerarios, responsables de homicidio y robo, y de la destrucción y la anarquía en Piura (PSE a MSS, Lima, 7 de diciembre de 1896). Después de la victoria de Piérola sobre Cáceres en la guerra civil de 1894-95, Pablo pasó "días de mortificación" cuando supo que su tío Augusto Seminario y Váscones había alquilado cuartos en la misma casa de Lima donde él vivía con su familia. No estaba dispuesto a vivir bajo el mismo techo "con esos sujetos", y estaba eternamente agradecido por la gentileza de unos amigos piuranos por haberles hospedado durante algunas semanas, hasta que encontraron otro departamento (PSE a MSS, Lima, 20 de mayo de 1895). De hecho, sus cartas dan la impresión de que el hondo abismo que le separó del Partido Demócrata y su caudillo se debía en última instancia a su odio aún más profundo a sus parientes piero-

listas. Dicho de otra manera, había lazos muy fuertes entre la cultura política partidaria a nivel nacional y los feudos de sangre a nivel regional o local.

Pablo ciertamente tenía amplias razones para temer el dominio del poder regional piurano por parte de sus primos y tío pierolistas. En 1895, la victoria pierolista a nivel nacional y —automáticamente— también a nivel departamental, produjo serias pérdidas para Pablo y el clan de los Seminario y Echeandía: la ejecución del hermano Florentino; el incendio de la hacienda paterna de Locuto, incluyendo el robo de su ganado; la necesidad de exiliarse del hermano Fernando y otra hermana casada con el médico de la familia; y, por supuesto, el alejamiento de posiciones de poder e influencia a nivel regional (la prefectura) y nacional (las senadurías y diputaciones del Congreso). No es una exageración decir que en las casi dos décadas de correspondencia entre Pablo y Mariana, 1895 marca el inicio de los cambios más dramáticos para los Seminario y Echeandía. Mientras que entre finales de 1885 y comienzos de 1895, “las nubes oscuras” de la revolución y la mala politiquería que amenazaban a “la desgraciada patria” quedaban como algo abstracto, sin tocar la fortuna y los quehaceres de los Seminario y Echeandía, sus quejas y pesadillas sobre la política nacional y departamental en los años siguientes suenan más personales, informados por penosas experiencias familiares.

Sin respaldo en el partido en el poder, y con los odiados primos detentando el poder local, Pablo se sintió cada vez más incómodo con los pasos políticos de su hermano Fernando, ávido de relanzarse como figura de importancia nacional. Cuando éste publicó un manifiesto desde su exilio ecuatoriano en septiembre de 1898, secundando una rebelión cacerista en Piura, en Lima corrieron rumores de que la casa Hilbck le estaba ayudando con la compra de armas en Alemania, por lo cual Pablo advirtió que todo esto “contribuirá a que se aumenten las hostilidades contra la familia”, y “que puede ocasionar graves daños a la indicada casa [de Hilbck]” (PSE a MSS, Lima, 19 de septiembre de 1898). En febrero de 1902, al recibir noticias de la ruptura de relaciones entre Fernando y el gobierno de Eduardo López de Romana, le escribió a su hermana: “Te aseguro, mi cara hermana, que esto ha venido [a] aumentar los sufrimientos morales que me abruma al considerar que Fernando pueda ser la causa de nuevas calamidades en el departamento” (PSE a MSS, Piura, 25 de febrero de 1902). Y en noviembre del mismo año, cuando había noticias de una alianza de Fernando con el Partido Demócrata de Nicolás de Piérola para fortalecer su candidatura a la presidencia de la República, Pablo se mostró asqueado con la “temeraria conducta de nuestro hermano”. “Esto me hace creer que hay algún trastorno en su cerebro, pues nunca había creído que se pusiese de acuerdo con un partido que tanto lo ha difamado...” (PSE a MSS, Lima, 21 de noviembre de 1902).

El cambio político de 1895 en cierta manera había transformado las prioridades de Pablo: antes, para salvar a la desgraciada nación de un desenlace catastrófico, lo fundamental era evitar por todos los medios que los “malos peruanos” del Partido Demócrata llegasen al poder. Después, la mejor manera de evitar la catástrofe consistía en... evitar la catástrofe, o sea evitar más revoluciones y violencia en la política peruana. Aunque mantuvo la misma intensidad, su odio a Piérola y a sus partidarios pasó a segundo plano con respecto a ese objetivo de evitar nuevas violencias y revoluciones. Dicho de otra manera, después de haber perdido el acce-

so al poder, Pablo se convenció de que el bienestar burgués y la participación personal en la política nacional eran incompatibles, ya que la política siempre conllevaba un alto riesgo para la seguridad de las personas y los bienes de su familia y de su terruño. Así se explica su creciente desesperación con las actividades de su hermano Fernando.

Pablo Seminario se mostró mucho más pragmático en lo que respecta al segundo nivel político, referente a la administración pública y la legislación, sin cambios en el poder partidario. Hizo juicios bastante serenos y equilibrados sobre los personajes públicos y los programas legislativos. Destaca, por ejemplo, la gran importancia que atribuía a la idoneidad y honestidad de los nuevos prefectos de Piura, nombrados en Lima. No vaciló en criticar un gabinete mediocre de su héroe Cáceres, y fríamente explicó a su hermana en Alemania sus coincidencias y diferencias con éste en lo que respecta a las negociaciones con los tenedores de bonos. Cuando Piérola nombró un prefecto de Piura que le pareció honesto y adecuado para tan importante puesto, Pablo simplemente admitió esas cualidades. Lo que podemos vislumbrar aquí es un ideal de buen gobierno, sin luchas partidarias, sin violencia, caracterizado por autoridades públicas de un alto valor moral, tanto como aplicación y capacidad. Pero según el punto de vista de nuestro corresponsal, este ideal se hizo realidad solamente en tal o cual autoridad individual, mientras que el sistema político peruano en su conjunto siempre estaba a punto de condenar a la nación a la desgracia.

Mientras que un estilo de vida "moderno" pudo conjurar en mucho la amenaza de las enfermedades, la única manera de evitar las consecuencias catastróficas de la violenta lucha partidaria nacional era alejándose de ella. En ambas áreas en las cuales Pablo Seminario estaba sacudido por fuertes temores a las amenazas al bienestar burgués, su respuesta fue privada, un acto individual y familiar. Aún no cabía en su imaginación una solución pública para amenazas que ciertamente concernían a todos los ciudadanos de la república.

A modo de conclusión

No debe causar sorpresa alguna que en esta forma de percibir la realidad peruana, Pablo Seminario atribuyera un papel fundamental a la familia para evitar esos peligros y estabilizar su bienestar burgués. Efectivamente, las cartas revelan una amplia gama de funciones que se realizaban a través de las redes familiares, parcial o totalmente: la formación de sociedades comerciales; la compra de bienes, tanto de consumo como insumos agrícolas para todo el clan de los Seminario y Echeandía; la enorme confianza en la ayuda de hermanos y hermanas en la educación de los hijos; la confianza en el cuñado como médico de la familia, la ayuda de parientes para encontrar empleo, especialmente para los hijos; el frecuente intercambio de regalos dentro de la familia, especialmente los de cariño y con valor nostálgico o emocional (como una "cadena de pelo" de la adorada hermana desaparecida); la frecuencia de los matrimonios entre los miembros del clan; la protección por parte de familiares en posiciones de poder o influencia; y el intercambio franco de información y opiniones. Con funciones tan vastas, cualquier desacuerdo dentro de la familia se veía con especial preocupación. Por ejemplo, pocas semanas después de

la caída del gobierno de Cáceres, un serio desacuerdo sobre la división de la hacienda Locuto, la herencia paterna de los Seminario y Echeandía, introduciría, según Pablo, “la desunión y anarquía en la familia, que hoy más que nunca debería presentarse unida estrechamente [sic] para hacer frente a la guerra de destrucción y aniquilamiento que se le hace...” (PSE a MSS, Lima, 13 de mayo de 1895).

En mucho, Pablo Seminario aparece como un hombre bastante ilustrado, hasta simpático en la forma como encuadraba sus emociones, ideas, intereses, preocupaciones y pesadillas, un hombre todavía accesible a nosotros —cien años después— en ciertos aspectos de su mundo-ideario. Otros, claramente ligados a la cultura de fines del siglo XIX, nos parecen ya algo raros y difíciles de compartir: su excesiva fe en las ciencias y la medicina, su énfasis en una vida sana y disciplinada en el sentido físico, y una cierta dureza para con sus hijos, para quienes tuvo muchas menos expresiones de cariño que con su hermana. Aún así, sus cartas nos revelan una forma individual o subjetiva de encarar los desafíos de la época específica de la reconstrucción nacional, después de la Guerra del Pacífico. Su individualidad se formó dentro de un horizonte conformado por el clima de opiniones e ideas contemporáneas, por los adelantos tecnológicos y científicos, las circunstancias económicas, políticas y culturales de su familia, su terruño, y los circuitos nacionales e internacionales dentro de los cuales se movió. No había nada automático en su liberalismo, sus ideas positivistas sobre la educación y la salud, y su patriotismo bastante abierto a los intercambios con el mundo exterior. En la misma época había muchos peruanos de su clase social que veían los avances educativos como un peligro, que sentían una rivalidad entre peruanos y extranjeros, y que estaban preocupados por los primeros pasos de la secularización que iban minando un orden católico casi natural. Las cartas muestran con claridad cómo se entremezclan las formas individuales, subjetivas y hasta emocionales de enfrentar la “realidad” física, social y cultural, junto con el acondicionamiento de ese mundo-ideario a manos de esta misma realidad y las corrientes de nuevas ideas que estaban a su alcance.

Pareciera que lo fundamental en este mundo-ideario de nuestro corresponsal de fines de siglo es que su liberalismo, y su entusiasmo por las ideas y formas modernas de vivir, muestran el rumbo por el cual esperaba llegar a una vida privada y a una nación bien arregladas, al mismo tiempo que ayudaba a acentuar sus temores y pesadillas. La modernidad sirvió para vencer las incertidumbres y los peligros, pero simultáneamente los acrecentó en su mente. Debemos resaltar que esto no era el resultado del gran temor que una burguesía, al inicio de su consolidación, tenía por las masas trabajadoras o subalternas, y ni siquiera por las masas indígenas y negras, como muchas veces se ha afirmado en la historiografía peruana de las últimas décadas. Las cartas no incluyen ninguna referencia al orden racial peruano, aunque esa gran ausencia ciertamente podría esconder un imaginario racista jerarquizado, tan internalizado que no era necesario mencionarlo entre hermanos. Hay algunas referencias en las cartas que ligan el peligro de Nicolás de Piérola con su popularidad entre el bajo pueblo.

Pero no cabe ninguna duda de que los temores de Pablo provinieron mayormente de la brecha entre un horizonte de expectativas inmensamente expandidas en el sentido de la comodidad, la educación, los medios de transporte, las ciencias y la salud, y una realidad peruana mucho más frágil. En ella había que cambiar de

vapores y ferrocarriles al lomo de mula apenas a unos cuantos kilómetros de los puertos costeros y de las líneas ferroviarias; las enfermedades brotaban por todas partes y, quizás lo más importante para Pablo, la lucha por el poder nacional implicaba la muerte del enemigo y la destrucción de su propiedad. El vacío entre el horizonte de las expectativas y la realidad, entre la añoranza modernizante y el espanto, fácilmente se llenó con estructuras institucionales e ideas sobre el funcionamiento de la sociedad y política peruana de largo alcance: de un lado la importancia primordial de la familia arriba señalada, del otro un discurso regeneracionista basado en modelos cíclicos que fluctuaba entre la esperanza de la regeneración moral y material de la nación, y el temor a su desaparición. En el caso de Pablo Seminario, esta forma en la cual instituciones, memorias y patrones de pensar de largo alcance se sumaron a las añoranzas modernizadoras, tuvo como resultado un estilo de vida apacible, desilusionado y cada vez más retirado del quehacer público. Pero la misma constelación también podía desembocar en populismos ruidosos y demagógicos.

Bibliografía

Fuentes impresas

Ahumada Moreno 1884-91.

Anónimo 1924.

López Albújar 1924.

Ministerio de Hacienda s. f.

Paz-Soldán 1907.

Fuentes secundarias

Aldana Rivera y Diez Hurtado 1994.

Balmori, Voss y Wortman 1984.

Borges 1992.

Cueto 1991.

Chowning 1999.

Diez Hurtado 1998.

Jacobsen y Diez Hurtado, en prensa.

Jaramillo 1995.

Lewin 1987.

Ramos Seminario 1991.

Riviale 1994.

X



El siglo XX

Henry Pease García
Pontificia Universidad Católica del Perú
Segundo Vicepresidente del Congreso de la República

Institucionalidad democrática e institucionalidad en el Perú

MI HERMANO FRANKLIN falleció en el ocaso del fujimorismo. Varias veces conversamos sobre la frustración compartida, que se agranda cuando se mira al Perú con la amplitud y la perspectiva histórica que él poseía. La imagen, a fines de 1999, no era la de la caída sino la de la fuerza todopoderosa de la dictadura, aunque ya estaba a la defensiva. Respondo al generoso pedido de los editores participando con un trabajo de mi especialidad en el libro que le rinde homenaje. Para hacerlo recordaré algunas de las intuiciones básicas de Franklin Pease sobre la política en el Perú, pero no pretendo que mis reflexiones, ciertas o equivocadas, siempre limitadas, se confundan con su pensamiento y sus contribuciones a nuestra historia, expuestas en sus libros y artículos.

La política en el Perú, hoy

Tras la fuga de Fujimori y Montesinos, Valentín Paniagua Corazao, Presidente del Congreso de la República recién elegido por la unificación de toda la oposición democrática y la adhesión de algunos independientes provenientes del fujimorismo, asumió la presidencia de la república. Desde entonces, un nuevo clima político, con muchas esperanzas, se vive en el Perú. Cambió el estilo presidencial: ahora hay frecuentes consejos de ministros y, más aún, hay ministros y no simples secretarios. Cada uno de éstos, con el premier Javier Pérez de Cuéllar a la cabeza, informan al país y al congreso de los asuntos de su sector y toman las iniciativas cotidianas. El presidente no actúa como un "superman" ni monopoliza la escena política. Incluso se abstiene voluntariamente de responder a muchas preguntas de periodistas acostumbrados a que sea el presidente quien califique a todo y a todos. En pocos días rodaron las cabezas de muchos generales y almirantes, junto con funcionarios del fujimorismo que también fueron saliendo. En varias plazas se celebró la caída de la dictadura, pero en todos nos queda una sensación de asco y hasta de incredulidad.

No hay un congreso con mayoría sólida, pero la oposición democrática se puso de acuerdo en promover a la presidencia a Valentín Paniagua, y tras elegirlo dejó sin efecto las resoluciones legislativas que destituyeron a los tres magistrados del Tribunal Constitucional y los repuso en el cargo. Fue el campanazo que marcó el fin para Fujimori, cuya fuga ya había comenzado, pero que culminó con una renuncia desde el Japón que suscitó la inmediata declaratoria de permanente incapacidad inmoral, causal de vacancia en el cargo presidencial. Estas decisiones, aunque vienen de un Congreso desprestigiado por la dictadura del fujimorismo y los tránsfugas que le dieron mayoría absoluta, tiene la importancia histórica de haber permitido una salida constitucional y ordenada para garantizar la transición. Meses antes era cada vez más evidente que la transición no podía ser dirigida por Fujimori. Así lo sostuvimos en el último mítin de la oposición democrática encabezado por Alejandro Toledo el 17 de octubre. La gobernabilidad se fue perdiendo conforme la corrupción fue saliendo a la luz, tras la polarización política producida por el fraude electoral. Las calles volvieron a ser el lugar adecuado para la expresión de la protesta popular, encabezada no sólo por los partidos de la oposición democrática sino también por expresiones más directas de la sociedad, aquellas que organizaron el lavado de nuestra mancillada bandera en la mayor parte de las plazas públicas, o los jóvenes que con su protesta inundaron diversos escenarios.

Como un castillo de naipes

El fujimorismo se desplomó como un castillo de naipes a partir del vídeo que mostró a Montesinos sobornando al congresista Kouri para que se pasase a sus filas. El impacto de este hecho abrió aparentes grietas en los que hoy se suelen llamar los "siameses". Fujimori y Montesinos tuvieron comportamientos aparentemente contradictorios que llevaron en lo inmediato a la primera fuga del asesor y, según declaraciones posteriores del premier Salas, a la pérdida de las condiciones de gobernabilidad. Si bien este testimonio enfatiza la incapacidad personal del Presidente para conducir y en particular para hacerse obedecer por su asesor, el fondo del asunto es más complejo. La gobernabilidad se pierde porque se destapa la corrupción —más aún al aparecer las cuentas de Montesinos en Suiza por montos que hoy superan los 100 millones de dólares— y se quiebra un rasgo esencial del régimen político. La corrupción fue el cemento que articuló y soldó las partes de este régimen. Sobornando, amenazando, persiguiendo y articulando desde esa base de poder, Montesinos fue el eje de la gobernabilidad autoritaria en un régimen que no quedó soldado por una ideología sino por la corrupción. Por eso era el repartidor de sobre-sueldos y también quien podía eliminar del mapa a cualquier opositor.

El poder en el fujimorismo, que tantas veces tratamos como una alianza cívico-militar, tuvo poco de cívico y mucho de mafioso. Pero incluso lo militar fue manipulado por este dúo. Desde el principio Fujimori retiró uno por uno a todo militar institucionalista o lo suficientemente honrado como para ser parte del "sistema". Y la institucionalidad de las Fuerzas Armadas fue sistemáticamente destruida. Los que la comandaron desfilan hoy ante los investigadores presentándose como inocentes palomas que sólo obedecieron órdenes, evidente obediencia indebida que

sólo el miedo y el oportunismo justifican. Más allá del plano castrense, casi todas las instituciones fueron invadidas y asfixiadas por esta estructura de poder. Los acontecimientos se hilvanaron con fineza en la iniciativa política y el manejo del tiempo político. Esto quedó claro, por ejemplo, en el vídeo que muestra a Montesinos conversando con Fujimori, quien sostiene que no puede tapar algo (que por coincidencia de fechas es la denuncia del narcotraficante Vaticano, sobre los cupos que le pagaba a Montesinos), respondiéndole el asesor que la solución la tenía Carlos (Torres y Torres Lara), que al momento estaba presentando el proyecto de ley de interpretación auténtica que posibilitaría la reelección de Fujimori, y por lo tanto se armaría un gran debate que desplazaría la atención pública.¹

El cuadro 1 sintetiza una cronología de los principales acontecimientos de este derrumbe.

La mesa de diálogo propiciada por la OEA

A principios de junio, la Asamblea General de la OEA en Windsor, Canadá, fue una derrota para el gobierno de Fujimori. No pudo impedir el impacto en las delegaciones del informe Stein, que si bien no usó la palabra fraude, sostuvo la existencia de irregularidades de tal nivel que las elecciones no habían sido libres ni justas en el Perú. No es adjetiva esa calificación, porque esos son los términos que usa la carta de la OEA para definir uno de los compromisos principales de sus estados miembros. En Windsor estuvimos parlamentarios de la oposición democrática contradiciendo paso a paso las afirmaciones del canciller Trazegnies, para quien obviamente no pasaba nada. El resultado fue una misión de alto nivel que a pedido del gobierno peruano, arrancado al canciller por los representantes de EE.UU. y Canadá, con el apoyo efectivo de varios países latinoamericanos, vino para elaborar junto con el gobierno y la oposición una agenda para el “fortalecimiento” de la democracia, que en mucho significaba el desmontaje del tinglado institucional del fujimorismo.

Lo sustantivo fue la existencia de un mecanismo que sólo funcionaba por acuerdos de consenso entre el gobierno y la oposición. La OEA presionaba para que funcionase y, junto con representantes de la sociedad civil, facilitaba las discusiones. Pero lo objetivo fue que un gobierno que nunca negoció ni dialogó con la oposición, tuvo que hacerlo ahora. Gobernantes que a lo más toleraron el debate parlamentario para imponerse por la fuerza de mayorías artificialmente logradas, tuvieron que entender que no se avanza sin acuerdos consensuales, y que si no habían avances los países de América y Europa aislarían más al gobierno.

Los logros alcanzados son importantes pero deben ser entendidos no como una dimensión aislada sino como parte del conjunto de iniciativas que la oposición democrática y la sociedad civil articularon para enfrentar al fujimorismo. Los vídeos y la desesperación del gobierno —por ejemplo, al querer condicionar los avances de la mesa de diálogo a una truculenta amnistía— fueron utilizados en la Mesa

1 Esto lo advertí en agosto de 1996 en mi dictamen contrario al proyecto de la ley de interpretación auténtica, y en mi intervención en el Pleno al respecto. Muchos no lo vieron, pero era obvio que un tema desplazaría al otro. Véase Pease García (2000).

para avanzar al tiempo que se recurría a la movilización popular y a la lucha en todos los escenarios. Eso hizo de la Mesa un instrumento eficaz para arrinconar al fujimorismo que, tras un par de meses tambaleando, se derrumbó como un castillo de naipes. La acción de la Mesa de Diálogo y el ausentismo en el Congreso, que algunos congresistas no quisieron comprender, fueron herramientas para la caída del fujimorismo, aunque no las únicas. Como siempre, las dictaduras que son tan sólidas en apariencia muestran desde las primeras grietas elementos de su interior que, develando vídeos en este caso o acentuando contradicciones en aspectos puntuales, aceleran la pérdida de las condiciones de gobernabilidad.

En síntesis, pienso que fue un buen trabajo y un buen servicio de la OEA, entidad a la cual no pueden extraerse fácilmente acuerdos extremos, entre otras cosas porque depende de los gobiernos americanos en toda su variedad. Pero sin duda sirvió para abrir cursos que sin esta dimensión, habrían sido más violentos y difícilmente se habrían mantenido dentro del parámetro constitucional. La experiencia del diálogo, tenso y duro, el intento de lograr acuerdos por consenso, fue importante tras una década en que esta práctica había desaparecido. En la propia oposición, la forzó a avanzar en esfuerzos concertadores que luego darían sus frutos en el consenso para elegir a Paniagua como presidente del congreso. Fue la continuidad de un esfuerzo iniciado gracias a la iniciativa persistente de Gustavo Mohme con el acuerdo de gobernabilidad de 1999. Aunque incompletos, estos pasos son positivos para un esfuerzo aún pendiente de re-institucionalización democrática.

En el cuadro 2 se sintetizan los principales acuerdos de fondo logrados en la mesa de diálogo facilitada por la OEA.

Así se destruyó el estado de derecho

El segundo mandato de Fujimori comenzó el 28 de julio de 1995, luego de unas elecciones en las que oponerse a su candidatura era oponerse al estado en su conjunto. Hasta un general del ejército fue retratado repartiendo la propaganda política del presidente-candidato, vistiendo su uniforme. Las irregularidades fueron advertidas principalmente en la elección de congresistas, quedando la sospecha de que Fujimori forzó las cosas para tener la mayoría absoluta. Pero sin duda el Perú era mayoritariamente fujimorista en 1995. El gobierno había logrado imponerse creando la imagen de que ya se crecía y de que algo gotearía para todos. Una gigantesca inversión pública en pequeñas obras en 1994, justamente allí donde el referéndum lo puso en aprietos, contribuyó a esta imagen. Por eso el ministro de economía, poco después de las elecciones ganadas en primera vuelta, anunció que la economía se había "recalentado" y nos puso a todos en la congeladora.

Comenzó entonces la captura de la totalidad de las instituciones. No debe olvidarse que el autogolpe del 5 de abril puso en una sola mano los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, además de los órganos de control. Pero la presión internacional obligó a convocar al Congreso Constituyente y éste, si bien cumplió los designios fujimoristas en lo esencial —autorizar una reelección y abrir curso a las políticas neoliberales—, también pretendió diseñar instituciones propias de un estado de derecho, con división de poderes a pesar del sobrepeso dado al presidente. Aun-

que no había perdido los hilos claves del poder en todo el escenario institucional, el fujimorismo inició la captura del poder judicial y del ministerio público, conformando comisiones interventoras que desplazaron a los órganos de gobierno de éste, trató de convertir al Tribunal Constitucional en mero constitucionalizador de las leyes dadas por la dictadura, atándolo de manos de modo que los dos magistrados que controlaba fueran suficientes para que nada pudiera afectar al gobierno. Intervino importantes universidades y fue controlando una a una a las entidades que elegían representantes ante el Jurado Nacional de Elecciones. Restringió el derecho al referéndum en cuanto la ciudadanía pretendió utilizarlo para contradecir la voluntad del gobierno y, por supuesto, tenía que habilitar a Fujimori para una nueva reelección que la carta de 1993 prohibía. No importó contradecir lo que pocos años antes habían dicho sus propios voceros en el Congreso Constituyente. Lo cierto es que la ley de interpretación auténtica dada por el Congreso fue una auténtica mentira, que hizo decir a la Constitución lo contrario de lo que decía.

Pero la destrucción del estado de derecho no fue sólo obra del Congreso, graficada en leyes que fueron subordinando las instituciones y regulando las cosas según los deseos del gobierno, tal como se ve en el cuadro 3. La destrucción requirió de un aparato que se introdujo en el poder judicial y el ministerio público, con ramificaciones en las demás instituciones. Su objetivo no era sólo la reelección —algo evidente en las leyes— sino la persecución de adversarios, la neutralización de las denuncias, la manipulación de los juicios e investigaciones pre-judiciales para que el gobierno siempre ganase y el núcleo de poder se fortaleciera. Hay casos emblemáticos, como lo ocurrido con el propietario de Frecuencia Latina tras la denuncia de las torturas a Leonor La Rosa y el asesinato de Mariela Barreto, dos agentes de inteligencia del ejército que supuestamente dieron información a la prensa sobre los abusos del gobierno. El ejecutivo y el poder judicial, así como el ministerio público, fueron el instrumento para privar de su nacionalidad a Baruch Ivcher y quitarle la administración de su canal. Procesos similares se dieron en contra de Genaro Delgado Parker en Red Global, Canal 13. Pero los muchísimos casos de la persecución de adversarios y de la extorsión a inculpados por distintos delitos, fueron configurando un estado totalitario que concentraba todo el poder en la dupla Fujimori-Montesinos, seguidos por parlamentarios, fiscales, vocales, jueces, ministros y comandantes militares que, como marionetas, implementaban los mandatos de la cúpula. La descomposición visible hoy no es sino el resultado de una estructura de poder que hizo del miedo y la corrupción el instrumento para articular las partes, que penetró todas las instituciones públicas y las subordinó a una sola dirección.

Sin duda lo destruido fue una institucionalidad débil, por lo general distante e incomprensible por la ciudadanía, pues en el siglo XX no se han dado las largas continuidades indispensables para su asentamiento. La institucionalidad estatal destruida desde 1995, ya había sido noqueada previamente con el golpe del 5 de abril de 1992. El Congreso Constituyente no fue una salida a tal situación porque fue mediatizado por la propia OEA en esas negociaciones, y por los triunfos de Fujimori frente a Sendero Luminoso y el MRTA, así como por el control de la hiperinflación heredada.

El golpe de 1992 y la pretendida transición democrática

El sistema interamericano presionó al presidente convertido en dictador, pero transó en lo esencial. Éste tuvo a su favor la profunda crisis en que se debatía el país, y los partidos políticos en particular. Usó los dos primeros años del gobierno constitucional que presidió para hacer de la diatriba su arma básica y demoler las instituciones, tanto las estatales como las de la sociedad civil. La demolición de las instituciones públicas fue fácil y se hizo en las dos etapas mencionadas. El fujimorismo sólo toleró —y con límites— el “derecho al pataleo”, jamás compartió el poder ni respetó balance alguno entre los llamados poderes del estado. Se dieron golpes de la oposición pero fueron pocos. La denuncia sobre el crimen de La Cantuta, articulando iniciativas en el Congreso Constituyente y en la prensa, impactó aquí y en el extranjero, y forzó al gobierno a ponerse a la defensiva. La campaña contra la aprobación de la Constitución que casi le hizo perder el referéndum también fue importante y se dio en torno a la reducción de los derechos fundamentales, como la gratuidad de la enseñanza. Pero aunque allí se articuló la oposición de dentro y fuera del Congreso, poco se avanzó. La destrucción del sistema de partidos explica mucho de esta limitación. Es una crisis que antecede al fujimorismo, pero la destrucción se produjo tras el golpe del 5 de abril y el asentamiento del régimen como opción de largo plazo.² El fujimorismo fue claro desde el principio: nada con los partidos. Éstos dejaron de ser canales representativos ante el gobierno, como en las dictaduras militares anteriores. Se buscó la relación directa, caudillista y clientelar. Poco a poco se fueron copando y dividiendo las organizaciones populares (sindicatos, organizaciones barriales, organizaciones asistenciales, etc.). El sentido común imperante hacía inútil la organización partidaria. Fujimori dio el ejemplo: Cambio 90 no tenía ni locales, y en cuanto uno de sus secretarios generales quiso convocar a una asamblea por su cuenta, fue defenestrado y condenado al ostracismo. Al segundo agrupamiento fujimorista, Nueva Mayoría, nunca se le conocieron dirigentes ni locales. Sesionaban como bancada en el Pentagonito o en el SIN.

Así, en las elecciones de 1992 y 1995, se enfrentaron al fujimorismo y al estado en su conjunto unas agrupaciones diezmadas, en crisis y marginales a la escena política, con pocas posibilidades de tomar la iniciativa y dificultades para unirse.

Democracia: ¿sólo un método para elegir gobernantes?

La crisis de los partidos se agudizó en la segunda mitad de la década de 1980. Los tres grandes agrupamientos que formaban el sistema de partidos entraron en crisis. Para la alianza Acción Popular-Partido Popular Cristiano, gobernar significó un rápido desgaste. También lo fue para el Partido Aprista. En ambos casos, las enormes dificultades económicas y la acción terrorista fueron las tenazas de la imagen de fracaso que se tenía a fines de la década. Izquierda Unida creó muchas

2 Este tema lo he desarrollado en Pease García (1994). Pero hay un trabajo más específico que evalúa esta crisis y el colapso del sistema de partidos; véase Tanaka (1998).

expectativas pero estalló antes de las elecciones municipales de 1989, autoliquidándose y sin dejar una alternativa de reemplazo. Entonces todos voltearon los ojos a los independientes: no sólo Ricardo Belmont en la alcaldía de Lima, sino Vargas Llosa, aglutinando con rostro neoliberal a los mermados partidos de la alianza AP-PPC. En la izquierda Alfonso Barrantes fue también un independiente, crítico ácido de los partidos de este campo. Sólo el Partido Aprista se mantuvo con candidatos propios.

A finales de la década de 1980 volvieron a primar, con terca recurrencia, las posiciones antipartidarias. Pocos años habían pasado desde el gobierno militar que se inició en 1968 con este mismo discurso, más elaborado que el de Fujimori pero igualmente excluyente. En esa transición regresaron los antiguos partidos, agregándose algo nuevo en la izquierda y nada más, tras doce años de exclusión en los que la "democracia social de participación plena" pretendía crear una organización política monocolor desde el propio aparato estatal, y excluía toda participación o reconocimiento de los partidos. En los años anteriores fueron intermitentes los periodos en que se intentó funcionar con un sistema de partidos (1945-48, 1963-68), primando durante todo el siglo las experiencias excluyentes y los regímenes autoritarios.

No es por eso raro que, en nuestra cultura política, la democracia sea básicamente un método para elegir gobernantes que suelen gobernar con métodos caudillistas más que democráticos. Para la representación política —los partidos políticos—, el funcionamiento de las instituciones básicas de la sociedad civil ha sido aleatorio. La mayor parte de éstos han sido simplemente caudillos con un entorno muchas veces construido desde el estado, débiles y con una continuidad limitada a la vida útil del caudillo. Pero la democracia es, además y esencialmente, una manera de gobernar donde las instituciones pesan en sí mismas, y los actores trabajan desde ellas y dentro de sus reglas. Esto vale en la sociedad para el peso de los partidos en la construcción de la opinión e iniciativa política, y en la canalización de la participación ciudadana. Vale también en las instituciones públicas haciendo efectiva la división de poderes, el desarrollo de autonomías relativas y todo lo que significa el poder desconcentrado y descentralizado.

Cualquier repaso de nuestra historia política encontrará un déficit en el desarrollo institucional. Los caudillos, aun aquellos elegidos democráticamente, someten las instituciones a su mando generalmente concentrado: copan el poder judicial y todas las instancias, aunque ciertamente hay que distinguir grados. La permisividad ha sido para algunos el distintivo respecto de los regímenes más autoritarios, pero siempre han habido grandes debilidades en el balance de poderes y el respeto a las instituciones. En el plano de los partidos, la mayor cantidad de las experiencias de gobierno se alejan del control y la iniciativa partidaria. Son maquinarias que se activan para ganar una elección y que luego administran la bonanza de acceder a los cargos públicos, pero cumplen escaso papel de dirección política. Ésta se halla concentrada en gran medida en el presidente y su entorno.

Es en este contexto que Fujimori logró, al igual que los militares del 68, ser la alternativa para sustituir a los partidos en crisis y lograr condiciones de gobernabilidad autoritaria. Se apoyó desde el principio en las Fuerzas Armadas, pero destruyendo su institucionalidad hasta convertirlas en un aparato cuasi-partidario del

gobierno. Su estado mayor, jefaturado por Montesinos, constituyó el eje de la dirección gubernativa. Fácilmente doblegó y utilizó a los medios de comunicación y las ideas en boga, nuevas y viejas. De ahí el discurso de la antipolítica, el descaro con que parlamentarios y ministros se proclamaban técnicos y apolíticos, el escarnio sistemático de la “política tradicional”. Con ese clima se crearon las condiciones para el desarrollo de este régimen, no sólo autoritario sino mafioso.

Una república de ciudadanos o una sociedad de cortesanos: la experiencia poco estudiada del Partido Civil

Es aquí donde resulta importante mirar más atrás, hacia el siglo XIX, a la formación del primer partido político merecedor de tal nombre. Su fundador, Manuel Pardo, primer presidente civil elegido en el Perú, enfatizó una manera de hacer política en donde la construcción de una organización partidaria fue la tarea prioritaria. No fue un caudillo con entorno, como han seguido siendo varios partidos del siglo XX. Buscó construir una red de representación y participación que articuló diferentes sectores sociales bajo la hegemonía de una naciente burguesía. Si bien, en mi concepto, la experiencia fue absorbida por los rasgos excluyentes de la “República Aristocrática” y se perdió el impulso inicial de Pardo, que salió del estrecho mundo oligárquico e incorporó sectores medios y populares a su proyecto, vale estudiar la experiencia inicial que pudo tener mejores proyecciones si hubiera logrado una continuidad menos accidentada.³

“Pardo representaba, así, una nueva generación de civiles interesados abiertamente en hacer de la política una actividad loable. En una reciente tesis Carmen Mc Evoy llama la atención acerca de que Pardo representaba el despertar de una política específica, que se manifestó participando en el proyecto de la Sociedad Independencia Electoral...

Palabras del propio Pardo llamaron la atención acerca de los principios que defendía el nuevo partido político, que se hizo eco de criterios liberales y conservadores elaborados con anterioridad, a la vez que llamaba la atención acerca de la incapacidad de ambos grupos previos —funcionaron con intermitencia desde los comienzos de la República— para aglutinar la acción de los ciudadanos instruidos: el problema era cierto, Pardo reclamaba constantemente la necesidad de organizar una república de ciudadanos, admitiendo que lo que había funcionado era una sociedad de cortesanos. Estos habían favorecido el gobierno de los caudillos y garantizado de esa manera la inestabilidad política del país, que no había alcanzado a ver fortalecidas sus instituciones políticas ni a ver organizaciones políticas estables, con doctrina, con principios y sin dirigentes carismáticos y ocasionales detentadores de un poder precario” (Pease G.Y. 1993a: 146).

Pardo es un innovador en esa sociedad cortesana. Franklin Pease va años atrás y explica así la crisis institucional permanente durante el largo caudillismo frente al cual surgió el Partido Civil, realidad que tras éste se volverá a hacer presente con renovados bríos en el siglo XX.

3 Me refiero, entre otros hechos, a la Guerra con Chile.

“Una primera y muy fuerte razón de la crisis institucional podría encontrarse en la propia condición del virreinato del Perú (fundamentalmente de la Audiencia de Lima) como centro del poder español. Alguna vez se ha hecho mención a que Lima fue más una ciudad administrativa y cortesana, que no una sede de gobierno provincial y poblada de comerciantes (Buenos Aires) o agricultores (Santiago de Chile); el carácter de la ciudad no cambió con la independencia, tampoco el de su área de influencia. Cuando se habla tanto de centralismo —como en nuestros días— se deben estudiar las condiciones centralistas en el siglo XIX, cuando las ciudades grandes de entonces (Cuzco, Arequipa, Trujillo, etc.) gravitaban de una manera muy diferente en los acontecimientos del país” (Pease G.Y. 1993a: 137-38).

Jorge Basadre describe buena parte de la actividad organizativa de Pardo desde la formación de la Sociedad Independencia Electoral, constituida por una junta de notables el 24 de abril de 1871 para auspiciar su candidatura. Recuerda sus asambleas construyendo de menos a más, reuniendo más de 200 personas el 22 de mayo, haciendo el 9 de julio una asamblea en Piedra Lisa, organizando el 27 de julio una gira a Ica y realizando un gran acto de 14,000 personas en la Plaza de Acho el 6 de agosto. Establece la comparación con el ulterior desarrollo del Partido Civil distante de las masas: “Si el partido civil, heredero de esta sociedad, tendió en posteriores etapas de su vida, a ser, sobre todo, una agrupación de gente importante o representativa, se alejó de su trayectoria inicial, pues en 1871 fueron robustas y fecundas sus ‘bases’ populares” (Basadre 1983, V: 165).

“Pardo era el inspirador y el conductor de una campaña que carecía de precedentes en el Perú. Se sentía seguro de estar forjando una fuerza nueva... los discursos que pronunció entonces ostentan un valor permanente. El libre juego de las instituciones democráticas requería, en su concepto, la formación de partidos. La República concedía derechos; pero imponía grandes deberes. Gentes de las más diversas clases, profesionales y lugares podían unirse al servicio de sus ideales ciudadanos... “La asociación, señores, da a la política tan grandes resultados como en el mundo industrial” decía Pardo en su discurso del 29 de mayo de 1871...

Se ha fundado una escuela política (expresaba el 16 de noviembre de 1871 al asumir la presidencia del Colegio Electoral de Lima), se ha enseñado a organizar las fuerzas sociales de la opinión... La opinión de los pueblos es el motor más poderoso del siglo en que vivimos” (Basadre 1983, V: 166).

Este énfasis en la construcción de partidos y en la actividad política a ese nivel, y no sólo en los salones palaciegos, es propio del momento fundacional del Partido Civil. Como bien lo reconoce Basadre, no fue ese el rasgo distintivo del civilismo posterior a la muerte de Manuel Pardo, y habría que investigar en qué medida estuvo presente durante su gobierno para diferenciar su forma de gobernar de la de otros mandatarios. Lo cierto es que el énfasis caudillista se perfiló incluso en demócratas de los años siguientes, no sólo en los caudillos autoritarios.

“Billinghurst había basado su gobierno en el apoyo popular al margen de la organización partidaria... Curiosamente, el propio Basadre sugiere que bien pudo Billinghurst prescindir de la institucionalidad parlamentaria, pero no lo hizo. El hecho es que, de manera similar a Piérola, buscaba encarnar una democracia menos institucionalizada, oscilando entre una especie de democracia caudillista y una forma de despotismo ilustrado” (Pease G.Y. 1993a: 154-55).

Lo que aquí se perfila es un curso alternativo a la democracia de partidos, dentro de los regímenes democráticamente elegidos. Es la apelación al pueblo directamente y "sin intermediarios", como se diría años después, pero es la apelación caudillista. No se confunde con los regímenes autoritarios: ni Piérola ni Billinghurst liquidaron el parlamento, aunque a éste se le acusó de pretenderlo hacer. Respetaron el mínimo de la institucionalidad pública, no así el énfasis en la organización y participación partidaria que toma un giro de otro tipo, que se reproduce en varias experiencias del siglo XX y que ha debilitado la institucionalidad democrática.

Una república de ciudadanos para superar la República Aristocrática

La propuesta de Pardo, entendida conceptualmente, apunta lejos. Ciudadanía implica participación e iniciativa política que se propone conseguir a través de la asociación partidaria. Su desarrollo cambia la manera de gobernar y obliga al gobernante no sólo a estar atento a la opinión pública sino a dialogar y concertar con sus agentes. Fue una respuesta al caudillismo previo que siempre entendió que "gobernar es mandar", y así se ha reproducido también a lo largo del siglo XX. Pero fue también una diferencia importante de estilo con el caudillismo democrático, cuyo verbo carismático impacta en las masas, moviliza por momentos, pero no abre canales de participación ni organiza la acción política desde abajo.

Ciertamente este mensaje se sale de su tiempo. El estado oligárquico, en esencia exclusivo y excluyente, se forja y desarrolla por lo menos hasta 1968 y apenas admite la incorporación segmentada de algunos sectores sociales. Dentro de éste, la República Aristocrática fue un periodo de la postguerra con Chile en que se sucedieron gobiernos que respetaron la Constitución y mantuvieron un mínimo de libertades para los ya incluidos, que eran pocos. Pero no salió del marco que Basadre señaló al definirla como República Aristocrática, o que yo desarrollo, en un trabajo anterior al definir el estado oligárquico (Pease García 1977). Al respecto, para ver la estrechez de las democracias de entonces, cabe recordar que en 1910 sólo el 3% de la población tenía derecho al voto, en 1931 sólo el 7.4% y en 1933 el 22.4%. Basadre agrega el análisis de los sistemas electorales, ciertamente capaces de sustituir al ciudadano, en su libro *Elecciones y centralismo en el Perú* (1980).

"Los críticos de la República Aristocrática hicieron notar el carácter 'señorial' predominante, su identificación con los grandes propietarios de tierras, la indiferencia ante la población andina. No pudieron achacarle un esquema autoritario de gobierno y prefirieron darle el tono de un gobierno clasista (de clase alta) y el término civilista pasó a ser un epíteto insultante" (Pease G.Y. 1993a: 152).

Con precisión agrega que el distanciamiento de la población campesina no es sólo del Partido Civil sino de todos los partidos. Lo que estrecha entonces la posibilidad democrática es más amplio que el régimen político.

Efectivamente, lo aristocrático o señorial tiene un sentido clasista pero no cualquiera, enfatiza el peso que tiene lo precapitalista, presente incluso en los latifundios modernos a través del sistema de enganche, y se engarza en los otros lazos aristocratizantes presentes en el estado oligárquico. La superación de éste no vino por la república de ciudadanos propuesta por Pardo. Siguió un camino más tortuoso

enmarcado en el proceso de urbanización de la segunda mitad del siglo XX y canceló, por la vía autoritaria, al viejo orden oligárquico luego de que la modernización le hubiese vuelto inoperante. Ese fue el curso del velasquismo.

Pero sigue pendiente la república de ciudadanos, porque en forma recurrente el caudillismo que proviene de elecciones, pero ni acepta ni desarrolla los partidos democráticos y sus formas de participación, ha predominado como alternativa a los regímenes abiertamente autoritarios. La democracia, como forma de gobernar, es lo que todavía está por construir en el Perú y eso se refiere a los partidos, a las instituciones de la sociedad civil y a la institucionalidad estatal, el balance de poderes y la descentralización incluidos.

Condiciones para la gobernabilidad democrática

Sin partidos sólidos y sin respeto a las instituciones que expresan el balance de poderes, la desconcentración y descentralización del estado, no hay condiciones de gobernabilidad democrática. Gobernar democráticamente no es mandar ni simplemente capturar los momentáneos y volátiles sentimientos ciudadanos. Es, más bien, estructurar las relaciones e iniciativas políticas de la ciudadanía en relación de ida y vuelta con los que gobiernan. Es construir una representación que no sustituya al ciudadano sino que canalice su iniciativa. Es una tarea que incluye complejos controles y la capacidad de concertar. La política es eso y no es lo mismo que la administración de las cosas. Sin la política como actividad y como sistemática, la crisis es recurrente y las soluciones autoritarias están a la vuelta de la esquina. Para esto, el Perú necesita atenuar el caudillismo que está anclado en su cultura política y tiene que construir instituciones y hacer que sus reglas sean parte de la cultura común. Eso requiere largos tiempos, pues no se construye una institucionalidad democrática de la noche a la mañana, sino que más bien se requiere de largas continuidades. Hay que acabar con la historia pendular que tenemos al respecto. En este sentido, la transición en el Perú comenzó el 28 de julio de 2001. Vivimos una etapa de saneamiento que no concluirá en esa fecha. Los peligros que restringirán la gobernabilidad democrática están latentes y habrá que enfrentarlos.

Bibliografía

- Basadre 1980, 1983.
- Pease García 1977, 1994, 2000.
- Pease G.Y. 1993a.
- Tanaka 1998.

Cuadro 1. Cronología del derrumbe de la dictadura

| | |
|---------------|--|
| 14/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> – Mientras en el Congreso se realiza una sesión plenaria, en un hotel cercano se muestra un video en el que aparece el congresista Alberto Kouri, negociando su pase a la bancada oficialista a cambio de un pago inicial de quince mil dólares, probándose así que el soborno es el arma secreta del fujimorismo para obtener la mayoría en el poder legislativo. |
| 15/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> – La oposición denuncia a Montesinos por presunto delito de corrupción. También plantea una acusación constitucional contra Alberto Kouri. Demandan sesión plenaria extraordinaria a fin de evaluar este caso. – La oposición suspende su participación en el diálogo de la OEA hasta que se procese a Montesinos y solicita a la Policía Nacional que lo detenga y le impida salir del país. |
| 16/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> – Fujimori anuncia nuevas elecciones generales en las que no participará; señala que se debe determinar ante la ley el presunto delito en que habría incurrido Vladimiro Montesinos. También anuncia la desactivación del SIN. |
| 17/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> – Fujimori ratifica al gabinete. El premier Salas también señala que no se ha detenido a Montesinos y que continuarán con las reformas iniciadas. Las FF.AA. se mantienen silenciosas sobre los últimos acontecimientos. |
| 18/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> – En horas de la madrugada Fujimori visita sorpresivamente el Pentagonito. Circulan dudas sobre la lealtad al gobierno de parte de las FF.AA. Ricardo Márquez espera que éstas expresen su apoyo público al mandatario. |
| 19/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> – La oposición acordó reanudar el diálogo democratizador pero mantener la huelga parlamentaria. – Martha Hildebrandt anuncia que la Mesa Directiva del Congreso no renunciará. – Brasil advierte que golpe militar sería inaceptable. EE.UU. admite que existe “incertidumbre” sobre los pasos que los militares peruanos tomarán. – La congresista Cecilia Martínez renuncia al oficialismo. |
| 20/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> – Fujimori se reúne con John Hamilton, embajador de los EE.UU. Trasciende que se conversó sobre la situación política del país. En los EE.UU. afirman que Fujimori quiso deshacerse de Montesinos con antelación. – El ex-asesor del SIN, Vladimiro Montesinos, habría tenido una reunión con los comandantes generales de las FF.AA. y los jefes de las seis regiones militares, en las instalaciones de la Comandancia General del Ejército. – El secretario general de la OEA, César Gaviria, dice que esperaba que por lo menos se hubiese suspendido a Montesinos. – La Comisión Permanente del Congreso aprueba la formación de un subgrupo de trabajo para evaluar la denuncia contra el congresista A. Kouri y dos denuncias contra el ex-ministro del Interior, César Saucedo Sánchez. |

| | |
|---------------|---|
| 21/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> - La OEA respalda el anuncio del presidente Fujimori de adelantar las elecciones. - Avancemos solicita que Tudela asuma la presidencia y que el parlamento se auto-disuelva tras aceptar la renuncia del Jefe de Estado. - El congresista tráfuga Gregorio Ticona también renuncia a Perú 2000. - El presidente de Brasil reitera que si el Perú se aparta de la ruta democrática, "no habrá posibilidad de convivencia con los demás países de América del Sur". |
| 22/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> - El gobierno presenta su propuesta para desactivar al SIN en 15 días. - El gobierno se compromete a emitir una resolución de destitución de Montesinos a más tardar el lunes, pero en la Mesa de Diálogo sus representantes se niegan a aprobar su procesamiento y detención. - Santisteban sostiene que Fujimori debe continuar en la presidencia hasta que el nuevo mandatario asuma el mando. - El <i>Washington Post</i> revela que la CIA protegió a Montesinos. - La Conferencia Episcopal Peruana (CEP) invoca a las FF.AA. a colaborar y garantizar la recuperación moral e institucional del país. - Las FF.AA. acatan el propósito de adelantar el proceso electoral. |
| 23/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> - En la mañana trasciende que el gobierno peruano habría solicitado asilo para Vladimiro Montesinos a más de un país. Sólo Panamá habría contestado oficialmente, denegando la petición. - Canal N informa en la noche que Montesinos dejó el país a las 11:45 p.m. desde el aeropuerto Jorge Chávez. Su destino es Panamá, qué habría reconsiderado su negativa. - El gobierno panameño informa que no ha concedido asilo a Montesinos, aun cuando ello había sido solicitado por el gobierno peruano. - Brasil niega haber recibido una petición de asilo. La oposición pide explicaciones al premier Salas. - Absalón Vásquez sostiene que Fujimori sí se quedará en el país al concluir su mandato. |
| 24/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> - Panamá es forzada a revisar el pedido de asilo para Montesinos por casi todos los países de Sudamérica, afirma el canciller panameño. - José Miguel Alemán, canciller de Panamá, afirma que el Ejecutivo de su país adoptará una decisión sobre el caso de Montesinos en las próximas horas o días. - Gaviria envía una carta a Panamá, exhortándola a que conceda asilo a Montesinos. - En el día de las FF.AA., Villanueva Ruesta indica que ante la crisis, ellas seguirán sirviendo a la Constitución. Por su parte, el Jefe de Estado afirma que la agenda de fortalecimiento institucional del país será acelerada. |

| | |
|---------------|--|
| 25/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> - En la Mesa de Diálogo, el gobierno presenta una resolución que acepta la renuncia de Montesinos, elogiando su labor y agradeciéndole los servicios prestados. Se compromete a modificarla, ante las críticas hechas por la oposición. - Montesinos ingresa a Panamá con visa de turista por 30 días. "Vine a Panamá para que haya calma en el Perú", declara a su arribo. - José Miguel Alemán, canciller panameño, afirma haber recibido informaciones del gobierno peruano y de otros gobernantes latinoamericanos de "que si Panamá no jugaba un papel en estos momentos se iba a producir un golpe de estado el domingo en el Perú, con derramamiento de sangre del pueblo peruano". - La Coordinadora de DD.HH. se retira de la Mesa de Diálogo en protesta por el apoyo dado por Gaviria al asilo de Montesinos. - El oficialismo pierde la mayoría en el Congreso al renunciar Fernando Altuve, Joaquín Ormeño y Moisés Wolfenson. - Vamos Vecino anuncia que pedirá que la Mesa Directiva del Congreso sea renovada. |
| 26/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> - Panamá cancela el visado dado a siete militares que viajaron con Montesinos. - La oposición anuncia que sólo acudirá al Congreso para aprobar los acuerdos de la Mesa de Diálogo. - Las fuerzas democráticas exigen la renuncia de la fiscal de la nación, Blanca Nélica Colán. - La Mesa de Diálogo auspiciada por la OEA, acuerda que el procurador público apelará el archivamiento del caso Montesinos, dispuesto por la fiscal Nina Rodríguez. - El ministro de justicia entrega la nueva resolución de renuncia del ex-asesor del SIN, en la cual se elimina el párrafo en el cual se le agradecen "los importantes servicios prestados a la Nación". - En Panamá, Montesinos se declara víctima de una persecución política en el Perú. - La organización no gubernamental Human Rights Watch-Americas califica de "farsa" al pedido de asilo realizado por Montesinos. - El pleno del JNE declara la vacancia por renuncia al cargo de Alipio Montes de Oca, como presidente de ese organismo. - La alianza oficialista separa de sus filas a Jorge Polack y a Alberto Kouri. - La CEP manifiesta que el Perú entero ve con desconcierto y hasta con estupor los últimos acontecimientos, que hieren la dignidad de nuestra patria. |
| 27/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> - Los países del hemisferio respaldan al gobierno peruano ante cualquier amenaza de golpe de estado, afirmó Latorre, Secretario Permanente de la Misión de Alto Nivel de la OEA en el Perú. - Fujimori viaja sorpresivamente a los EE.UU. - El gobierno aún no apela al archivamiento de la investigación sobre Montesinos. - El congresista Juan Carlos Mendoza del Solar renuncia a las filas de Perú 2000 y denuncia un complot de las FF.AA. para hacerse del poder. |

| | |
|---------------|--|
| 28/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> - El premier Salas afirma que el jefe de la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) debe renunciar. También desmiente un complot de las FF.AA. para provocar un golpe de Estado. - El Congreso aprueba la desactivación del SIN y suspende a Kouri. - España declara estar mediando para lograr el asilo del ex-asesor en Marruecos. - La Mesa de Diálogo acuerda: el cese de las comisiones ejecutivas del poder judicial y el ministerio público; que a más tardar el 15 de octubre, se fije una propuesta de fecha para los próximos comicios; recomienda la modificación de la iniciativa del Ejecutivo para las nuevas elecciones, en la cual no se contempla la reelección inmediata; aprueba por consenso la derogación de la ley que homologa a los magistrados provisionales con los titulares; y la restitución de las facultades plenas al Consejo Nacional de la Magistratura (CNM). Quedaron pendientes los proyectos de ley específicos a presentarse en el Congreso. - La fiscal de la nación estudia la posibilidad de renunciar a su cargo. |
| 29/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> - César Gaviria declara que las presiones de las FF.AA. constituyen un problema para la estabilidad democrática del Perú. - En EE.UU., Fujimori expresa su esperanza de conducir el proceso de transición. - La presidenta panameña Mireya Moscoso anuncia que a más tardar en doce días se encontrará una solución a la petición de asilo de Vladimiro Montesinos. - Un vocero del gobierno anuncia que los próximos comicios se efectuarán en la primera semana de abril de 2001. - Santisteban declara que el viaje de Fujimori ha logrado el respaldo de la comunidad internacional. |
| 30/septiembre | <ul style="list-style-type: none"> - El premier Salas reconoce su participación oficial en el pedido de asilo de Montesinos en Panamá, y rechaza la propuesta de Gaviria para la conformación un gabinete multipartidario en el Perú. - Aludiendo a Montesinos, Martha Chávez sostiene que si hubo perdón para terroristas, ¿por qué no lo puede haber para quienes se equivocaron intentando protegernos? Plantea que los comandantes de las FF.AA. permanezcan en sus cargos hasta el cambio de gobierno. |
| 1/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Portillo Campbell, el cuestionado jefe de la ONPE, anuncia que se retirará de todos modos del cargo para permitir un proceso electoral sin cuestionamientos. |
| 2/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - En la Mesa de Diálogo de la OEA se aprueba la iniciativa del Ejecutivo que recorta a un año el mandato presidencial y el de los congresistas. Asimismo se aprueban otras reformas que permitirán la realización adelantada de las próximas elecciones generales. Se aprueba que la primera legislatura de 2000 culmine el 15 de octubre y que la segunda se inicie al día siguiente y culmine el 15 de diciembre. |

| | |
|------------|--|
| 5/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Martha Chávez reitera que Montesinos cometió un error gravísimo, “pero minúsculo con relación a los servicios que brindó”. - Martha Hildebrandt no descarta que los acuerdos de la Mesa de Diálogo sean rechazados en el Congreso. - Desde Jordania, fuentes oficiales declaran que la venta de armas al Perú se realizó en forma oficial. - El CNM abre proceso disciplinario al jefe de la ONPE por presuntas irregularidades en las elecciones. |
| 6/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Se presenta una moción de censura a la Mesa Directiva del Parlamento. - En el Congreso se aprueba el proyecto de ley aprobado consensualmente en la Mesa de Diálogo, que establece la reducción del mandato presidencial y el de los congresistas. - En la Mesa de Diálogo se frustran los avances en la desactivación del SIN. |
| 7/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Se afirma que los rumores de golpe de estado han sido fabricados por el SIN. |
| 8/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Fujimori declara que se desactivará al SIN de todas formas. Los representantes de la oposición democrática señalan que se retirarán de la Mesa de la OEA de no avanzarse en la desactivación de las comisiones interventoras del Poder Judicial y el Ministerio Público. |
| 9/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - La oposición emplaza al gobierno a que apruebe la ley del cese de las comisiones ejecutivas del Ministerio Público y el Poder Judicial. - La Mesa Directiva del Congreso no renunciará, afirma la segunda vicepresidenta del legislativo. - Se advierte que los altos oficiales de las FF.AA. podrían rebelarse de darse un trato duro a Montesinos. - El gobierno busca postergar el cese de las comisiones ejecutivas, afirma el fiscal superior. |
| 10/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - En la Mesa de Diálogo de la OEA se acuerda el anteproyecto de ley para la derogatoria de la homologación de los magistrados titulares y provisionales, y el restablecimiento de la ley anterior. El anteproyecto de ley para la desactivación de las Comisiones Ejecutivas y la restitución de facultades al CNM será tratado posteriormente. - El Secretario General de la OEA afirma que el Perú tiene un régimen con profundas limitaciones democráticas. |
| 11/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - En conferencia de prensa, Fujimori reitera que no renunciará a su cargo y que no tuvo conocimiento de los métodos empleados por Montesinos para captar congresistas para la alianza oficialista. Fujimori, quien habría solicitado una visa para Venezuela, sostuvo estar preocupado por la seguridad de Montesinos. |
| 12/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Fujimori anuncia un sorpresivo viaje a los EE.UU. - El pleno rechaza la moción de censura contra la Mesa Directiva del Congreso. - El canciller venezolano confirma que su país concedió la visa a Fujimori. - Con marchas y paros se cumplió la jornada nacional de protesta. - Los generales leales a Montesinos serían promovidos al alto mando militar. |

| | |
|------------|--|
| 13/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Latorre suspende la Mesa de Diálogo de la OEA porque en el Congreso, el oficialismo prorroga unilateralmente el final de la primera legislatura por 15 días. Fujimori suspende su viaje a los EE.UU. y Venezuela. |
| 14/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - La oposición anuncia que reiniciará las movilizaciones a partir del próximo martes. Se solicita que Latorre sea reemplazado por una misión en la cual figure el propio Gaviria. |
| 15/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - El FIM anuncia que no apoyará las movilizaciones anunciadas por Perú Posible. - Somos Perú anuncia que apoyará los mítines multipartidarios. - Martha Hildebrandt rechaza el papel mediador de la Iglesia. |
| 16/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - La oposición denuncia la intención oficialista de incluir una agenda oculta para proteger a los militares involucrados en delitos de narcotráfico y contra los derechos humanos. - Monseñor Luis Bambarén sostiene que "en este caso la amnistía es lo peor que puede existir", agregando que ello "haría corroer la fibra moral del pueblo". - La Comisión Desactivadora del SIN inicia sus funciones. |
| 17/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Voceros del gobierno anuncian que la promoción Montesinos pasará al retiro indefectiblemente el 31 de diciembre. - En nutrido mitin realizado en la Plaza San Martín y encabezado por Alejandro Toledo, Henry Pease exige que Fujimori deje el gobierno y propone crear una coordinadora democrática conformada por las fuerzas de oposición, para "sacar al Perú de la dictadura". - Absalón Vásquez y el ministro Mosqueira están a favor de una ley que evite la "cacería de brujas" en las FF.AA. - Federico Salas recorre las instalaciones del SIN, iniciando las labores de la comisión desactivadora. |
| 18/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Rafael Rey insta al Gral. Villanueva Ruesta a que renuncie de inmediato a la jefatura del Ejército. |
| 19/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - En la Mesa de Diálogo no se debatirá la amnistía para los militares. - La oposición señala que la presencia de Fujimori entorpece el proceso de transición. - El Defensor del Pueblo pide que Fujimori sea relevado del cargo. |
| 20/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - El gobierno condiciona la realización de las próximas elecciones a la aprobación de la ley de reconciliación nacional. - La oposición denuncia el planteamiento del ministro Bustamante por condicionar la ratificación de la convocatoria a nuevas elecciones a la aprobación de una ley de reconciliación que indulta a los militares por cualquier delito cometido en la lucha contra el narcotráfico y la subversión. |
| 21/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - El ministro Bustamante confirma que se trata de "regularizar situaciones en las que se podría ejercer algún tipo de acción penal". - Para los ministros de defensa y del interior, las actuales leyes de amnistía son insuficientes. - La Iglesia católica, los congresistas de todas las bancadas, la CONFIEP, el Colegio de Abogados, etc., rechazan escandalizados la propuesta formulada por el Ministro de Justicia. |

| | |
|------------|---|
| 22/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Montesinos abandona Panamá y viaja hacia Lima, con escala en Guayaquil. Aterrizó en Pisco en una avioneta alquilada. - Salas dice que Montesinos puede venir al Perú como cualquier ciudadano. - Santisteban propone que en lugar de la ley de impunidad, se suscriba un "pacto de caballeros" para evitar la cacería de brujas contra las FF.AA. - El ministro Bustamante plantea que además de la ley de impunidad, en la Mesa de la OEA se suscriba una aprobación "a fardo cerrado" de todos los actos gubernamentales dados desde el 5 de abril de 1992. También exige que a la ley de impunidad se le de rango constitucional. |
| 23/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - El congresista Tudela renuncia a la vicepresidencia de la república por el retorno del ex-asesor. - Standard & Poor's anticipa que el retorno de Montesinos provocará la rebaja de la calificación de riesgo. Moody's evalúa las implicancias de los recientes acontecimientos políticos en el programa económico. - Hay fuertes protestas en diversas ciudades por el retorno de Montesinos. - Fujimori recorre varias cuarteles y "reubica" a cinco coroneles. Evita mencionar el paradero del ex-asesor. - La congresista Miriam Schenone anuncia que estudia retirarse de Perú 2000. |
| 24/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - En una entrevista radial, Montesinos afirma que el gobierno sabía de su regreso; que el embajador del Perú en Panamá fue quien alquiló la avioneta para su retorno; que siempre ha defendido la vida, a tal punto que cuando el gobierno firmó un decreto supremo condenando a Abimael Guzmán a la pena de muerte, él le salvó la vida hablando con el presidente Fujimori. - El Gral. K. Vidal declara que dar muerte a Abimael Guzmán era imposible cuando él ejercía el comando de la DINCOTE. - Fujimori viaja en el avión presidencial a Pisco con el Gral. Villanueva, llevando gran cantidad de bultos. Se presume que el ex-asesor seguía allí. |
| 25/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - En la Mesa de la OEA, con la presencia de C. Gaviria, se acuerda que la convocatoria a elecciones se realizará el 8 de noviembre. También que el 2 de ese mes se ratificará el recorte de los mandatos del presidente y los congresistas. - Escisión de la bancada oficialista: Vamos Vecinos no asiste más al Plenito. La división afecta a la Mesa Directiva del Congreso, la cual se parte en dos. Fujimori le retira la confianza a Absalón Vázquez. - Fujimori "busca" a Montesinos por todo Lima pero sólo para saber "donde está" y "cuidar de su integridad física", ya que no tiene orden de captura. |
| 26/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - El Congreso aprueba la ley que elimina la homologación de los magistrados titulares y provisionales, proyecto consensuado en la Mesa de Diálogo. - Se nombran fiscales para evaluar las demandas contra Montesinos: demandas contra violaciones de derechos humanos y por enriquecimiento ilícito, entre otras cosas. - El Congreso norteamericano condiciona la ayuda norteamericana al Perú a los avances en materia de democratización. |

| | |
|--------------|--|
| 27/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - La Mesa de Diálogo acuerda un anteproyecto de ley para restituirle al Consejo Nacional de la Magistratura la facultad de investigar a los vocales y fiscales supremos. - El Defensor del Pueblo pide que Montesinos sea capturado. - Denuncian al Gral. Villanueva Ruesta por proteger a Montesinos. |
| 28/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Fujimori releva a la cúpula militar. El Gral. Chacón es nombrado Comandante Gral. del Ejército y Presidente del Comando Conjunto de las FF.AA. - El canciller panameño, José Miguel Alemán, asegura que el presidente Fujimori viajará a Panamá para participar en la X Cumbre Iberoamericana de Presidentes, a celebrarse entre el 17 y el 18 de noviembre. |
| 29/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Un destacamento militar dirigido por el comandante Ollanta Humala se subleva en Locumba, toma Toquepala con 49 soldados y como rehén al jefe del cuartel. |
| 30/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - La Mesa de Diálogo de la OEA acuerda un anteproyecto de ley para reemplazar a las comisiones ejecutivas del Poder Judicial y el Ministerio Público con consejos transitorios. - El comandante Humala se queda con siete hombres pero miles expresan su apoyo en Tacna, Arequipa, Moquegua y Puno. |
| 31/octubre | <ul style="list-style-type: none"> - Prosigue el operativo para capturar al comandante Humala. El general Abraham Cano ofreció respetar su vida. - La Comisión de Educación aprueba la desactivación de las comisiones interventoras de las universidades. |
| 2/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - La Corte Suprema nombra al Dr. Manuel Sánchez Palacios como su representante para que presida el Jurado Nacional de Elecciones, comenzando así a dar señales de autonomía. - El gobierno suizo informa haber bloqueado 3 cuentas a nombre de Vladimiro Montesinos en Suiza, cuyos montos superan los 48 millones de dólares. - En el Congreso se aprueba la reforma constitucional que recorta el periodo presidencial y congresal vigente a doce meses. |
| 3/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - Blanca Nélica Colán renuncia a la Fiscalía de la Nación. - En conferencia de prensa, Fujimori señala que las cuentas de Montesinos bloqueadas por el gobierno suizo sólo pueden ser dinero mal habido y que el ex-asesor será denunciado. Vincula a Rodríguez Medrano con Montesinos y anuncia que se le continúa buscando intensamente, habiéndose cursado una notificación para impedirle salir del país. |
| 4/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - La Comisión de Diálogo de la OEA se reúne para analizar los cambios al código electoral. |
| 9/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - El Pleno del Congreso se reúne para aprobar los cambios al código electoral y conformar la Comisión Investigadora del Caso Montesinos. Se presenta una moción de censura a la presidenta del Congreso. |
| 10/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - Se convoca a elecciones generales para el 8 de abril de 2001. - El procurador José Ugaz pide un embargo preventivo de los bienes de Montesinos hasta por 500 millones de soles. |

| | |
|--------------|--|
| 11/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - En Colombia, Roberto Escobar, alias "el Osito" y hermano del fallecido narcotraficante Pablo Escobar, denuncia que su hermano financió la campaña electoral de A. Fujimori en 1990 con un millón de dólares. Afirma que Montesinos recibió fuertes sumas de dinero para ayudar a liberar a narcotraficantes peruanos y colombianos del cártel de Medellín. |
| 13/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - El presidente Fujimori parte a Brunei, con el pretexto de asistir a una reunión de la APEC. Comienza así su huida del Perú, que terminaría una semana más tarde en Tokio. - Se aprueba la censura a la presidenta del Congreso. Se convoca a elecciones para el jueves 16, para reemplazar la presidencia del Congreso. - En el Parlamento se presenta un video en donde se ve a Montesinos dirigiendo una reunión de la cúpula militar, en la cual éste felicita a los mandos militares por haber "asegurado la victoria del fujimorismo", demostrándose así la actitud deliberante e ilegal de las FF.AA. en los últimos comicios. |
| 14/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - En la Mesa de Diálogo se trata, sin acuerdo final, la reposición de los magistrados destituidos del Tribunal Constitucional por el fujimorismo. Se acuerda recomendar a los miembros del Consejo Transitorio del Poder Judicial. - Boloña anuncia en Santiago de Chile que es muy difícil que Fujimori continúe hasta julio de 2000. - Se allana el domicilio de Montesinos en Playa Arica, encontrándose un búnker intercomunicado subterráneamente con todas las casas vecinas. |
| 15/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - Se presentan las candidaturas de Valentín Paniagua y Ricardo Marcenaro a la presidencia del Congreso de la República. - Malasia anuncia que Fujimori no ha pedido asilo, como lo denunciase J. Barba. |
| 16/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - Valentín Paniagua es elegido Presidente del Congreso de la República. - El Congreso repone a los magistrados destituidos del Tribunal Constitucional. - Fujimori abandona Malasia rumbo a Japón y cancela el viaje a Panamá. - El procurador J. Ugaz declara que Montesinos tiene orden de captura a nivel internacional. |
| 17/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - En Tokio, Fujimori anuncia que postulará en las próximas elecciones generales del Perú. Señala que postergará su retorno a Lima por unos días. |
| 18/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - Un gobierno sin brújula suspende su participación en la Mesa de Diálogo de la OEA por la reposición de los tres magistrados del Tribunal Constitucional, efectuada por el Congreso. |
| 19/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - Federico Salas, Presidente del Consejo de Ministros, anuncia en conferencia de prensa que el presidente Fujimori ha decidido renunciar a la Presidencia en Tokio. Los ministros en reunión deciden expresar su indignación y a su vez renuncian. |
| 20/noviembre | <ul style="list-style-type: none"> - El Congreso de la República recibe la renuncia de A. Fujimori a la Presidencia de la República y la del Ing. Márquez a la segunda vicepresidencia. Como se recordará, F. Tudela, el primer vicepresidente, había presentado su renuncia el mes anterior y su carta obraba en la Comisión de Constitución del Congreso. |

| | |
|--------------|--|
| 21/noviembre | – El Pleno del Congreso debate las renuncias de F. Tudela y de A. Fujimori. Se acepta la primera y se declara la vacancia de la Presidencia de la República por incapacidad moral permanente de A. Fujimori. |
| 22/noviembre | – El Pleno del Congreso acepta la renuncia del Ing. Márquez a la segunda vicepresidencia, quedando así acéfalo el Poder Ejecutivo. – Como lo ordena la Constitución, a las 12:30 Valentín Paniagua, el Presidente del Congreso, juramenta como Presidente Constitucional de la República, anunciando que el embajador Pérez de Cuellar será el nuevo presidente del Consejo de Ministros. – La Interpol pide la captura internacional de Montesinos. |
| 23/noviembre | – El procurador J. Ugaz denuncia a Vladimiro Montesinos y Alberto Fujimori ante la Fiscalía de la Nación, por presunto delito de corrupción. |
| 24/noviembre | – Blanca Nérida Colán renuncia al cargo de Fiscal Suprema Titular. |
| 25/noviembre | – Juramenta el nuevo gabinete ministerial, presidido por Javier Pérez de Cuéllar. – Cesan al general montesinista Carlos Chacón, se reincorpora al servicio al Gral. Tafur y se le nombra Comandante General del Ejército. Se anuncia el pase al retiro de toda la promoción de Montesinos. |
| 28/noviembre | – Suiza anuncia que se han bloqueado 5 nuevas cuentas vinculadas a Montesinos, por 22 millones de dólares adicionales. |
| 29/noviembre | – Federico Salas, el ex-presidente del Consejo de Ministros, confiesa haber negociado un sueldo adicional con Montesinos, quien le asignó 30,000 dólares mensuales. Revela que el asesor era quien mandaba en el gobierno. |

Cuadro 2. Resultados obtenidos en la Mesa de Diálogo de la OEA

| | |
|----|--|
| 1. | Se acuerda la gestión de la Resolución sobre el cese de Vladimiro Montesinos (22/9). Se toma nota de la Resolución Suprema mediante la cual se aceptó su renuncia (25/9). |
| 2. | Se aprueba un proyecto de ley para la desactivación total del Servicio de Inteligencia Nacional (25-26/9). El 3 de octubre se promulga la ley 27351, Ley de Desactivación del Servicio de Inteligencia Nacional. |
| 3. | Se aprueba la designación del Dr. Marcial Rubio como representante de la sociedad civil en la Comisión de Desactivación del SIN (20/10). |
| 4. | Se acordó la desactivación de las comisiones ejecutivas del Poder Judicial y del Ministerio Público (27-28/9). El 4 de noviembre se aprobó la ley 27367 sobre la base del documento consensuado en la Mesa de Diálogo, que desactiva las Comisiones Ejecutivas del Poder Judicial y el Ministerio Público. |
| 5. | Se acordó proponer la derogatoria de la ley de homologación de los magistrados suplentes y titulares (27-28/9). El 30 de octubre se promulgó la ley 27362, dejando sin efecto la homologación de los magistrados titulares y provisionales del Poder Judicial y el Ministerio Público. |
| 6. | Se acordó la restitución de las funciones del Consejo Nacional de la Magistratura (27-28/9). El 6 de noviembre se aprobó la ley 27368 sobre la base del documento consensuado en la Mesa de Diálogo, que reestableció las funciones del Consejo Nacional de la Magistratura. |

| | |
|-----|--|
| 7. | Se acordó, con modificaciones, la propuesta del Ejecutivo para recortar el mandato presidencial y del Congreso hasta el 28 de julio de 2001 (27-28/9). Se acordó una redacción final para el anteproyecto de ley que adelanta las elecciones generales a abril de 2001 (3/10). |
| 8. | Se aprueba la iniciativa legislativa que señala que la primera legislatura del 2000 termina el 15 de octubre y que la segunda correrá entre el 16 de octubre y el 15 de diciembre (3/10). |
| 9. | Se acordó que la votación de la ratificación de la reducción del mandato presidencial y de congresistas se lleve a cabo el 2 de noviembre (25/10). |
| 10. | Se acordó que el 8 de noviembre de 2000 se convoque a elecciones generales (25/10). |
| 11. | Se acordó que el tema de la reconciliación nacional sería incluido en la agenda de la mesa y que sería tratado en una comisión de trabajo (25/10). |
| 12. | Se acordó la devolución a sus legítimos propietarios del Canal 2 de TV Frecuencia Latina, y del Canal 13 de TV Red Global (27/10). |
| 13. | Se aprobó la propuesta de modificaciones a la Ley Orgánica de Elecciones (Código Electoral) que incluye, entre otras, la recomendación relacionada con el proyecto de la Franja Electoral (31/10 y 7/11). |
| 14. | Se aprobó recomendar la conformación del Comité Transitorio del Poder Judicial con los doctores C. Montoya, J. Vergara y R. Rodríguez (14/11). |
| 15. | Se acordó recomendar a los Dres. Mercedes Vélez G. y Manuel Balarezo G. como integrantes del Comité Transitorio del Ministerio Público (29/11). |
| 16. | Se presentó al Congreso de la República una terna de candidatos para elegir al nuevo jefe de la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) (29/11). |
| 17. | Se presentó al Congreso de la República un anteproyecto de ley consensuado sobre el retorno del Perú a la jurisdicción de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (29/11). |

Cuadro 3. Las quince leyes que destruyeron el estado de derecho

| | |
|----|--|
| 1. | Ley 26546 (16.11.95). Crea la Comisión Ejecutiva del Poder Judicial, integrándola con magistrados adictos al régimen, dejando de lado a la Sala Plena de la Corte Suprema y al Presidente de la misma. |
| 2. | Ley 26592 (10.4.96). Modifica la Ley de los Derechos de Participación Ciudadana, restringiendo el derecho al referéndum, estipulando que sólo procede en el caso de que el pedido sea aprobado por las dos quintas partes del número legal de congresistas. |
| 3. | Ley 26618 (30.5.96). Modifica la Ley Orgánica del Tribunal Constitucional, reduciendo de seis años a seis meses el plazo para que los ciudadanos presenten una acción de inconstitucionalidad de una ley, disminuyendo así las posibilidades de usar este instrumento. |
| 4. | Ley 26623 (15.6.96). Con el pretexto de la creación del Consejo de Coordinación Judicial, se crea la Comisión Ejecutiva del Ministerio Público, al cual se transfieren las funciones del Fiscal de la Nación y las de las Juntas de Fiscales, convirtiendo a la Comisión Ejecutiva en un poder omnímodo y al Fiscal de la Nación en una figura decorativa. |

| | |
|-----|---|
| 5. | Ley 26657 (23.8.96). Ley de Interpretación Auténtica del art. 112 de la Constitución política. Abrió ilegalmente la puerta a la re-re-elección de Fujimori. |
| 6. | Ley 26670 (10.10.96). Deroga el inciso c) del art. 39 de la Ley 26300, eliminando la posibilidad de que se use el referéndum para derogar leyes, decretos legislativos y decretos de urgencia. Por ello, y con el fin de paralizar el referéndum convocado para derogar la "ley de interpretación auténtica", se dispone que antes de proseguir con la recolección de firmas, esta iniciativa popular debe adecuarse a las "nuevas reglas" y conseguir por lo menos el voto a favor de 48 congresistas. |
| 7. | Ley 26696 (28.11.96). Deja en suspenso la convocatoria a un concurso de méritos para cubrir las vacantes en el Poder Judicial y el Ministerio Público, forzando su asignación a los magistrados provisionales. |
| 8. | Ley 26738 (6.1.97). Se profundiza la dependencia del Ministerio Público con respecto al poder fujimorista. Al Fiscal de la Nación se le retiran las funciones de nombramiento de fiscales supremos, superiores y provinciales, transfiriéndoselas a la Comisión Ejecutiva del Ministerio Público. |
| 9. | Resoluciones Legislativas Nos. 2, 3 y 4 (29.5.97). Se destituye a tres magistrados del Tribunal Constitucional, convirtiéndolo en un organismo inoperante. |
| 10. | Ley 26859 (1.10.97). Ley General de Elecciones, hecha a la medida del fujimorismo. Sus incondicionales se ocupan de tomar todas las decisiones claves en el proceso, manteniendo el distrito electoral único. |
| 11. | Ley 26880 (27.11.97). Amplía la intervención en las universidades nacionales, varias de las cuales tienen facultades de derecho que participan en la elección de un miembro del JNE. |
| 12. | Ley 26898 (10.12.97). Otorga el voto a los magistrados provisionales para que elijan al Presidente y Vicepresidente del JNE, garantizando la injerencia del oficialismo en su composición. |
| 13. | Ley 26933 (10.3.98). Restringe la capacidad de sancionar a los magistrados del Consejo Nacional de la Magistratura, aumentando las de las comisiones interventoras del Poder Judicial y el Ministerio Público, subordinando aún más a jueces y fiscales. |
| 14. | Ley 26954 (21.5.98). Establece mayoría calificada del JNE para denegar la inscripción de candidatos, aceptar impugnaciones o tachas, de tal manera que con tan solo dos votos se podía controlar las decisiones importantes. |
| 15. | Ley 27163 (6.9.99). Impide que los funcionarios con derecho a antejuicio, procesados en el Poder Judicial, puedan participar en las elecciones generales. |

El Perú en su historia: linderos de un nuevo desafío¹

EL PERÚ REPRESENTA un país cargado con mucha historia. Por su larga data, por la riqueza de determinadas manifestaciones culturales y por su carácter pluricultural. No ha sido fácil abordar la historia del Perú. Promesa, posibilidad. Esos son los términos intermedios elegidos por Jorge Basadre, figura egregia de la historiografía peruana, a la hora de delinear el perfil de lo que fue el Perú emergido de la crisis de la independencia, el Perú republicano. *La promesa de la vida peruana, Perú promesa y posibilidad*, son dos de sus títulos más celebrados.

Esa aproximación de Basadre, de ver el Perú como una promesa, como una posibilidad, encierra un punto de vista concreto. Y muy acertado entonces como ahora. Fuimos promesa, fuimos posibilidad. Pero esa imagen levantada por el joven Basadre sesenta años atrás, fue sucedida por una visión algo revisionista. Para los revisionistas del sesenta en adelante, que pronto buscarían nido en la historia económica, no hubo promesas. Más bien la historia del Perú republicano podía verse como la historia de las ocasiones perdidas. Este contrapunto de pensamiento, esta negación de la promesa, encontró, sin embargo, su expresión más clara en el campo de la literatura. Y bastó una frase, una solamente, de Zavalita, inolvidable personaje de una novela de Mario Vargas Llosa ambientada en los cincuentas, para

- 1 En 1997 fui comisionado por PromPerú para ofrecer una breve reseña en alemán a un grupo de empresarios germanos que visitaba nuestro país. En apretada síntesis tuve que recorrer las estaciones principales de nuestra historia. Dos años después fui invitado (por el IEP y PromPerú) a participar de una serie de jornadas de capacitación de docentes, que empezó en la ciudad de Ayacucho. Me pareció oportuno tomar el texto de los empresarios alemanes y reformularlo, esta vez adecuándolo a las preocupaciones y vacíos propios de la enseñanza de la historia del Perú. El resultado es un texto que, bien mirado, es marcadamente tributario de un estupendo ensayo que Franklin Pease publicase en 1978, como uno de sus capítulos del libro *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. El ensayo se llamó "Derroteros Andinos" y sentó las bases del pensamiento de la historia andina en términos de larga duración. Por cierto, los errores que el lector pueda encontrar en el texto que ahora presento son de mi entera responsabilidad y en nada atribuibles a tan querido profesor. Al publicarlo, he querido mantener el tono de charla de capacitación docente, una tarea que Franklin siempre animó y en la cual todavía nos falta cruzar umbrales

marcar conciencia. En efecto, el brillante Zavalita se preguntaba (y con él, todos) en qué momento se había jodido el Perú.

Por décadas la visión generalizada del pasado peruano, ciertamente limitada al periodo republicano, ha fluctuado entre esos extremos: la promesa y el fracaso. De ahí en adelante ser peruano se convirtió en algo complicado, digno de análisis complejo. En pocos países como el Perú de 1970 en adelante se hicieron preguntas, algunas de ellas muy prácticas, sobre el concepto de identidad. Cuando llegó 1980 y con la década, también la subversión, de promesa ya no habló nadie y lo de identidad se redujo a nosotros contra ellos. Al igual que un sector de la opinión pública, la corriente cuestionadora, por su parte, vivió los doce largos años de terror arribando, prácticamente, a una conclusión fatal: el Perú estaba a punto de ser desmembrado y dividido entre sus vecinos. No ha sido así. El Perú sigue siendo uno, los cabecillas del terror han sido puestos entre rejas y desde ese a veces lejano 1992, nos encontramos transitando la difícil ruta que va de una bala silenciada a un país pacificado.

Pero esa situación representa un dilema. Y para los peruanos en general un drama. Dilema, pues al momento de interpretar casi cualquier momento de nuestra historia, nos encontramos ante la disyuntiva de dilucidar qué hay de promesa y qué de fracaso. Transmitir la sensación de que hasta las etapas más oscuras de nuestra historia muestran aspectos alentadores y promisorios, o revelar la dimensión en la cual durante momentos aparentemente muy prósperos o prometedores se incubaba el germen de la desunión o el enfrentamiento. Y esto constituye una responsabilidad del más alto nivel. Drama, porque hoy comprobamos que apenas se calla el ruido de los fusiles, se escucha el sonido de los estómagos vacíos. Y porque nos falta mucho para completar el camino que va de la simple pacificación a la integración nacional.

Un pasado mejor iluminado

Y vamos conociendo más de nosotros mismos. A veces de manera inaudita. La bienvenida presencia del Señor de Sipán, un guerrero mochica hoy de fama mundial, por ejemplo, nos puso de cara a una de las múltiples facetas de la peruanidad. Capaz de haber albergado en su seno esta corte lujosa de alto rango suntuario, esta sensualidad oriental enclavada en plena costa norte. No se diga de la súbita aparición en el nevado Ampato, sierra sur del país, de una doncella entregada al sacrificio y hoy conocida como la doncella de hielo. La así llamada momia Juanita y su sonrisa tan nuestra. Otra forma súbita de que la peruanidad remota vaya cobrando rostro.

En las últimas dos décadas hubo un importante crecimiento en el campo de la etnohistoria. Los peruanos disponemos de mejores herramientas para confrontar nuestro pasado, especialmente su componente indígena y remoto. Desde siempre los seres humanos hemos interrogado a la historia con preguntas del presente. Me pregunto si esta obsesión por los estudios andinos, por entender la racionalidad prehispánica no será, a su vez, reflejo de la necesidad de una colectividad, un país que sabe que sin la cabal comprensión y respeto de su raíz histórica no habrá arreglo duradero ni paz estable. De hecho, hay muchas razones para sentirse orgulloso

del trabajo de nuestros antepasados. Pero esta visión de un pasado glorioso contrapuesto al presente de postergación no debe servir para alimentar fatalismos. Sí puede ser el sustento para reflexionar en torno a lo mucho que nuestros pueblos podrían progresar si hubiese una integración dinámica entre los seres humanos entre sí, y entre los seres humanos y el medio ambiente que los rodea. Y atención, el pasado remoto es grandioso y espectacular al margen, totalmente al margen de los incas. Aunque el Inca siga siendo vital.

Si algo hemos avanzado es en reconocer que el término "inca" alude a una aparición tardía y poco duradera en el devenir cultural prehispánico. Con todo lo grandiosa que pueda ser la memoria de los Incas del Cuzco, el conocimiento que los peruanos tenemos del pasado remoto se ha enriquecido enormemente en el ámbito concerniente a lo preincaico. Los mantos de Paracas, la trepanación craneana, el desafío al conocimiento que representan las líneas trazadas en la pampa de Nazca, el lanzón de Chavín y sus galerías... todo representa sólo la punta del iceberg, una escala en la progresión iniciada a lo mejor dominando el nomadismo, aprovechando las lomas en la costa, administrando sabiamente el agua en andenerías serranas, dominando la irrigación y alcanzando pronto el refinamiento de una sociedad compleja. Hemos avanzado mucho en el conocimiento de la especificidad preincaica. Y sin embargo sigue siendo cierto que el Inca, que creó muy pocos de los elementos culturales del antiguo Perú, sí supo emplearlos a una escala inesperada, no vista antes y que permitió el crecimiento súbito y descomunal de lo que hoy recordamos como el Tahuantinsuyu.

El propio estado inca ha sido objeto de diversos estudios, alimentados por una edición más acabada de las crónicas y por el ingreso productivo de otro tipo de fuentes al taller del historiador, entre ellas las visitas coloniales tempranas. Así, hemos sido capaces de reconstruir algo de la vida provincial incaica y tenemos una visión más acabada de la organización familiar y sus vinculaciones con el poder local y el poder estatal. Las conclusiones tienen casi el sabor de enseñanza presente o lineamientos para el futuro. En el fondo una aproximación al pasado remoto, en el caso de la historia del Perú, trae consigo un mensaje de esperanza. Y ese sentimiento tiene menos que ver con la lírica de un pasado grandilocuente que con el desarrollo de un sentido práctico. No solamente hablamos de mensajes de aliento relativos a la refinada organización social de ese Perú remoto, hablamos también de aspectos tecnológicos vinculados a la producción de bienes y su almacenamiento que, felizmente, pueden ser adaptados a las condiciones presentes. En simple: porque no hemos perdido la memoria seguimos siendo futuro.

Cuando se mira el pasado remoto se tiene la impresión de que el concepto patria se compone, también, de inmensas piedras que nunca serán descifradas. Pero hay mucho más en esas piedras, más en los aires y más todavía en todo lo que recientemente la comunidad científica ha sido capaz de iluminar, en un tema tan crucial como el funcionamiento del Tahuantinsuyu. A la hora de examinar la expansión del Inca y los recursos financieros necesarios para hacer posible semejante expansión, se comprueba que el recurso más importante al alcance del Inca era la población. Más propiamente, la riqueza productiva de esa fuerza de trabajo por su medio concertada.

La capacidad imaginativa para concertar la fuerza productiva de la población (tema crucial en la agenda peruana contemporánea) representaba entonces el impulso inicial a partir del cual se pudo articular lo que los economistas de hoy llamarían el "milagro inca". El recurso financiero más importante a la hora de solventar los costos de esa expansión incaica estaba representados por los seres humanos. Y esa observación resulta de la mayor importancia, por cuanto quinientos años después ese recurso vital sigue presente. La riqueza del Perú sigue siendo su gente. Semejante constatación resulta de la mayor importancia y debe servir de guía a nuestras reflexiones. La riqueza del Inca era su gente. Y basta mirar a nuestro alrededor para darnos cuenta de que no nos hemos muerto y de que si hemos sobrevivido será, en una de esas, porque todavía se puede reordenar nuestro país.

Otro tema vinculado al Tahuantinsuyu que ha destacado por encima de los demás y cuya resonancia trae consigo un mensaje claro para el presente, alude al sistema de almacenamiento inca. Gracias al trabajo de los arqueólogos estamos en condiciones de afirmar que muchos de los depósitos incaicos podrían ponerse operativos nuevamente y contribuir poderosamente, esta vez con las comunidades andinas en el rol protagónico, a relanzar la economía campesina en base al manejo racional de excedentes. Los depósitos del Inca son grandes construcciones de piedra con capacidad para almacenar entre 14,000 y 23,000 metros cúbicos, emplazados en las laderas y orientados a captar el frío intenso mediante ventanales alargados colocados en su parte superior. Empleando estanterías, los antiguos peruanos obligaban al frío extremo a serpentear dentro del recinto, de tal manera que el depósito funcionaba como un radiador natural. Toda esa tecnología es perfectamente recuperable y representa una ilustración de las enseñanzas que depara, todavía, lo mejor del conocimiento de los antiguos peruanos.

La tecnología antigua y propia representa un potencial que me gustaría poder desarrollar en otra ocasión y dentro de una propuesta integral y global. La posibilidad de poner a funcionar nuevamente los depósitos incaicos es real. Pero resultará sensata solamente en un mundo en el que seamos capaces de producir amplios excedentes que se puedan almacenar. Eso es posible, aunque desarrollarlo nos aparta del hilo conductor de esta comunicación. Me limitaré a señalar que se han hecho grandes avances, por ejemplo, en el importante campo de la producción y cultivo de la semilla sexual de papa.

El contacto compulsivo

Otro gran foco de atención histórica que ha encontrado mejor iluminación es el relativo a la caída del Tahuantinsuyu y al establecimiento de la sociedad colonial. Este capítulo estelar, llamado por igual conquista o invasión, representa en muchos sentidos la partida de nacimiento del Perú como lo conocemos. De la revisión de ese drama familiar también emanan enseñanzas. En primer lugar que la conquista fue un enfrentamiento de indios contra indios. La idea de que un puñado de valientes a caballo pudo, con su sola presencia, paralizar a miles y miles de familias bien equipadas, pertenece a la cosecha de la historiografía romántica del siglo XIX y ha costado algo modificarla. Se ha avanzado. Hoy sabemos que Pizarro y los suyos no habrían podido avanzar sin la ayuda de los indígenas. El colaboracio-

nismo indígena, tema sobre el que hay abundantes evidencias, resulta hoy un aspecto de aceptación general y contribuye a poner las cosas en perspectiva.

Este aspecto de la conquista y la colaboración indígena me parece de la mayor importancia. Porque de todas las posibles distorsiones de nuestra historia, ninguna es más perniciosa que esa desafortunada idea de que un puñado de blancos a caballo bastó para dominar a miles y miles de indígenas. Esa distorsión ofende a nuestros antepasados hispanos, ofende a nuestros antepasados indígenas. Y vuelve al peruano un acomplexado en potencia.

Otro elemento central de una renovada visión del viejo desencuentro señala, con precisión, que lo conquista no fue solamente una empresa bélica. Más bien, y mirada en su conjunto, lo que se ha dado en llamar conquista era ante todo una empresa económica. Esto se ha podido comprobar tanto a nivel del manejo directo del emporio comercial Pizarro o del estudio detallado de la vida y empresas de españoles que alcanzaron a ser muy prósperos encomenderos. Bajo el ropaje usual del conquistador albergaba el poder notarial respaldado por firmas sólidas y altos intereses comerciales. Desde muy temprano. Sin embargo fue preciso aguardar unos años a que se asentase la pacificación tras la caída del Inca. Por un lado estaban los sectores indígenas minoritarios que persistían en desconocer la autoridad de los vencedores. De otro lado estaban los propios españoles disputándose entre ellos las así llamadas encomiendas, entiéndase que disputando el acceso al uso y abuso de la fuerza de trabajo indígena. Luchaban por controlar el activo más importante del Inca o del Perú de hoy: su gente.

Se dice que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Del mismo modo puede sostenerse, a la hora de ver el siglo XVI peruano, que la encomienda fue la continuación de la conquista por otros medios. Si venimos repitiendo que la riqueza del Inca era la gente, queda claro que acabada la repartija del rescate y otros botines, la cuestión central, en términos del poder, era el control de la gente y la riqueza de su fuerza de trabajo. La institución llamada a articular ese control fue la encomienda de indios, una institución a cuyo estudio he dedicado buen tiempo.

Si decimos que la conquista fue una empresa económica, diremos también que se trató fundamentalmente de una empresa privada. Los capitanes y sus hombres empeñaron su propio capital en el proceso de conquista. Muchas veces un capital financiado por grandes casas comerciales. Pero privado, en todos los casos. Es por eso que la corona, una vez establecido el dominio español en el Perú, se vio forzada a otorgar las encomiendas. Por medio de una encomienda, un grupo de familias indígenas quedaba bajo la jurisdicción y dominio de un español, al cual se le recompensaba por el gasto sufrido.

Planteadas así las cosas, la encomienda pasó por tres etapas importantes. La primera, que va de 1533 a 1548, la he llamado de contacto compulsivo. La etapa del "todo vale", de la extorsión constante. Los aspectos más negativos de la leyenda negra de la conquista están asociados a esta etapa. También las así llamadas guerras civiles del Perú. Fueron enfrentamientos entre los Almagro y los Pizarro, y entre sus sucesores, por controlar la fuerza de trabajo indígena.

La corona intentó algo así como nacionalizar la encomienda, al decretar las Leyes Nuevas de 1542 y el resultado fue la gran rebelión de Gonzalo Pizarro, que de-

safió por años el poder del rey en el Perú. Al final Gonzalo fue vencido, aunque para derrotarlo la corona tuvo que aceptar la continuación de la encomienda. Pero se trató de una encomienda distinta. En ella, los encomenderos no podían extorsionar sin límite a sus encomendados. Existía una tasa de tributo, elaborada a iniciativa de Pedro de La Gasca. Esta etapa duró de 1550 a 1570 y la llamo la etapa de la tasación tributaria. Al término de esta etapa y a iniciativa del virrey Toledo, el tributo se tasó en una cantidad monetaria que percibía el encomendero y de esta manera se los privó de gran parte del poder político y del mundo económico. En adelante los nuevos dueños del Perú serían los corregidores.

Las guerras de los encomenderos estaban apaciguadas hacia 1550. Apaciguar la resistencia indígena y establecer el orden tanto en el campo como en las recientemente creadas ciudades fue, sin embargo, menos fácil, tomó más tiempo. Recién hacia 1570, con las reformas del virrey Toledo, el quinto virrey de una larga serie, puede decirse que quedaron firmemente establecidas las bases del Perú colonial. Las reglas de juego establecidas por Toledo, resumibles en la monetarización de un tributo que antes era entregado en servicio personal o mercancías concretas, se mantuvieron vigentes por más de dos siglos. Sin que ello suponga que los largos años de la era colonial hayan sido, digamos, aburridos, sin mayor cambio, como con el tiempo suspendido en ese remanso llamado la arcadía colonial.

El peso de la tradición como género literario y la sin par inclinación nacional por la devoción contribuyeron a acuñar una imagen de la arcadía colonial, como de tiempos inmemoriales en los que ocurrían pocas novedades. A lo mejor la aparición de una santa o un santo de culto extendido y popular. A lo mejor la inesperada presencia de un pirata de nombre extraño queriendo arrojar sombra sobre la bahía de Lima o, digamos, la notoriedad de alguna actriz amante de un virrey. Santa Rosa, San Martín, la Perricholi y nada más. Los estudios de historia económica colonial, un campo fértil, han contribuido a dejar esa imagen de lado. La sociedad colonial fue una sociedad muy dinámica, de cambios dramáticos, ascenso social y permanente apertura de nuevas fronteras, cargada con la creación de nuevos circuitos comerciales, orientada a la producción de grandes cantidades de bienes y mercancías que debían circular por los nuevos nervios de la administración colonial del Perú.

Ya clásicos del pensamiento europeo, empezando por Karl Marx, han contribuido a reconocer la importancia del flujo de metales preciosos que emanó del Perú a consecuencia de la conquista y el subsiguiente establecimiento de un régimen de intensa explotación minera. Representó la base real para el largo proceso de acumulación capitalista y contribuyó poderosamente al establecimiento del mundo tal y como lo conocemos. Hoy que el término globalización empieza a circular por todas partes, puede verse el siglo XVI como el escenario de uno de los primeros capítulos, acaso el más importante, de dicha globalización. Y se puede destacar el rol vital que el Perú desempeñó en ese capítulo. Al mismo tiempo y por su ubicación en la cuenca del Pacífico, el Perú puede aprovechar en el próximo milenio sus ventajas comparativas y prosperar. Siempre y cuando el núcleo humano del estado inca, la población quechua-hablante, pueda integrarse activamente a ese nuevo mercado, a ese nuevo futuro. No bajemos los brazos en ese propósito.

La clave de un diseño

En su concepción general, el diseño de sociedad que acuñaron las reformas toledanas asumía una concepción dual de la sociedad. Por un lado la república de españoles, por el otro la de indios. Alcaldes para indios, alcaldes para españoles, corregidor de indios, corregidor de españoles. Impuestos para españoles, impuestos para indios. Si, como empezaron a decir los observadores ingleses, la riqueza de las Indias eran los indios, el régimen de recaudación tributaria, monetarizado por el virrey Toledo, determinó la naturaleza fiscal del estado colonial. El tributo indígena representó la fuente central del costoso estado virreinal.

Por eso, en este punto resulta imperativo volver a admirarse del grado de riqueza que había alcanzado el régimen económico indígena. Como se sabe, la corona española diseñó políticas similares para México y Perú. En México también se hizo una tasación de la Nueva España, comparable a la visita general del virrey Toledo. En ambos regímenes coloniales se monetarizó el tributo. La diferencia es que mientras cada unidad doméstica mexicana tributaba en promedio dos pesos, en el caso de los tributarios peruanos el monto de la contribución solía colocarse en seis pesos y a veces por encima.

Y hay más. Porque Toledo y sus contemporáneos señalaron que al establecer esa tasa dejaban al tributario premunido de recursos materiales y en condiciones de hacer prosperar esa riqueza. A punto tal que Toledo preveía la existencia de una ganancia y por ello había consignado la caja de comunidad. Y era así. Fue así. La prueba está, entre otros indicios, en la cantidad de indígenas que desfilaron ante los notarios vendiendo y comprando bienes. Incluso están los casos notables de miembros de la elite indígena que acumularon una gran ganancia bajo el sistema toledano. Algunos gozaron del privilegio de poseer haciendas, minas, obrajes, barcos y demás signos exteriores de riqueza.

Otro indicador. Pocos años después de las reformas toledanas, un nuevo virrey dispuso que las utilidades de la comunidad no se depositaran en las cajas de comunidad sino en las cajas reales, una suerte de Banco de la Nación. Pasaron muchos años hasta que en la década de 1630, algún funcionario se tomó la molestia de calcular cuánto se debía a las comunidades por concepto de esa cuenta. Ascendía la suma a más de un millón de pesos en efectivo. Un patrimonio que solamente podría haberlo tenido una orden religiosa, aunque incluyendo bienes raíces. Una vez más se encuentra expresada la capacidad, la riqueza de nuestras comunidades indígenas. También encontramos evidencia de la capacidad de un Perú para timar y engañar al otro Perú. Semejante grado de desigualdad suele ser aludido como "el nudo colonial". Este concepto es muy importante pues por más promisorio que sea el panorama económico a largo plazo, si no se ha resuelto en parte ese nudo colonial, si no damos a todos los peruanos la misma oportunidad, no habrá un arreglo duradero.

En síntesis, lo más importante de esta renovada visión consiste en comprender que no es totalmente cierta esa idea de que una vez instalados los españoles, en el Perú se inauguró un tiempo de oscuridad y miseria para nuestros antepasados indígenas. Nadie niega las atrocidades de la mita minera o los abusos de los corregidores. Pero cuando se escarba los documentos contables, uno descubre que fueron

muchas las familias indígenas que encontraron formas de resistir, sobrevivir y aun multiplicar sus recursos bajo el nuevo orden colonial. Esa imagen, disculpen la expresión, de que el Perú está jodido hace siglos, para citar nuevamente a Zavalita, no es tan cierta. Lo que sí no se puede discutir es que en el último medio siglo se ha instalado un desequilibrio que es urgente resolver. Pero no estamos históricamente condenados a ser pobres. Mucho menos en el campo, o a las puertas de un milenio de ventajas comparativas que podemos aprovechar creativamente. Una vez más, en medio del presente aroma a fracaso se levanta el probable aire de una promesa. De nosotros depende. Tratemos de formar jóvenes informados y no individuos derrotados de antemano.

Emancipación y oportunidades

Antes de abandonar esta mirada breve a la sociedad colonial, conviene recordar que ella misma representó un reto para su época. Con arreglo a los parámetros del siglo XVII, por ejemplo, las ciudades de ese Perú colonial y sus sociedades eran modernísimas. Potosí se acercó a la marca de los cien mil habitantes. Estaba entre las tres ciudades más pobladas del mundo de esa época. Por encima de Tokio y apenas dos miles por debajo de Londres. Con el agregado de un detalle muy importante. Potosí estaba ubicado en un lugar donde la tierra no produce mayor producto de panllevar. La inmensa cantidad de alimentos, ropa y demás mercancías que se precisa para el funcionamiento cotidiano de una urbe de cien mil habitantes tuvo que ser cultivada, confeccionada o producida a muchos kilómetros de distancia. El reto de esa misma producción y el desafío de su transporte hasta el altiplano fue asumido, y de manera muy exitosa, por la sociedad peruana colonial. Otra vez la fuerza de trabajo concertada, como elemento central, aunque esta vez para el fin declarado de abastecer una ciudad capaz de llevar adelante la explotación minera más importante del mundo.

¿Cómo enfrentó la sociedad peruana la difícil coyuntura de la emancipación política de América Latina? Mal. Las reformas del estado colonial que llevó adelante la casa de los Borbón se conocieron como las reformas borbónicas. Ellas tuvieron lugar a mediados del siglo XVIII y abrieron condiciones, por ejemplo, para el florecimiento de puertos como Valparaíso o Buenos Aires. Al liberalizarse el comercio ganaron muchos puertos, pero el Callao, y con él los comerciantes limeños, perdieron la primacía de que gozaban en estas latitudes. La reforma generó especial presión en los mercados rurales del Cuzco y el Alto Perú, donde el régimen de reparto forzado de mercancías se vio ante la competencia de productos venidos de puertos atlánticos. El comerciante limeño llegaba a Puno, Arequipa o Cuzco, por ejemplo, y tenía que competir con productos llegadas desde Buenos Aires o Valparaíso. No podía. Salvo que apretase de manera más considerable ese nudo colonial al que hemos aludido. Entonces una chispa encendió la pradera: fue la rebelión de Túpac Amaru.

Él mismo un acaudalado comerciante, José Gabriel Condorcanqui rompió su amistad con el corregidor —antes le había hecho su compadre— y lideró una revuelta que pasó de una queja local, de un reclamo fiscal, a un cuestionamiento de la supremacía española en el Perú. En el curso de ese tránsito, José Gabriel terminó

convirtiéndose en el Inca Túpac Amaru II y su muerte, llena de prodigios y tormentos, marcó de manera decisiva esa hora de la peruanidad. De hecho, considero que el desenlace de la gesta de Túpac Amaru II inhabilitó al Perú —¡y de qué manera!— para transitar exitosamente la difícil coyuntura de la emancipación política.

Resumiendo una reflexión, puede decirse que la sociedad colonial estaba acuñada sobre la base de un Perú urbano y criollo y un Perú rural e indígena. El drama de la coyuntura emancipadora peruana (1780-1821), y en esto sigo puntualmente a Basadre, consiste en que Túpac Amaru planteó la independencia de un Perú sólo rural e indígena, y San Martín y Bolívar formularon una independencia del Perú urbano y criollo únicamente. De ahí el reto pendiente de integración democrática, mal vivido en el siglo XIX y por definirse todavía al cerrar el XX. Adicionalmente debe considerarse el hecho de que ambas gestas emancipadoras, la del sur comandada por San Martín y la que luego llegase del norte al mando de Bolívar, eran extranjeras.

Una integración pendiente

Esto generó un peso que la joven república tuvo que sobrellevar con una concesión territorial tras otra. Pero también vivió en alerta ante el indio rebelde. Se generó un grado de desconfianza hacia el indígena que cobró su precio en la guerra con Chile. De hecho no había equilibrio. Cuando San Martín declaró la independencia en 1821, el ejército realista se fue a la sierra y floreció en ella. El drama lo vive un Perú enfrentado a otro Perú. Esto es algo que nos ha costado entender. Cuando hace unos años, un grupo de periodistas fue asesinado en Uchuraccay, una comunidad iquichana, salió a la luz un documento suscrito por los iquichanos y uno de los caudillos tempranos de la república. Y se presentaban autónomos, suscribiendo acuerdos entre “la nación peruana y la nación iquichana”. Como se ve, el reto de la integración permanecía (y permanece) pendiente.

Estamos ante un hecho de la mayor importancia y frente al cual los historiadores estamos todavía, como se dice, “al debe”. Falta explicar las razones por las cuales mientras San Martín proclamaba la independencia en Lima, la sierra, esta sierra, se declaraba leal al rey y enemiga de los patriotas. Algunos teóricos han señalado que en la sierra se produjo, frente a la emancipación, algo así como una reacción antimodernizante. Pero esa explicación no es suficiente para un país pendiente de integración. Además, la fractura costa-sierra se mantuvo durante gran parte de las luchas de los caudillos del siglo XIX. Si nos olvidamos de los nombres, veremos que casi siempre se enfrentaron liderazgos serranos con liderazgos costeños. Es cierto que a veces se produjeron alianzas entre diferentes sectores de ambos liderazgos. Pero la definición, desde Ayacucho al encumbramiento de Castilla, se dio siempre en la sierra.

Las oportunidades de integración de ambas esferas del país quedaron de lado durante el XIX. Las figuras del caudillaje local y el caciquismo político cobraron mayor importancia al articularse un interés personal de ciertos miembros de la elite, con el rechazo antimodernizante de la población. Un elemento ilustrativo de este desbalance se encuentra en una historia alusiva a la construcción de ferrocarril-

les. Terminada la bonanza de la minería de plata y reducido el tributo indígena hasta desaparecer, el ingreso central del estado peruano se vio sólidamente solventado con los ingresos provenientes de la exportación de guano. Guano por ferrocarriles. Esa era la fórmula para modernizar al país y se construyeron vías férreas a muy alto costo. "Si en Europa el ferrocarril transporta progreso, acá creará lo que no existe". Así se expresaban los optimistas.

Si miramos el trazo de la línea férrea, resulta claro que para subir al complejo minero de La Oroya, puede resultar más conveniente subir por el norte, por Huaura hasta Huánuco, por ejemplo. Hoy sabemos que una de las razones para desviar la ruta y no pasar nunca por Huánuco fue la voluntad expresa de los Durand, famosos caudillos huanuqueños. Más allá de los cambios que hubiera experimentado este departamento, a los caudillos les incomodaba que el ejército estuviera a tan pocas horas de tren de ellos. Así de imbricada es la trama en nuestras naciones de Latinoamérica, y el Perú no es la excepción.

Si el gobierno de Castilla representa el primer intento de liderazgo sólido, el de Balta la bonanza sin par de las ventas del guano, y el de Pardo la incursión del civilismo en la política... la Guerra con Chile volvió a desnudar nuestra endeble integración. Grau y Bolognesi constituyen precisamente ejemplos extremos de heroicidad individual, algo que solamente se vuelve necesario allí donde la sociedad, civil y militar, coloca a sus miembros en condiciones de inferioridad y desprotección. Aproximaciones frescas al tema de la guerra con Chile revelan hasta qué punto una crisis bélica se traduce, de inmediato, en una crisis social en el Perú. Y otra vez tenemos la reacción diferenciada. Mientras en la costa se acuña el término: "¡mamita, los chilenos!", en la sierra se dice —yo lo he oído en mi infancia— "¡miserable chileno!". La sierra continúa combatiendo una vez que la costa bajó los brazos. Digan lo que digan, nadie podrá negar que el ejército chileno entró a Lima a pedido del alcalde limeño de ese entonces. Porque el desorden social era tal que habían empezado los saqueos y ninguna fuerza peruana podía garantizar el orden y el respeto a la propiedad privada.

La reconstrucción nacional fue dura y su figura principal, el mariscal Cáceres, terminó desgastándose en el gobierno. Como si la guerra no hubiera terminado, la oposición a Cáceres fue liderada por Nicolás de Piérola y su legendario caballo blanco. Esta vez Piérola y los suyos marcharon hasta Lima y el combate de 1895, conocido como el de Cocharcas, dejó seiscientos muertos. Una cifra espectacular para las dimensiones de la época. Al venir el nuevo siglo se estableció lo que se ha llamado la República Aristocrática. Bajo el imperio del segundo civilismo se fueron alternando, por fin, un gobierno elegido tras otro.

Hasta que llegó Leguía con su patria nueva y un intento de modernizar el país. Durante el siglo XX hubo dos grandes intentos por abreviar la brecha que separaba al Perú rural e indígena, del Perú urbano y criollo. Dos intentos modernizantes de diverso discurso. El del presidente Augusto Leguía, quien gobernó el país por once años, y el del general Juan Velasco Alvarado y el así llamado modelo de la revolución peruana, extendido por doce años. Lo que preocupa es comprobar que luego de Leguía se viene lo que se llamó el año de la barbarie. Con la matanza brutal entre apristas y militares. Y luego del gobierno militar de la Fuerza Armada, aparece el senderismo por todos conocido.

En esta apretada visión de un pasado tan cargado como el nuestro, he procurado destacar el rol del elemento que sigue siendo el más importante. Los seres humanos, la gente del Perú, la capacidad de concertar esa fuerza de trabajo y elaborar la base para modelos económicos muy exitosos. El país mismo tiene ante sí la agenda de una reconciliación nacional. Y en el emergente nuevo orden de cosas deberá considerarse como prioritario el desarrollo del campo. Promover políticas que reconcilien a los seres humanos con sus pueblos. De resolverse ese problema, la fuerza de trabajo del pueblo peruano —probada por milenios— se encuentra lista para ser concertada y producir riqueza que se pueda acumular. Aprovechando las ventajas comparativas que tenemos frente a la sociedad globalizada. Integrando a ese nuevo orden, de manera creativa, al sector considerado más tradicional y retrasado. Entonces la paz será estable y los proyectos longevos.

No olvidemos que somos un país de sangres encontradas. Me veo forzado a cortar acá, pero ha quedado claro que si miramos nuestra historia a la luz de los siglos, podremos comprobar la existencia de algo así como dos ríos profundos: el Perú rural e indígena, el Perú urbano y criollo. El crecimiento demográfico brutal de este siglo y el hecho de que el DDT haya levantado la barrera ecológica que significaba la malaria, han determinado que ambas aguas se entrecrucen de manera dramática. El resultado ha sido la ola masiva de migraciones y la aparición de ciudades descomunales como Lima, Trujillo o Arequipa. Hoy mismo puede decirse que la ciudad peruana donde más provincianos viven es la capital limeña. Las tensiones y posibilidades que este intercambio abre son todavía materia de estudio. De momento constituyen para nosotros parte de la vida cotidiana, parte de las dificultades que debemos sobrellevar en un mundo con valores cuestionados y donde la enseñanza, espectacularmente desatendida, cobra mayor importancia.

Me habría gustado terminar en una nota más optimista, pero vivimos tiempos difíciles. Solamente quiero pedirles que recuerden que somos un país que de acuerdo a los expertos internacionales debería haber desaparecido varias veces. Y acá estamos. Tratando de mantener en alto las andas de la vida y la promesa de un país de sangres integradas, luchando por ser un país en el que amanezca por fin, en el que salga la aurora y se oiga nuestra voz. Un país sin exclusiones.

Caciques y encomenderos de Omate: actores del pasado en el imaginario de hoy¹

*A Franklin Pease que me mostró, con tan buen tino,
el camino hacia Moquegua*

Introducción

En julio de 1999, a resultas de unas obras de remodelación emprendidas en la iglesia de Omate, se había descubierto la presunta tumba de un cacique conocido como Nina Cayla. El hallazgo había hecho que el templo colonial recuperara por unos días el tono vital de otro tiempo, concitando en sus inmediaciones a gentes de toda clase, edad y condición. Aunque el sitio estaba acordonado y su acceso restringido a muy pocos, el capataz que dirigía las obras tuvo la amabilidad de franquearme el paso y dejarme ver el viejo cajón de madera que yacía bajo el suelo de la antigua y húmeda cripta. Estaba cubierto por una techumbre abovedada y sobre la tapa del ataúd podían leerse claramente las iniciales "N.C", indicios que hacían pensar a los arqueólogos que los restos humanos que reposaban en su interior eran los de Nina Cayla. Yo no conocía a este cacique, pero sabía que en 1597 don Francisco Cayla mandó en su testamento que "su cuerpo fuera enterrado en la iglesia del Señor San Bernardo de este dicho pueblo de Omate en la capilla mayor de ella donde tengo señalada mi sepultura".² Ésta podría muy bien ser la tumba de don

1 Este trabajo se inscribe en el Proyecto de investigación: "Marginalidad y globalización. Su incidencia en los procesos de integración social en el Sur Andino (Moquegua, Perú)", con referencia PB-97-0249 del Ministerio de Educación y Cultura de España, y PR486/97-7481 de la Universidad Complutense de Madrid.

2 Testamento de Don Francisco Cayla, cacique principal del repartimiento de Omate. Omate, 20 de octubre de 1597, fols. 35-43. Documento inserto en el expediente de los Títulos originales de la hacienda de San Miguel de Moromoro (Omate). Archivo General de la Nación, Lima (en adelante AGN), Protocolos notariales. Traslado hecho por el notario Jose Aníbal Solano, expediente N° 485, Lima, 1911. Una copia de este expediente se encuentra en el Archivo Departamental de Moquegua por donación y gentileza de don Alberto Farah Dawid.

Narciso Cayla, un descendiente de este cacique que gobernó en Omate hacia 1801.³

En mi anterior viaje a Omate, en noviembre de 1998, acababan de inaugurar una Oficina Zonal de Industria y Turismo para promocionar los recursos paisajísticos de la región, mediante el *ecoturismo de aventura*. Las ofertas incluían escaladas al emblemático volcán Huayna Putina, visitas a los petroglifos de Pampa Dolores, a las cataratas de “El Chorro”, a las fuentes termales de Ulucan, a los restos fósiles de Pucará, a los molinos, a las antiguas falcas y bodegas del valle, y también al templo colonial de Quinistacas. El actual encargado de la oficina, Raúl Ticona, pensaba que el hallazgo de la tumba del cacique se sumaría a todas aquellas singularidades haciendo del distrito de Omate un pujante centro de atracción turística. Desde hacía un tiempo la gente de Quinistacas, el pueblo vecino, también se mostraba muy orgullosa de conservar en su recinto urbano los restos de la casa del antiguo encomendero Miguel Rodríguez de Cantalapiedra. Su única posada (donde yo tenía mi alojamiento) se llamaba “El encomendero” y a la calle principal la habían bautizado con el nombre de “Cantalapiedra”.

Por encima de la rivalidad local-vecinal que estos tesoros arqueo-históricos representan para cada uno de estos dos pueblos, y por encima del atractivo turístico que puedan ejercer, esta tumba y esta casa tienen valor, sobre todo, como referentes legitimadores de un *pasado propio*. No importa que las figuras del cacique y del encomendero, las más emblemáticas de la sociedad indiana, hayan sido en realidad los artífices de una oligarquía hegemónica y exclusivista, e incluso opresora. Lo importante es que ahora se les puede ver como piedras angulares de un origen común en el que todos los habitantes del distrito se reconocen con *una identidad propia* frente a lo foráneo. En este ensayo intentaremos definir el perfil de estos dos actores, el cacique y el encomendero, a través de los procedimientos que utilizaron para encaramarse al poder (sobre todo mediante el control de la propiedad y el manejo de la tierra). Y qué otros procedimientos utiliza hoy la generación de jóvenes que, siendo artífices de una nueva sociedad audaz y comprometida con el *progreso*, reivindican más que nunca el protagonismo de aquellos símbolos del pasado para la elaboración de un discurso identitario con el que encarar los crecientes envites que el mundo global les hace desde el exterior, envolviéndolos con su amenazante (e irresistible) desafío.⁴

1. Caciques y encomenderos. *Logreros* del pasado

Cuando los españoles llegaron por primera vez a Omate, este valle interandino estaba ocupado por *mitimaes*, indios que dependían de los señoríos étnicos del Ti-

3 Escritura de arrendamiento de unas tierras propiedad de don Narciso Cayla, indio principal de Omate, a favor del español don Ramón Velarde. Arequipa, 11 de mayo de 1801. Archivo Departamental de Arequipa (en adelante ADA), Intendencia-Civil, fols. 6-9.

4 Omate es la capital de la provincia General Sánchez Cerro, una de las tres que forman actualmente la Región-Moquegua, en Perú. Es también la capital de un distrito rural que consta de trece anexos, dedicados sobre todo a la producción frutícola y vitivinícola. Este valle interandino situado entre el Altiplano y la costa, se encuentra a 2160 m.s.n.m. y cuenta con 2,680 habitantes.

ticaca (los lupacas y los pacajes) y que se desplazaban hasta allí temporalmente en busca de recursos alimenticios. Lo mismo sucedía en los demás valles de esta región, donde convivían indios autóctonos con otros de diversas clases y procedencias. Se trataba, por tanto, de un espacio fragmentado por la interacción de diversos grupos étnicos que, si bien dependían de los señoríos del Altiplano lacustre, reconocían la autoridad de jefes locales o *kamayuy*. El gobierno de esta región adquirió autonomía local cuando Mayta Cápac la incorporó al incario en 1120 d.C., estableciendo en Moquegua y Cuchuna (actual Torata) las sedes de su cacicazgo principal, al que dividió en sendas mitades *hanan* (Moquegua) y *hurin* (Torata). Los españoles tenían otra manera de concebir el espacio y aquel modelo discontinuo y multiétnico, y además dual, debió desconcertarles y dificultar, como sostenía Franklin Pease (1992c: 387), la identificación de las autoridades y su naturaleza. Por lo pronto trataron de evitar la multiplicidad política invistiendo de autoridad tan solo a quienes presentaban las pruebas más fiables de su legitimidad. Este equívoco dio lugar al surgimiento de no pocos pleitos y desacuerdos entre los que eran legítimos titulares de las dos parcialidades de que se componía cada cacicazgo⁵.

Para mayor conflicto, el sistema andino de acceso al poder no era unívoco, sino que podía ser electivo o hereditario, lo que supuso para los españoles una dificultad añadida a sus pertinaces indagaciones. En el caso de *urinsaya*-Torata, el sistema hereditario se venía aplicando desde tiempos de Huayna Cápac. Esta fórmula impidió que los legítimos herederos pudieran hacerse cargo de sus funciones, debido a situaciones de incapacidad por minoría de edad o defecto, de ahí que fuera necesario nombrar a los “acompañados” o lugartenientes de los caciques. Estas figuras alternativas aparecen asociadas a oscuras maniobras políticas, prácticas de hechicería y redes de clientelismo, como las que urdieron los acompañados de Tacasi para incapacitarle y arrebatarse a su estirpe el cacicazgo de *urinsaya*. Pedro Conta, el último de esta saga de “acompañados”, fue acusado por los indios de ser “logrero y usurero y de haber muerto públicamente a muchos indios e indias con sus hechizos”. Fue también acusado por los indios de su parcialidad de apropiarse indebidamente de gran cantidad de chacras y de abusar de los servicios indígenas, habiendo “maltratado y agraviado a los indios e indias de este pueblo de Torata haciéndoles ir por fuerza al valle de Homo a sus chácaras y a las de sus hijos Baltasar Tumba y Don Martín Pari, estando a seis leguas de Torata y no pagando cosa alguna a dichos indios e indias por su trabajo”.⁶ Estas maniobras con las que obtuvo su fama de *logrero*, le permitieron mantenerse en el cargo, a pesar de que el corregidor de Moquegua dictó sentencia en favor de su rival, el cacique don Martín

5 En el Colesuyo se sucedieron tres pleitos. El primero fue en 1584 entre Pedro Conta y Carlos Pacaza; el segundo enfrentó en 1587 a Francisco Layme con Pedro Conta y Carlos Pacaza; y el tercero se desarrolló entre 1590 y 1592 entre Pedro Conta y Martín Cutipa. Pleitos por los cacicazgos de Moquegua y Torata. Pleito de Don Martín Cutipa contra Don Pedro Conta, Moquegua, 1 de abril de 1542. Lilly Library, Indiana University (en adelante LLIU), Manuscript Department, Mss. Peru Collection y Cañedo-Argüelles (1993).

6 Pleitos por los cacicazgos de Moquegua y Torata (véase la nota anterior).

Cutipa. Merced a sus poderosas influencias *logró* también dejar a sus hijos *bien casados* y estratégicamente situados.⁷

No se sabe desde cuándo las prácticas de corrupción y abuso de poder están ligadas al ejercicio de la autoridad en los cacicazgos andinos. Pero sí sabemos que Ynga Pari fue nombrado por Huayna Cápac *acompañado* de Tacasi debido a que este cacique, tras ingerir una pócima consistente en estiércol de sapo alimentado de maíz, contrajo el *carache* y la deformidad de su rostro le incapacitó para acudir al Cuzco a *negociar* con el Inca.⁸ El cacique Tacasi finalmente murió e Ynga Pari, su lugarteniente, recibió del Inca el *duho* para sustituirlo en el cargo. Los descendientes de Tacasi no lograron nunca más hacerse con el poder que fue ejercido desde entonces por Ynga Pari y su familia, entre ellos Pedro Conta, en calidad de *acompañados*.

La política virreinal trató de respetar a los caciques nativos aprovechando el consenso (al menos aparente) que recibían de la población sujeta a su mandato. Esto ocurrió mientras estas figuras aceptaron el pacto de alianza con la administración española para el correcto desempeño de sus funciones recaudadoras (Cañedo-Argüelles 1994). En cualquier caso, el sistema español abrió nuevos cauces para el medro personal de los caciques, al depositar en ellos su confianza como representantes de los indios e interlocutores entre ambas *repúblicas*. La obligación de entregar el entero de los tributos era un compromiso que los caciques contraían ante el corregidor y el encomendero, según los términos contenidos en la llamada "provisión de situación". En Omate, y de acuerdo a ella, se mandaba que "desde el primer día del mes de Diciembre en adelante, los caciques principales den y acudan cada un año por dos vidas ante su encomendero con los tributos en que fueren tasados".⁹ Por el desempeño de estas funciones los caciques o curacas recibían un salario, acceso a tierras y servicios, y además la disponibilidad de liquidez derivada del recojo tributario. Todo esto sin contar con los privilegios personales en materia de tratamiento y las redes de clientelismo que sus influencias les permitieron tejer (Cañedo-Argüelles 1994). Con estas prerrogativas, las autoridades indígenas *lograron* ampliar su patrimonio y consolidar su posición hegemónica en el marco de la estructura colonial, quedando sus apellidos asociados al desempeño de cargos administrativos en los distritos rurales y al control de los recursos estratégicos de la región.

En el caso de Omate, desde que en 1540 se adjudicara el primer repartimiento de indios adscritos al *kamayuq* don Francisco Cayla, este apellido quedó asociado a la autoridad indígena de la región hasta bien entrado el siglo XX. Sus descendientes *lograron* adaptarse a los cambios de gobierno y desempeñarse como alcaldes

7 ADM, Protocolos Notariales, Diego Dávila. Sus hijos eran Baltasar Tumba, Martín Pari y Ana Aruema.

8 Esta "confección diabólica" se conocía con el nombre de *ccara*, y su descripción se encuentra detallada en una carta de Joseph de los Santos Málaga al obispo de Arequipa, del 2 de septiembre de 1815. Archivo Arzobispal de Arequipa (en adelante AAA). Expedientes administrativos, Omate, Leg. 2.

9 Encomiendas de los indios de Copoata, Puquina y Chichas, vacos por muerte de Diego Hernández de Mendoza, a Martín Gonzalo de Loyola, y provisión de situación ante los caciques Francisco Tone, Pedro Vico y Diego Chiri. Arequipa, 21 de enero de 1574. Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Lima 199, N. 7.

una vez que los cacicazgos perdieron su relevancia a fines del XVIII. Así, después de los tres primeros cacicazgos que esta familia asumió entre 1540 y 1800, vemos a Pablo y a Narciso Cayla —ya sin título de “don”— ejerciendo la alcaldía o principalía de indios dentro de la reducción colonial de Omate. Todavía veremos, ya en este siglo, a uno de ellos —don Juan Alarcón Cayla— ocupando la alcaldía en 1930, justo antes de que se organizaran los distritos rurales y se estableciera el moderno sistema electivo para el acceso a los cargos.

Una buena parte de los indios que habitaban esta región fueron repartidos a los españoles como recompensa a su contribución en las campañas de conquista. En Omate, las primeras cédulas de encomienda se las concedió Francisco Pizarro en 1540 a Martín López de Carvajal, por contribuir con 287 indios a la defensa de la ciudad de Los Reyes cuando el asedio de Manco Inca (Málaga Medina 1989: 114, 165), y a Miguel Rodríguez de Cantalapiedra con los indios quinistacas que en 1573 —cuando heredó esta encomienda doña Isabel Vaca— sumaban un total de 206 tributarios (Navarro Oviedo 1994: 10). Este mismo año, el virrey Francisco de Toledo honró a Francisco Hernández Tarifeño con una nueva encomienda de 128 indios (Málaga Medina 1989: 114, 165), y a Gaspar López de Carvajal con otra de 20 indios en 1575. Alonso de Cáceres recibió la suya en 1593 por sus servicios contra las rebeliones de Almagro y de Hernández Girón, con 82 indios,¹⁰ y finalmente, el virrey Príncipe de Esquilache concedió la última encomienda a Joseph de Cáceres en 1620 (véase la nota 10). He aquí el panorama general de encomenderos y caciques de Omate:

Cuadro 1
Titulares de las encomiendas y cacicazgos en la provincia del Colesuyo

| Omate | Encomenderos | Caciques |
|-------|---------------------------------------|--|
| | Martín López de Carvajal (1540) | Cayla y Capachica ¹¹ |
| | Miguel Rodríguez Cantalapiedra (1540) | |
| | Isabel Vaca (1573) | |
| | Fco. Hernández Tarifeño (1573) | |
| | Gaspar López de Carvajal (1575) | |
| | Ynés Hurtado de Carvajal (1590-1597) | Don Francisco Cayla (cacique) ¹² |
| | Alonso de Cáceres (1593) | Don Juan Acavana (alcalde indio) ¹³ |

continúa...

10 Petición de Petronila Esquivel y Cáceres de una encomienda para su hijo Joseph Mateo, como sucesor de su bisabuelo Alonso de Cáceres. Los Reyes, 11 de febrero, AGI, Lima, 202, N. 27.

11 Málaga Medina (1989: 114, 165).

12 Auto de posesión de las tierras de Acapacha y Coavacha, 28 de septiembre de 1596. Títulos originales..., doc. cit., fol. 32.

13 Testamento de don Francisco Cayla. Omate, 20 de octubre de 1597. Títulos originales..., doc. cit.: fol. 43.

Cuadro 1 (continuación)

| Omate | Encomenderos | Caciques |
|-------|-----------------------------|--|
| | 1593 | Don Blas Chiri (hilacata) ¹⁴ |
| | 1593 | Don Simón Mayco (alcalde indio) ¹⁵ |
| | 1593 | Don Alonso Pacayqui (principal) ¹⁶ |
| | 1596 | Don José Quispe (cacique) ¹⁷ |
| | | Don Juan Chapi (principal) ¹⁸ |
| | | Don Alonso Sina (principal) ¹⁹ |
| | | Don Martín Coaguila (principal) ²⁰ |
| | | Don Gregorio Quispe (principal) ²¹ |
| | | Don Pascual Suni (alcalde) ²² |
| | D. Joseph de Cáceres (1620) | |
| | 1776 | Don Lázaro Ramos Cayla (cacique) ²³ |
| | 1789 | Manuel Suni (alcalde indio) ²⁴ |
| | 1792 | Ignacio Ramos (alcalde indio) ²⁵ |
| | 1792 | Pascual Navarro (alcalde de aguas) ²⁶ |
| | 1800 | Pablo Cayla (alcalde indio) ²⁷ |
| | 1801 | Narciso Cayla (indio principal) ²⁸ |

Fuente: elaboración propia.

- 14 Probanza sobre posesión de las tierras de Camata por don Francisco Cayla. Omate, 25 de septiembre de 1596. Títulos originales...doc. cit., fol. 50 v.
- 15 Toma de posesión de las tierras de Caupacha. Omate, 15 de marzo de 1593. Títulos originales..., doc. cit., fol. 9.
- 16 *Ibid.*
- 17 Informe sobre la ocupación de las tierras de Moromoro, Omate, 21 de abril de 1773. Títulos originales..., doc. cit., fol. 46.v.
- 18 Probanza sobre la posesión de las tierras de Camata. Omate, 25 de septiembre, 1596. Títulos originales..., doc. cit., fol. 50 v.
- 19 *Ibid.*
- 20 *Ibid.*
- 21 Informe sobre la ocupación de las tierras de Moromoro, Omate, 21 de abril de 1773. Títulos originales..., doc. cit., fol. 46v.
- 22 *Ibid.*, fol. 47.
- 23 Petición sobre los derechos a las tierras de Acaupacha y Coavacha. Títulos originales..., doc. cit., fol. 43v.
- 24 Informe contra Francisco Maldonado. Omate, 23 de enero de 1789, AAA, Expedientes penales, Leg. 1.
- 25 Expediente de composición de las tierras de Sahuaya. Omate 16 de septiembre, 1792. ADA, Intendencia Administrativo.
- 26 Informe del alcalde de Aguas Pascual Navarro, Omate, 18 de octubre de 1792. AAA, Expedientes Administrativos, Leg. 2.
- 27 Denuncia del alcalde de Naturales Pablo Cayla. Omate, 11 de enero de 1800. AAA, Expedientes matrimoniales, Leg. 1
- 28 Escritura de arrendamiento de don Narciso Cayla, doc. cit. ADA, Intendencia-Civil, fols. 6-9.

Entre 1540 y 1559 se repartieron en toda la provincia del Colesuyo unos cinco mil indios, que pasaron a depender de los encomenderos y a quienes debieron contribuir con sus servicios y/o tributos.²⁹ En estos repartos de indios los caciques desempeñaron un papel mediador de gran importancia. Por un lado representaban a sus parcialidades ante el encomendero y se responsabilizaban de que los indios cumplieran sus compromisos con él. Por el otro representaban al encomendero y se responsabilizaban de que éste cumpliera su parte del pacto con los indios. Este doble juego se ritualizaba en la ceremonia de entrega de cada reparto de encomienda. En ella el corregidor, en presencia de los caciques y el encomendero, oficiaba la entrega con estas palabras: “en ellos, por ellos y por los demás caciques principales e indios de este repartimiento os doy la posesión de la dicha renta de situación...”. Seguidamente “se llegaba hasta los indios y les descubijaba de las mantas que traían y los tornaba a cobijar”,³⁰ oficializándose de este modo los derechos del encomendero a sus rentas y el ingreso de los caciques (y de los indios a quienes representaban) bajo el amparo y la dependencia del encomendero. Este doble juego de alianzas colocaba a estos últimos en posición óptima para manipular sus lealtades de acuerdo a los intereses de cada momento. Por un lado favorecieron el medro personal de los encomenderos pero también apoyaron los intereses de los indios, y de paso, los suyos propios.

2. Los *logreros* y la apropiación de las tierras

Los encomenderos de Omate utilizaron sus cargos en el cabildo para incrementar sus posesiones y ganancias. Esta conducta no podría entenderse sin considerar antes la dinámica de ocupación del espacio por parte de los indios y el ausentismo de sus tierras debido a la mita colonial. Con la reorganización del espacio en doctrinas o reducciones, si bien se logró quebrar las dependencias político administrativas entre el Altiplano y los valles, con la consiguiente disminución del trasiego por aquellos circuitos, no pudo evitarse el tradicional uso discontinuo que los indios hacían de sus sembríos y abrevaderos, hecho que puede constatarse en la relación de bienes que don Francisco Cayla hizo en su testamento de 1597 (véase el cuadro 3). Otra prueba de ello son los abundantísimos expedientes matrimoniales que se registran entre los siglos XVI y XIX en el Archivo Arzobispal de Arequipa, que dan constancia de la permanente movilidad de los contrayentes como consecuencia de las distancias que tenían que recorrer para cultivar sus chacras y atender a sus ganados. A estos movimientos micro-zonales, los indios debieron añadir nuevos desplazamientos en dirección a las haciendas de los españoles con el fin de cumplir con sus obligaciones de mita y/o tributo. La información documental hace constantes referencias al desplazamiento de los indios hacia los pequeños yacimientos mineros descubiertos en la región (Ichuña, Ubinas), pero sobre todo ha-

29 Alejandro Málaga Medina (1975a) contabilizó unos 995 en Ubinas, 1000 en Carumas, 1014 en Puquina, 1521 en Omate 270 en Torata (Cochuna) y otros tantos en Pocsi.

30 Encomiendas de los indios de Copoata, Puquina y Chichas vacos por muerte de Diego Hernández de Mendoza, a Martín Gonzalo de Loyola, y provisión de situación ante los caciques Francisco Tone, Pedro Vico y Diego Chiri. Arequipa, 21 de enero de 1574. AGI, Lima 199, N. 7.

cia los tramos inferiores del valle de Moquegua, para trabajar en los viñedos de los españoles en calidad de mitayos y de jornaleros.³¹ Fruto del papel que los caciques desempeñaron en aquellas “contratas” fue la oportunidad que tuvieron de adquirir algunas tierras en el frondoso valle de Moquegua.

Cuadro 2
Relación de propiedades de caciques en el valle de Moquegua³²

| Propietario | Cargo | Fundo | Fecha |
|---------------------------|-----------------------------|--------------------|---------------|
| Anagua, Pedro | Cacique de Cuchuna (Torata) | Yacango | 1599 |
| Caila, Don Francisco | Cacique de Omate | Acaupaga, Omate | 1597 |
| Caila, Don Francisco | “ | 10.000 cepas | |
| Caila, Don Francisco | “ | Omo | |
| Caila, Don Francisco | “ | Ocolla | |
| Cani, María | | Cochacajas | 1607 |
| Chama Coyla, Don Baltasar | Cacique de Carumas | X | 1603 |
| Cigata, Pedro | Cacique de Carumas | Tumilaca | X |
| Conta, Pedro | Cacique de Torata | Lacacollo | 1542 |
| Estaca, Don Martín | Cacique de Carumas | Corpanto | antes de 1620 |
| Isto, Don Andrés | Cacique de Torata | Yaracachi | X |
| Visa, Juan | Cacique de Capango | Escapagua | antes de 1601 |

Fuente: elaborado con la colaboración de Gustavo Valcárcel Salas.

Durante los siglos XVI y XVII, estos *repartos laborales* asociados a las encomiendas produjeron un notable cambio en el mapa demográfico de la región. Por un lado obligaron a la población indígena a mantener la multiplicidad de sus moradas y a abandonar parte de sus cultivos. Pero también dieron lugar a un notable descenso demográfico. En 1573, con motivo de la tasa confeccionada por el virrey don Francisco de Toledo, sólo pudieron censarse en la región 2,263 indios de los 5,000 repartidos entre 1540 y 1559 (Cook, ed., 1975). El virrey Luis de Velasco, consciente de esta situación, informaba en 1604 que las reducciones estaban “algo desbaratadas a causa de haberse muerto muchos indios... y haberse otros recogido a chacaras donde los tienen sus dueños” (Málaga Medina 1989: 121).

Al compás de este doble fenómeno de ausentismo y descenso demográfico, algunas tierras indígenas quedaron expuestas a su ocupación por parte de los enco-

31 Padrones de 1814, AAA, Ichuña, Leg. 1, y don Antonio Álvarez y Jiménez, “Relaciones de la Visita al partido de Arequipa por el gobernador-intendente, 1786-91”, publicada por Barriga (ed., 1941-46, I: 232).

32 Este cuadro se ha elaborado sobre datos recogidos por Gustavo Valcárcel Salas en las siguientes fuentes: Protocolos de Diego Dávila 1587-1625 (ADM); Testamento de Lucas Martínez Vegazo (Trelles 1983: 301); Díez de San Miguel (1964: 245) y Testamento de don Francisco Cayla, Omate, 20 de octubre de 1527, en Títulos originales..., doc. cit., fols. 35-43.

menderos, quienes controlaban los resortes del gobierno y la administración local desde los cargos que ocupaban en el cabildo. Es así como Martín López Carvajal adquirió las tierras de Hillovaya para estancia de su ganado, aduciendo que se trataba de “tierras del Ynga” y que “la dicha estancia podía otorgarse sin perjuicio de terceros”.³³ En 1571 este encomendero aumentaba su patrimonio con “cien fanegadas de sembradura correspondientes a grandes pedazos de tierras vacas y sin dueño en el valle de Omate de mi encomienda —decía— que no se han sembrado de mas de veinte y cinco años a esta parte, para labrar y plantar en ellos una viña”.³⁴ En 1575 su hijo, Gaspar López de Carvajal, obtenía otras cincuenta fanegadas de tierra en los pueblos de su encomienda “como cosa suya propia”, puesto que “estaban sin sembrar” y aducía, además, que eran “del Ynga, de las Mamaconas y del Sol”.³⁵ Se trataba de las tierras de Caupacha (o Acaupacha) y las de Coavacha que pertenecían realmente a la comunidad de Omate. Por ello, tras la muerte de este encomendero, los indios volvieron a ocuparlas después de recibir un “documento de amparo”. Pero de nada les sirvió, pues la heredera del encomendero, doña Inés Maldonado Carvajal, puso un pleito contra la comunidad de indios logrando recuperarlas en 1593.³⁶ El cacique don Francisco Cayla contradijo esta posesión, argumentando ante el corregidor don Diego Mazo de Alderete, que “las dichas tierras no eran del Sol ni de Mamaconas, sino que eran de la comunidad de indios del dicho pueblo de Omate y que sembraban en ellas desde cinco años a esta parte para pagar su tasa y sustento... y que los indios no tenían otras tierras que tuvieran agua”.³⁷

En su negociación con doña Inés, el cacique “logró” que aquellas privilegiadas tierras de regadío, que él había defendido en nombre de su comunidad, pasaran finalmente a formar parte de su patrimonio privado, previo pago de 2,200 pesos.³⁸

33 Martín López Carvajal, como regidor que era del cabildo de Arequipa, solicitó en la sesión capitular del 15 de mayo de 1556, “permiso de partes” para ocupar las tierras de Hillovaya, en el término de Puquina, como estancia de su ganado. A la vista del informe emitido por una comisión (integrada por Miguel Rodríguez Cantalapiedra y Fernán Bueno), el cabildo en pleno proveyó el deslinde de treinta fanegadas de tierra concediendo título y mandamiento de posesión a su favor, para lo que contó con la aprobación de los caciques de Omate, don Martín, don García, don Juan y don Antonio, y los de Puquina, don Juan y don Alonso. Petición de títulos de Doña Inés Maldonado Carvajal correspondientes a las tierras de Acaupacha y Coavacha, en: *Títulos originales...*, doc. cit.: fols. 4-7.

34 La comisión en esta ocasión estuvo a cargo de el Padre Bartolomé de Segovia, *ibid.*

35 Provisión de Francisco de Toledo del 12 de noviembre de 1575, Petición de títulos de Doña Inés Maldonado, *Títulos originales...*, doc. cit., fol. 17.

36 Inés Maldonado era hija de Gaspar López Carvajal y de Doña Guiomar Maldonado (quien se casó en segundas nupcias con Lucas Martínez Vegazo). De su madre recibió carta de donación de estas tierras el 27 de marzo de 1593, mediante protocolo del corregidor del partido de Colesuyo, don Diego Mazo de Alderete. Petición de títulos de Doña Inés Maldonado. *Títulos originales...*, doc. cit., fols. 13v y sigts.

37 Contradicción presentada por D. Francisco Cayla, en representación de la comunidad de indios de Omate, contra la posesión de las tierras de Caupacha y Coavacha por doña Inés Maldonado, ante el corregidor del partido de Colesuyo, 16 de marzo de 1592. *Títulos originales...*, doc. cit., fols. 10 y sigts.

38 Venta a favor de don Francisco Cayla de las tierras de Caupacha y Coavacha, 27 de marzo de 1593. *Títulos originales*, doc. cit., fols. 16 y sigts.

Ante la presencia (y connivencia) de los alcaldes de la comunidad don Simón Mayco, don Blas Chiri y don Juan Acabaña, el cacique entró en sus tierras “y quebró ramas y tiró piedras de un cabo a otro en señal de posesión, sin contradicción de persona alguna”.³⁹

La legislación indiana había tratado en todo momento de evitar estos abusos, otorgando a las tierras indígenas un status vinculativo. Es decir, que esta clase de tierras estaban vinculadas a la comunidad y no eran susceptibles de entrar en los circuitos del mercado (véase Cañedo-Argüelles 1998). Si don Francisco Cayla *logró* comprarlas fue porque contó con el apoyo, no sólo de las otras autoridades indígenas (véase la nota 33), sino de las propias autoridades coloniales. En el auto de confirmación de estas tierras comunales el virrey don García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, le hacía explícita dicha confirmación, “con cargo a que no las pueda vender, dar, donar, trocar, cambiar ni en manera alguna enajenar a ningún español ni otras personas de cualesquier calidad y condición que sean como no sea a indios”.⁴⁰ Es decir, que fue oficialmente admitida la compra-venta de tierras comunales entre indígenas, lo que favorecía claramente a los caciques. De hecho, estas no eran las únicas tierras de comunidad que formaban parte del patrimonio de don Francisco Cayla, como puede verse en el cuadro 3.

Cuadro 3
Relación de bienes del cacique principal de Omate, don Francisco Cayla

| | |
|---|---|
| Un alfarfar en el cercado de Arequipa | puestas en arriendo (a 100 pesos) |
| Un cercado de 7 topos de sembrío en Arequipa | compradas a Lucas Martínez Vegazo |
| Un solar con rancherías en Arequipa | compradas a García López de Carvajal |
| Otro pedazo de tierra en Arequipa | compradas a Núñez de Carvajal |
| Varias casas de morada en el pueblo de Omate | |
| Una viña de diez mil cepas en el asiento de Acaupaga (Omate) | |
| Varias estancias de ganado en Camata Ulinacan | |
| Tierras en el asiento de Caravaya | compradas a la comunidad de Puquina |
| Tierras en Toncoala | compradas a la comunidad de Puquina |
| Tierras en el valle de Omate | |
| Chacras en Amovaya (4 topos), Omate | |
| Chacras en Moquevaya (4 topos), Omate | |

continúa...

39 Toma de posesión de las tierras de Caupacha, 5 de marzo de 1593. Títulos originales..., doc. cit., fol. 9.

40 Auto del 28 de septiembre de 1596. Títulos originales..., doc. cit., fol. 32.

Cuadro 3 (continuación)

| | |
|--|--|
| Una estancia de ganado en el tambo de la sal | |
| Una chacra en Sambaya (1 topo) | |
| Una chacra en Escaimpacha (2 topos) | |
| Una chacra en Naa (2 topos) | |
| Una chacra en la ladera de Estacabacas (1 topo) | |
| Una huerta en el asiento de Amasi (6 topos) | |
| Tierras en Lariquipaosén (1 topo y medio) | |
| Una chacra en Sauvaya (4 topos) | heredadas de su madre Catalina Canigí |
| Tierras en Eta (3 topos) | |
| Una chacra en Estaesquin (1 topo y medio) | |
| Una chacra en Vayalun (5 topos) | por derecho de cacicazgo |
| Una chacra en Cayanca (2 topos) | por derecho de cacicazgo |
| Una chacra en Eta (1 topo) | por derecho de cacicazgo |
| Una chacra en Carata (4 topos) | por derecho de cacicazgo |
| Una chacra en Cupilaqui (4 topos) | por derecho de cacicazgo |
| Una chacra en Sormevaya (4 topos) | por derecho de cacicazgo |
| Tierras de Caupacha (San Francisco o San Juan de Dios) | de la comunidad de Omate, compradas a Doña Inés Maldonado. |
| Tierras de Coavacha | compradas a Doña Inés Maldonado |
| 50 yeguas chicas y grandes | |
| 300 cabezas chicas y grandes | |
| 100 ovejas de Castilla chicas y grandes | |
| 80 ovejas de la tierra chicas y grandes | |
| 5 burras de vientre y 1 asno | |
| 1 mula castaña | |
| 8 asnos de carga | |
| 7 platillos y platón mediano de plata | |
| 2 jarros, 1 taza y 1 cubilete de plata | |
| 5 pares de aquillas de plata | |
| 1 imagen de la Resurrección de bulto con 4 tiras de plata | |
| 1 incensario de plata (se lo están confeccionando en Ubinas) | |
| Camas de dormir, frazadas y chuces y otras cosas de ajuar | |
| Ropa de vestir de hombre (camisetas, calzado, sombreros...) | |
| Ropa de vestir de mujer | heredada de su madre Doña Catalina Canigí |

Fuente: Testamento de don Francisco Cayla, Títulos originales..., doc. cit., fols. 35-43; elaboración propia.

En el siglo XVIII, una vez extinguidas las encomiendas, todavía una buena parte de las tierras de cultivo, con sus andenerías y acequias, continuaban en estado de abandono. Y es que el ausentismo indígena no cesó por la contratación masiva de mano de obra en las haciendas. Las fluctuaciones productivas de la vid seguían marcando los flujos migratorios de los indios serranos que acudían al valle de Moquegua por temporadas para la preparación del terreno, la poda y la vendimia. Por estas labores recibían un jornal de 60 centavos diarios, además de su manutención consistente en maíz, zapallos, higos y vino. El acopio de trabajadores se realizaba mediante procedimientos coactivos. Primero se utilizaron a los “alcanzadores” con la misión de “contratar” indios en la sierra y conducirlos al valle. Pero el “Reglamento de Policía Rural”, en su artículo 21, puso fin a este procedimiento, prohibiendo que “los hacendados manden alcanzadores a contratar peones de los que bajan del departamento de Puno o de los distritos de esta provincia (Carumas, Omate, Puquina y otros) a fin de que queden en libertad de contratarse donde quisiesen ir a trabajar”. También, como hiciera en su día el virrey Toledo en sus *Ordenanzas* de 1573, se reglamentaban las jornadas de trabajo de estos indígenas (de 6 de la mañana a 6 de la tarde en verano y de 6:30 de la mañana a 5:30 de la tarde en invierno, con una hora a medio día para almorzar). Posteriormente se organizaron las “partidas”, consistentes en grupos de 6 a 14 hombres que acudían bajo el mando de un “capitán” y un “cavero” (Chabert y Duboso 1905).

La advertencia del virrey don García Hurtado de Mendoza en su *Auto* de 1596, no logró evitar que dos siglos más tarde una buena parte de las tierras de la familia Cayla fueran ocupadas ilícitamente por los españoles que entraron a vivir en aquel distrito. En 1773 don Lázaro Ramos Cayla, entonces cacique principal y gobernador del pueblo de Omate, denunciaba que “varios mestizos y españoles se apoderaron de sus tierras sin mas derecho que aquel que quisieron fingir”. Se refería a las tierras que María Ticona y Matías Lozano tenían en Acaupacha; Micaela Barrios en San Juan de Dios y San Francisco; Antonio Alaya en Limayoc; Esteban Zabalaga en La Viña; Martina Gamarra en Uriuna; Isabel Ymi en La Quebrada; Andrés Herrera en Moromoro; Tomás Herrera en Moromoro y Cañaverál; Martín Opa en San Francisco y Juan Zabalaga en San Francisco Chiquito.⁴¹

A pesar de que estas tierras, sobre todo las comunales, se hallaban legalmente vinculadas a las corporaciones indígenas, la administración borbónica, con sus políticas fisiocráticas y liberalizadoras, amparó estos procedimientos con el fin de dinamizar la productividad y aumentar los impuestos derivados de las operaciones de arrendamiento, enfiteusis y compra-venta. El intendente don Antonio Álvarez y Jiménez, en la visita que realizó a las comunidades del Colesuyo (Moquegua) entre 1786 y 1793, informó que para esas fechas prácticamente todas ellas se hallaban despojadas de sus tierras comunales más productivas, muchas de las cuales eran explotadas por españoles como “haciendas propias” a cambio de un censo que teóricamente debía ingresarse a las correspondientes cajas de comunidad (Barriga, ed., 1941-46, II: 202 [doctrina de Torata], 212 [de Carumas], 274 [de Pu-

41 Informe sobre la invasión de las tierras de Moromoro, Omate, 20 de abril de 1773. Títulos originales..., doc. cit., fol. 44.

quina], 227 [Ubinas] y 251 [Omate]). En este drástico proceso privatizador de las tierras comunales es indudable que las autoridades indígenas siguieron desempeñando un importante papel ya que estaban sujetas a su control administrativo, sobre todo las tierras comunales. Convertidas gran parte de ellas en censos y rentas, constituyeron, teóricamente, la fuente de ingresos necesaria para hacer frente al pago del tributo. Pero las tierras acabaron perpetuándose en manos de sus arrendatarios o censatarios, con el beneplácito de los caciques que obtenían de estas operaciones no pocos beneficios. El visitador, tras su recorrido por las doctrinas de Moquegua, se dolía del “abuso hasta aquí general en toda la Provincia de que semejantes productos /censos y rentas/ hayan corrido a libre disposición de los Caciques, Alcaldes y demás Mayorales de los pueblos, que malversándolos han convertido en propia y privada utilidad suya la de los comunes” (Barriga, ed., 1941-46, II: 113). En 1787 el propio cacique principal de Torata, don José Chávez, había denunciado “las muchas tierras que él mismo y otros españoles de esta Doctrina poseían sin más título que el de la voluntariedad y sin más dominio que el de la usurpación” (Barriga, ed., 1941-46, II: 113). Ello explica que, según los censos catastrales de 1813, en aquella doctrina sólo quedarán 900 de los 5,000 topos de tierra que sus espacios comunales originalmente abarcaban.

Todas estas oportunidades para acceder a las tierras indígenas no hicieron sino multiplicar los cauces de ingreso de la población blanca en los reductos indígenas, desafiando las leyes indianas de separación residencial entre blancos e indios. Este es el mapa etno-cultural que presentan las comunidades indígenas de Moquegua a comienzos del XIX.

Cuadro 4
Distribución demográfica por grupos etno-culturales en las doctrinas de Moquegua

| DOCTRINA | INDIOS | MESTIZOS | ESPAÑOLES | TOTAL | AÑO |
|----------|--------|----------|-----------|--------|------|
| Torata | 2,251 | | 777 | 3,028 | 1813 |
| Carumas | 2,011 | 17 | 13 | 2,041 | 1814 |
| Ubinas | 4,232 | | 770 | 5,002 | 1813 |
| Omate | 1,037 | | 328 | 1,365 | 1792 |
| Puquima | 3,549 | | | 3,549 | 1792 |
| Pocsi | 2,767 | 129 | 740 | 3,636 | 1827 |
| Ichuña | 1,326 | | | 1,326 | 1826 |
| Total | 17,173 | 146 | 2,628 | 19,947 | |

Fuente: AAA, Padrones de Torata (Leg. 4), Carumas (Leg. 1), Ubinas (Leg. 2), Omate, Pocsi e Ichuña (Leg. 2) para los años señalados; elaboración propia.

Es importante tener en cuenta que las diferencias entre “españoles” e “indios” no siempre tenían un carácter económico, pues nos consta que en Omate hubo muchos españoles pobres que tuvieron que vivir de la caridad, recibiendo pequeños lotes de tierra porque parecía “inhumano desalojarles y reducirles a la mendi-

cidad" (Barriga, ed., 1941-46, II: 269). Estos son los que en los censos de 1787 declaraban "haber entrado en la clase de verdaderos tributarios" (Padrones de Omate, 2 de junio, 1787, AAA, Padrones, Leg. 2). Pero se da la circunstancia de que en estos mismos censos encontramos a los Cayla, a los Suni o a los Ticona clasificados en el grupo de los "españoles propietarios", debido a las muchas tierras que detentaban (ibid.). Lo que queremos demostrar es que la capacidad económica y la cualificación fiscal no tuvieron una única connotación étnica y que de hecho, estos indicadores contribuyeron a desdibujar las diferencias etno-culturales entre españoles e indios. De tal modo fue así que los individuos "pudientes" de ambos grupos llegarían a constituir un solo e indiferenciado sector hegemónico durante el XIX, llegando a perfilarse como una oligarquía exclusivista y cerrada, tal como ahora vamos a ver.

3. La oligarquía del "cercado"

Como es sabido, los desórdenes subsiguientes a la invasión de los franceses y el cautiverio de Fernando VII pusieron el gobierno español en manos de un Consejo de Regencia constituido en Cádiz en 1812. Esta nueva instancia de poder puso sus miras en el mundo indígena, tratando de equiparar el status y los derechos del indio con los que disfrutaba el resto de la población americana. Los decretos, en sus artículos 1º, 2º, 3º, 4º y 6º, ordenaban la equiparación social del indio con el blanco, estableciendo que "quedaran abolidas las mitas y todo servicio personal de indios a los particulares... y la contribución anual aneja a ella y también todo servicio personal a cualesquiera corporaciones o funcionarios públicos o curas párrocos a quienes deberían satisfacer tan sólo los derechos parroquiales como las demás clases".⁴²

En materia de propiedad, las Cortes Generales de Cádiz mantuvieron la política fisiocrática privatizadora al considerar que la reducción de los terrenos comunes a dominio particular es una de las providencias que más imperiosamente reclaman el bien de los pueblos y el fomento de la agricultura e industria (Decretos de las Cortes Generales de Cádiz, 1812. ADA, Intendencia Administrativo, fols. 9-19), y la orden del Consejo de Regencia del 15 de Noviembre de 1812 daba facultad a las Diputaciones Provinciales para aplicar estas medidas en América (Decretos de las Cortes Generales de Cádiz, 1812. ADA, Intendencia Administrativo, fols. 9-19. [art. 7º]). Tras la independencia, los gobiernos republicanos que se inscribían en el liberalismo constitucional retomaron con fuerza la política niveladora, reconociendo la igualdad del indio y suprimiendo las barreras que lo diferenciaban del blanco. El tributo indígena no se suprimió hasta 1854⁴³ pero, en materia de propiedad, se ordenó por decreto supremo de 1830 que los bienes co-

42 Decreto de las Cortes de Cádiz de 1812, cuya divulgación y cumplimiento se encarga a los arzobispos y gobernaciones de Ultramar por superior orden del 20 de julio de 1812. Latin American Mss. Peru Manuscripts Department, Lilly Library, Indiana University, Bloomington, Indiana.

43 En Perú, el tributo indígena se restableció en 1873 bajo el nombre de "contribución personal", y no se le suprimiría definitivamente hasta 1895.

munales (propriadamente indígenas) fueran transferidos al estado para proceder a su venta, quedando el producto de las transacciones en poder del erario nacional.⁴⁴ Esta pretendida homogeneización se produjo, en efecto, pero sólo dentro de un reducido círculo cuyos límites coincidían con los del “cercado”, la zona céntrica mejor provista de los pueblos. Fue allí donde los indios pudientes tuvieron la oportunidad de ampliar su patrimonio y donde formaron, junto a los criollos, una sociedad de “familias” enriquecidas gracias a la adquisición de tierras.

En Omate, nos consta que a partir de enero de 1830 se dio inicio a una febril actividad de compra-venta de tierras pertenecientes a las cajas de comunidad en la cual los sub-prefectos actuaban como vendedores, lo que hace pensar que las tierras indígenas habrían sido previamente confiscadas por el estado. Los protocolos notariales dan cuenta de los 126 contratos firmados en el distrito de Omate durante las primeras semanas del año. Todas estas medidas abrieron una puerta para que la gente más acomodada de los pueblos pudiese adquirir tierras de las que todavía quedaban vinculadas en régimen comunal. Entre los compradores figuran notables apellidos criollos que, al amparo de estas medidas privatizadoras, habían comenzado a instalarse en el cercado de Omate: los Oviedo, Pastor, Baldarrago, Ramos, Lazo, los Atencio, Santos, Cornejo, Rosales, Guevara, los Ayala, Bernedo, Salazar... También los Lyzarrige, los Barrios, los Hurtado o los Nieto. Estos cuatro últimos estaban vinculados a las familias ilustres de la Moquegua decimonónica que, a raíz de los desórdenes provocados por la guerra de independencia, habían emigrado a los espacios rurales para resguardarse de la acción de las tropas.⁴⁵ Pero en esta relación de compradores también figuran apellidos indígenas que se asocian a los cacicazgos ya conocidos. Tales son los Quispe, los Suni, los Ticona y los Ramos (véase la nota 45 y el cuadro 1).

Desde el punto de vista político, la cualidad étnica tampoco fue un factor excluyente. En el siglo XIX vemos a miembros de estas familias, indígenas y criollas, desempeñando los cargos públicos en la municipalidad. En las ternas para la elección de gobernadores y alcaldes figuraron los Oviedo (1801, 1854, 1861 y 1866), Lazo (1847 y 1866 y 1872), Suni (1866 y 1872), Salazar (1847), Caballero (1801, 1854, 1861), Rosales (1801), Eyzaguirre (1861), los Ayala (1866), Maldonado (1866)...⁴⁶

La endogamia practicada por estas “familias” activó el proceso de mestizaje en el ámbito del “cercado” donde asistimos a una progresiva criollización de la sociedad indígena. Todas estas familias estaban unidas por su *vecindad* residencial, económica y social y trabaron estrechas relaciones de alianza entre sí para ocupar los puestos hegemónicos en la política y en la administración de los pueblos. Juan

44 Venta de los terrenos de Gavalon y Sabaya (valle de Omate) de la caja de comunidad, hecha por el Sub Prefecto de la provincia de Moquegua D. Tadeo Ordóñez en nombre del Estado, a favor de Ancelma Atencio. ADM, Protocolos Notariales, José Santos Fdez. Dávila, fols. 184-262.

45 Un decreto de Andrés de Santa Cruz llegó a prohibir a los moqueguanos abandonar la ciudad, haciendo a los gobernadores y alcaldes de los pueblos responsables de su cumplimiento. LLIU, Latin American Mss. Peru. Manuscripts Department; y Cañedo-Argüelles (2000).

46 Presentación de ternas para la elección de autoridades en Omate. Archivo Regional de Tacna (ART), Prefectura, Sub-Prefectura de Moquegua. Leg. 2 (cuadernos 43 al 52); 3 (cuadernos 53 al 61); 4 (cuadernos 62 al 65) y 5.

Alarcón Cayla, Heraclio Colana Ticona y Arturo Oviedo son tres de los alcaldes que desempeñaron sus cargos a comienzos del siglo XX, entre 1900 y 1930. Los dos últimos, aunque ya ancianos, todavía mantienen sus casas en el cercado de Omate y pueden recordar con nostalgia las reuniones y *fiestas* que celebraban en el campo con motivo de las *tinkas* del ganado “para el Miércoles de Ceniza, cuando las familias vivían recontra unidas. Entonces uno era autoridad porque el pueblo le respetaba, porque la gente sabía que se gobernaba para ellos y que se hacía con bien”.⁴⁷ “Los alcaldes y regidores trabajaban ad honorem, hasta que en 1939 se celebraron las primeras elecciones y esto de la política acabó con las reuniones de confraternidad y con la unión”.⁴⁸

4. La sociedad de hoy. Una apuesta por el futuro

Para los ancianos miembros de este sector oligárquico, la “desunión” significa la ruptura de los diques de contención entre clases, la desaparición de los lazos de solidaridad y complicidad que mantenían su cohesión social y garantizaba la continuidad de sus privilegios. Además de desempeñar los cargos, tanto en el municipio como en las organizaciones de la Iglesia, y de poseer las mayores superficies de tierra, estos individuos pudieron un día disfrutar de ciertos favores, como era el uso de los mejores turnos en el uso del agua, y también el privilegio de no trabajar la tierra con sus manos. Mientras tanto, “la gente de la chacra” o “los cholitos” se conformaban con malvivir haciendo sus peonadas como *camayos*, colonos o partidarios en las tierras de aquellos.

Ahora ya no existe este tipo de diferencias. La propiedad de la tierra se ha fragmentado y las 2,500 hectáreas de tierra de cultivo que hay en el distrito de Omate se reparten entre 2,634 usuarios. De ellos, sólo diez alcanzan o sobrepasan las diez hectáreas (Junta de Usuarios de Torata. Padrón de 1999) y aunque entre ellas figuran todavía dos Quispe, un Ticona y dos Cornejo, los antiguos apellidos significan ya muy poco. Todos trabajan la tierra y se benefician por igual del riego. Actualmente las reglas del juego político y social dan prioridad, sobre todo, a la formación técnica de los individuos y su capacidad para adaptarse a la competencia del mercado. Las autoridades municipales actuales, salvo por un regidor, no están vinculadas a las antiguas familias hegemónicas. Sus apellidos ya no tienen un valor intrínseco y el consenso lo obtienen a través de las urnas por su capacidad para *lograr* diversas cosas, entre ellas avances tecnológicos y apoyo del exterior. Las nuevas ofertas de tecnología y consumo han hecho inevitable la incorporación de un nuevo tipo social: el técnico, el profesional; y de un nuevo *nicho ecológico*: la ciudad, fundamentalmente Arequipa, pero también Lima y otros lugares aun más alejados. Hoy día la gente de Omate está permanentemente conectada con Arequipa donde muchos, sin distinción de linaje, tienen una segunda vivienda para complementar sus ingresos o su formación. Aunque los caminos son de tierra y a

47 Entrevista con don Heraclio Colana Ticona (93 años). Omate, julio de 1999.

48 Entrevista con don Arturo Oviedo (76 años). Omate, julio de 1999.

veces intransitables, existe un servicio diario de ómnibus a esta ciudad y tres días por semana a Moquegua (la distancia es de 129 y 147 km, respectivamente).

No hay que olvidar que el trasiego y la deslocalización han estado presentes en la vida de estas gentes desde la más remota antigüedad, y que los desplazamientos de la sierra al valle de Moquegua, y viceversa, obedecían a necesidades derivadas de la producción agrícola y a incentivos comerciales. Cuando las haciendas de Moquegua entraron en decadencia a fines del XIX, los omateños tuvieron que buscarse la vida en las minas de borato de Arequipa o en las salitreras de Iquique. Estos centros de producción empezaron a funcionar como nuevos motores de deslocalización indígena, pero también como focos emisores de pautas culturales y de sistemas de trabajo que hacían circular hacia sus lugares de origen, erigiéndose así, desde comienzos de siglo, en agentes portadores de este tipo de innovaciones. Los campesinos de Omate son hoy muy activos en el aprendizaje y adopción de los cambios tecnológicos que se arbitran desde un Instituto Tecnológico Superior, y también por iniciativa de diversos organismos gubernamentales y no gubernamentales que operan en el distrito.⁴⁹ El resultado de estas iniciativas ha sido la construcción de reservorios de agua y de sistemas de riego tecnificado, viveros, técnicas de selección genética en cultivos y ganado, industrias vinícolas y frutícolas, etc...

El espíritu emprendedor de los omateños se refleja en la presencia de sus 105 negocios y 32 industrias. Cuentan con una infraestructura de comunicaciones (2 centros comunitarios con servicio de telefonía y fax, una emisora de radio de onda media y 6 de frecuencia modulada, servicio de 2 antenas parabólicas que captan señales televisivas de 3 canales, servicio de correos y varios comité de taxis, combis y ómnibus). También hay una agencia del Banco de la Nación, un hospital, una farmacia, 2 piscinas, 8 restaurantes, 2 vídeo-pubs y 2 pensiones.

El alcalde y los cinco regidores (el primero de ellos o teniente alcalde, es una mujer) han recibido formación superior y son los que ahora actúan como motor de un nuevo lenguaje cultural, un lenguaje "cosmopolita" en el que tratan de entenderse desde el marco de las instituciones oficiales, desde la "cosa pública". Paralelamente reivindican las tradiciones locales y tratan de rescatar todo lo que pueda sonar a "cosa propia". Porque es únicamente con ese lenguaje que pueden negociar con cierta ventaja frente a la apabullante superioridad con que se impone la oferta de los mercados centrales. En esta reivindicación de *lo local*, quienes están desempeñado un papel relevante en Omate son los jóvenes descendientes de las antiguas familias, que desde sus actividades políticas o económicas están erigiéndose a su vez en *abanderados del progreso*. Roy Navarro Oviedo, cuarto regidor del Municipio, historiador egresado de la Universidad de San Agustín de Arequipa, es uno de los más destacados representante de las nuevas actitudes. Con otros diecinueve jóvenes ya está implementando el cultivo tecnificado en sus tierras y cuenta con una gran credibilidad entre quienes, como él, piensan que hay que

49 PADA (Proyecto de Apoyo al Desarrollo Agroindustrial), financiado por España; CEDER (Centro de Estudios para el Desarrollo Regional), financiado por el Fondo Perú-Canadá, SENASA (Servicio Nacional de Sanidad Agraria), con financiación del gobierno; PRONAMACH (Programa Nacional de Manejo de Cuencas Hidráulicas), con financiación nacional y del Banco Mundial, y FEAS (Fondo Especial de Asistencia Técnica).

adaptar la producción a las demandas de un mercado competitivo y reclamar el ingreso de Omate en los circuitos de la globalización. Su "pasión por el desarrollo" no le impide desempeñar con orgullo el cargo de Presidente de la Hermandad del Señor de las Piedades, en su Quinistacas natal, ni de reivindicar con entusiasmo la figura del encomendero Miguel Rodríguez de Cantalapiedra. En su despacho —*sancta sanctorum* de una antigua casa solariega— pasa muchos ratos investigando la historia del lugar que conoce al detalle.

En esta misma línea de actitudes se muestra Lourdes Alarcón, una nieta del último alcalde, Juan Alarcón Cayla. A ella la conocí en un asado que Betty Porras Yábar, la actual teniente de alcalde, celebró en su quinta de "El Limonero" en julio de 1999. Lourdes había pasado los mejores años de su vida en Madrid, donde trabajó como maestra en un colegio del barrio de Argüelles. Luego, con su esposo Manuel Derteano, pasó varios años en Lima trabajando, ella en la enseñanza y él en un conocido banco de la capital. Bajo el cobertizo fresco de su patio, el mismo donde sus abuelos habían celebrado reuniones con las otras familias del cercado, me contaron que acababan de "quemar sus naves". Que habían renunciado a todo lo que Lima les ofrecía para "disfrutar" de su Omate natal. Pensaban poner en valor las propiedades que la familia todavía conservaba y levantar un negocio de alojamiento para promover el turismo. Las bondades del clima, la belleza del paisaje, las tradiciones, la limpieza del aire y, sobre todo, la tranquilidad, eran para ellos, después de recorrer el mundo, antídotos incuestionables contra la inmediatez de los valores y contra el estrés que imponen las ciudades. *La tumba del cacique Cayla, antepasado suyo, serviría, efectivamente, como un gancho para atraer al turismo y porque representaba a Omate.*

Si la Historia tuviera que definir el perfil de los dos tipos menos identificados con el pueblo de Omate, a lo mejor se decantaría por las figuras del cacique y el encomendero. Por suerte no tiene que hacerlo (y si lo hiciera incurriría probablemente en error porque dónde se esconde *la verdad*, si es que existe). Pero no deja de parecer una ironía que estos dos personajes de la elite sean ahora *utilizados* por los omateños para reconocerse a sí mismos de forma colectiva. La gente que se agolpaba en la plaza alrededor de la tumba del cacique Cayla me aseguraba que se trataba *del fundador de Omate*. En realidad la tumba era del siglo pasado, seguramente de don Narciso Cayla, y en todo caso los Cayla, de ser "fundadores", lo habrían sido tan sólo de un grupo social privilegiado y excluyente, de la sociedad del cercado de Omate, pero desde luego no de *los cholitos*. Pero eso carece aquí de importancia. Tampoco importa saber cómo fue la vida y obra de los encomenderos indianos, ni si Miguel Rodríguez de Cantalapiedra merecía que los omateños lo mitificaran. Lo que interesa hoy es construir un discurso de identidad y para eso es claro que se necesita recurrir a personajes emblemáticos del pasado con los que justificar la existencia de un "tiempo largo" como privilegio frente a la inmediatez (que es lo mismo que anteponer las raíces y la tradición al consumo). Cayla y Cantalapiedra, por más que apostaron, como bien se ha visto, por los intereses de un sector hegemónico y exclusivo, aunque eso sí, mestizo, tienen hoy la virtud de erigirse en representantes de esas raíces y en *depositarios de esa tradición*

Bibliografía

Fuentes impresas

Barriga, ed., 1941-46, I-II.

Cook, ed, 1975.

Diez de San Miguel 1964

Fuentes secundarias

Cañedo Argüelles 1993, 1994, 1998, 2000.

Chabert y Duboso 1905.

Málaga Medina 1975a, 1989.

Navarro Oviedo 1994.

Pease G.Y. 1992c.

Trelles 1983.

DIAGRAMADO POR AIDA NAGATA

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
DICIEMBRE 2002 LIMA - PERÚ

Últimas publicaciones
Fundación Telefónica

1. Tilsa Tsuchiya: 1929-1984
2. El Ojo verde:
Cosmovisiones Amazónicas
3. Los Mochicas (2 vols.)
Rafael Larco Hoyle
4. Choquequirau, santuario
histórico y ecológico
*Luis G. Lumbreras, Walter Wüst
y Renzo Uccelli*
5. La recuperación de la
memoria: El primer siglo de la
fotografía, Perú 1842-1942
6. Recuerdos de la Monarquía
Peruana o Bosquejo de la
historia de los Incas
Justo Apu Sabuaraura Inca

Diseño de la carátula:
María Teresa Galindo



Este libro reúne las propuestas de destacados investigadores de los Andes, quienes, como un homenaje académico en honor de Franklin Pease García Yrigoyen, fueron convocados a presentar trabajos originales en sus respectivos campos de investigación. Los estudios compilados abarcan un amplio espectro temático que examina la historiografía, la literatura, las fuentes y la arqueología andinas, así como el Tahuantinsuyo, el virreinato, los inicios de la república y el siglo XX en la historia del Perú.

La búsqueda de una identidad colectiva y la propuesta de un mundo mejor están presentes en toda la obra de Franklin Pease G.Y., uno de los más influyentes estudiosos de la tradición historiográfica peruana del siglo XX; similar espíritu es también el que anima a los colaboradores de este homenaje. El resultado obtenido es un panorama lozano y renovado de la investigación académica de la región que, al presentar imágenes y trayectorias mejor definidas, muestra que la historia es vida y que une armoniosamente el quehacer científico con la experiencia cotidiana de los pueblos.