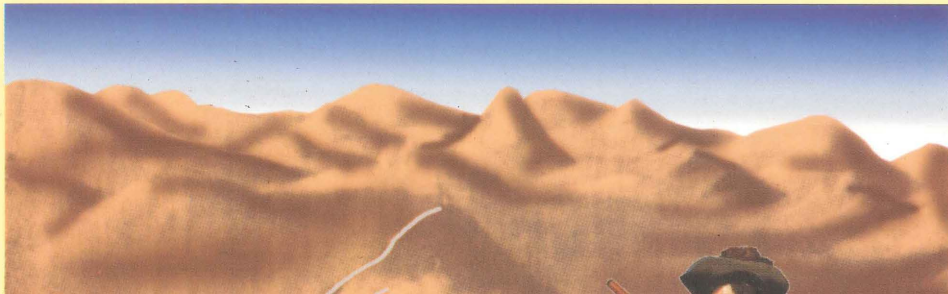


América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad

Héctor Noejovich Ch. | Editor



Capítulo 13



50° Congreso Internacional de Americanistas
Varsovia, Polonia - 2000



Pontificia Universidad Católica del Perú | Fondo Editorial 2001

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado, Lima-Perú
Teléfonos 330-7410 - 330-7411

América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad
Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmetne, sin premiso expreso de los editores.

Derechos reservados

Impreso en Perú - Printed in Peru
Primera edición: noviembre de 2001
ISBN: 9972-42-447-2
Depósito Legal: 1501052001-4328

El Concepto de «Comunidad» en el siglo XVI

Susan E. Ramírez
DePaul University, Chicago, Estados Unidos

Comunidad

En la actualidad, al usar la palabra «comunidad», imaginamos un lugar: un asentamiento o villa, con una plaza central, una iglesia, un edificio de cabildo y sus respectivos representantes. Las comunidades tradicionales de los Andes se supone que tenían tierras comunales, pero aquello que hoy se denomina comunidad no siempre se caracterizaba de este modo. Este trabajo se enfoca en el concepto de «comunidad» y cómo cambió en el siglo XVI en los Andes. Pocos estudiosos se han dado cuenta cómo y cuándo se transformó el concepto de «comunidad», con el resultado de que la palabra se usa de manera anacrónica en las investigaciones contemporáneas. Mi meta aquí es describir de una forma breve y esquemática, cómo fue cambiando el significado de este concepto. Tal visión podrá ayudar a entender la forma y papel que tales «congregaciones» tuvieron desde antes de la invasión de los españoles hasta cerca de 1600.

Mis planteamientos, basados en la lectura de documentos primarios, publicados o no, se dividen en dos partes. En primer lugar, describiré la base de la organización de la población antes de las reducciones oficiales y sistemáticas de las décadas 1560 y 1570. Durante este período, la gente vivía dispersa y fundaba su identidad en lazos de parentesco —reales o ficticios. En segundo lugar, analizaré la organización de las «comunidades de indios», a partir de las reducciones del Dr. Gregorio González de Cuenca y del Virrey Francisco de Toledo; mostrando cómo, a través de los años, el sentido de sí mismos, se convirtió cada vez más, de manera progresiva, en una identidad que fundaba su identificación con el lugar de nacimiento y el de residencia.

«Somos caciques y tenemos yndios a quien mandar y visitar»¹.

Una descripción temprana sobre la denominada «comunidad» está en la Visita de 1540, a la etnia de Jayanca, concentrada en la costa norte, que publicó Waldemar

¹ AGI/J458, 1802. Cf., también, del Río 1990, 85; L. Bertonio 1984 [1612], 213; y ANBolivia, EC 1605, E. 2, 9.

Espinoza Soriano². A diferencia de la visita de Cajamarca, hecho el mismo año y publicada por el mismo autor³, la de Jayanca describe la manera de hacer la visita. En su recorrido, el visitador Sebastián de la Gama vio cientos de estancias, asentamientos, poblazuelos y casas dentro de un radio de dos leguas a la redonda, respecto de la residencia del curaca. Muchos de estos centros habitacionales y pequeños pueblos — cuyo número fue de unos 250 —, fueron abandonados o destruidos. El visitador enumeró la población y concluyó que había, más o menos, 4,000 tributarios al curaca de Jayanca. Pero, en discusión con el curaca, entendió que también había cientos de sujetos suyos en la sierra — a días de camino de allí. Ellos se habían ido en tiempo del padre de dicho curaca, probablemente para trabajar las tierras en sitios ecológicamente distintos de los de la costa, con el propósito de proveer las necesidades básicas de sus parientes. Como los curacas de los Andes más al sur, los curacas del norte tuvieron súbditos viviendo a varias distancias de su sede de residencia⁴. Un curaca indicó que tenía súbditos desde el mar, 30 leguas adentro hacia Cajamarca. Alonso Yspacanamo, principal de Llama en Chicama, trató de explicar al visitador Cuenca, diciendo: «tengo yndios a mi sujetos en este dicho valle los cuales estan divididos en partes lejos»⁵. Vivir a dos o tres leguas del curaca no era inusual⁶.

Aquello que unía a esta gente dispersa por diferentes campos, era la creencia de que todos eran hijos del mismo ancestro, a quien daban culto. Los comuneros estaban todos sujetos al curaca y adoraban a los antepasados de éste. Estos se unían en fiestas y celebraciones durante el año para *mochar*⁷ — para usar una palabra del siglo XVI — a sus antepasados bajo la dirección del curaca. Si bien la adoración fue una actividad popular, no por ello carecía de seriedad. Las ceremonias implicaban la purificación personal, los sacrificios de comidas y cantos y bailes con música. Las canciones recordaban las hazañas de sus dioses fundadores y eran entretenidos por «truhanes»⁸. La gente consumía grandes cantidades de chicha y carne de los animales sacrificados. Tales rituales de reciprocidad y redistribución reforzaban las alianzas y vínculos entre la gente, creando una identidad.

² ESPINOZA SORIANO, Waldemar. «El Valle de Jayanca y el reino de los Mochica: Siglos XV-XVI». En: *Buletín de l'Institut Français d'Etudes Andines*. IV: 3-4 (1975), pp. 243-274.

³ ESPINOZA SORIANO, Waldemar. «El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año 1540». En: *Revista Peruana de Cultura*. Nos. 11-12 (1967), pp. 1-37.

⁴ JOHN MURRA (Ed.). En: ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Facultad de Letras y Educación, 1972.

⁵ AGI/J458, 1830v.

⁶ HART, Elizabeth Ann. «Prehistoric Political Organization on the Peruvian North Coast». Ph.D. Dissertation. Ann Arbor: University of Michigan, 1983, p. 166, citando AGI/J458, 1801; véase también el caso del etnia de Charaçane en Larecaxa ANBolivia, EC 1605, E. 2, 54v y ESCOBEDO MANSILLA, Ronald. *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1997, pp.53 y 60.

⁷ «mochar» es la palabra usada por los nativos como sinónimo de «adorar» en el primer siglo después del encuentro de 1532

⁸ En el sentido de bufón, gracioso.

Encabezando las actividades de este culto estaba el curaca. Así, además del bien conocido rol de señalar y organizar a la mano de obra para servir al Inca (y después a los españoles), tenía la responsabilidad de mantener el culto a sus antepasados que les habían dado origen. Generalmente, un líder era escogido o elegido como curaca porque:

1) Era considerado el más apto, hábil, capaz y suficiente de todos los otros candidatos;

2) Pertenecía al linaje de los fundadores del ayllu; una herencia que le daba el título de «dueño de indios»⁹; y

3) Fue escogido por los antepasados mediante una ceremonia de «divinación» (la ceremonia llamada la *calpa*).

La sociedad prehispánica creía que la legitimidad fue dada al curaca por los antepasados. Ellos le favorecieron; ellos le bendecían. Le otorgaban la sabiduría y la habilidad de manejar a la gente.

Como representante y encargado del culto ancestral, el curaca visitaba a su gente en sus asentamientos (una práctica que Cuenca en 1566 llegó a ver¹⁰), pidiendo su ayuda para organizar la mano de obra con los siguientes objetivos:

- mantener los edificios y espacios dedicados al culto;
- cultivar tierras para producir los bienes que sacrificaban y usaban para mantener el culto; y
- cuidar a los animales para el sacrificio al culto.

Además, el curaca iniciaba y dirigía las ceremonias; escogía a sus ayudantes, los denominados especialistas religiosos; mandaba fabricar la chicha ceremonial; y custodiaba y prestaba la ropa ritual a los oficiantes y bailarines para las fiestas y celebraciones religiosas.

Por todo eso, sus súbditos consideraron que los curacas de la época eran algo más que autoridades seculares y políticas. De tanta o más importancia fue su identificación con lo sagrado y el reconocimiento que era descendiente de seres divinos. Un curacazgo, entonces, comprendía a un curaca y la gente que acudía a su llamado, participando en el culto de sus antepasados.

La gente común se identificaba con el curaca y su historia, sea donde fuera su residencia. Esta base de la identificación nos explica porqué viviendo entre los sujetos de un curaca había también sujetos a otros curacas, como se puede ver en la Figura I. A este tipo de asentamiento se le ha descrito como «territorialidad salpicada» o «discontinua»¹¹. Pero no había propiedad privada en los Andes, las personas tenían

⁹ RAMÍREZ, Susan E. *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

¹⁰ AGI/J458, 1830v.

¹¹ ROSTWOROWSKI, María. «Patronyms with the Consonant F in the Guarangas of Cajamarca». En: *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada, and Craig Morris, eds. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985, pp.401-421; entre otros.

derecho a cultivar cuánta tierra pudieran cultivar, tanto tiempo como pudiesen cultivarla¹². Las personas solo tenían derecho exclusivo a los bienes que cultivaban con su semilla y su mano de obra —como, por ejemplo, los árboles frutales. De igual manera, las casas pertenecían a los que las habían construido; pero no tenían propiedad del terreno donde se había construido. Dada esta falta de propiedad privada en cuanto a campos agrícolas antes de 1532, yo juzgo que más apropiado sería llamar a este tipo de asentamiento «ocupación salpicada» o «discontinua». O sea, tenemos una mezcla de gente viviendo junta, algunos sujetos a un curaca, mientras otros se identificaban con otro. Mantenían identidades separadas a pesar de ser vecinos que vivían lado a lado.

En suma, el poder del curaca era fluido y flexible. No existía un territorio con fronteras estables y fijas. Los límites de la «soberanía» se extendían hacia donde se encontraban los adherentes al culto y éstos cambiaban de lugar de residencia en función de las exigencias del pastoreo y la rotación de las chacras. Así que, en vez de fronteras fijas y delineadas como se busca definir los territorios, es mejor hablar de «fronteras sociales» que podían ir cambiando de año en año o temporada en temporada, en función a las actividades económicas¹³. La comunidad no estaba concebida en términos geográficos al estilo moderno. Las relaciones entre curaca y sujetos eran personales.

Esta concepción sobre aquello que fue un curacazgo también explica porque hay una falta de centro arquitectónico que se pueda claramente identificar como una «capital fija». Al suceder otra persona como curaca, a través de los años, podía cambiar su residencia. En vez de una conglomeración arquitectónica grande, que podemos identificar como centro administrativo, encontramos centros ceremoniales, muchos de ellos en el lugar del *machai* o la tumba central de cada linaje; estos fueron denominados por los españoles como los «pueblos viejos»¹⁴.

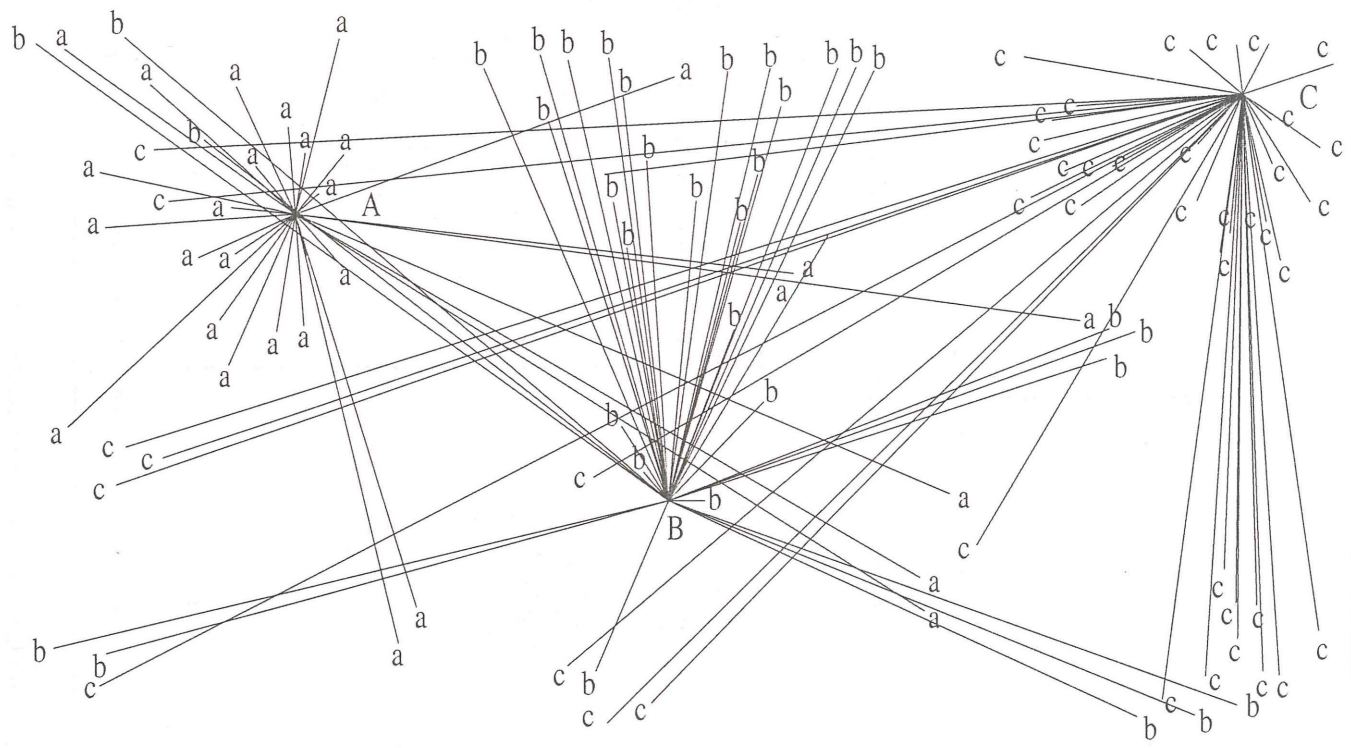
Mientras el curaca cumplía bien con sus tareas ceremoniales, se suponía que los antepasados estaban contentos; ergo, el curaca se mantenía en el poder. En los buenos tiempos, la reputación del curaca y la de sus dioses ancestrales crecía. El bienestar de su gente era una atracción para la gente forastera, en ocasión de las fiestas y de las ceremonias religiosas. Su poder se extendía a todos aquellos lugares donde tenía gente que acudía a su llamado. Como el patrón de asentamiento cambiaba cuando la gente se mudaba a través de los años a cultivar distintas tierras o para actividades

¹² Véase RAMÍREZ. Op. cit., Cap. 3, passim; MURRA, John V. *La organización económica del Estado Inca*. Traducción de Daniel R. Wagner. 2a. ed. México: Siglo Veintiuno, 1980, 270 p.; PEASE, Franklin. «La noción de propiedad entre los Incas: Una aproximación». En: *Etnografía e historia del mundo Andino: Continuidad y cambio*. Shozo Masuda (Ed.). Tokio: Universidad de Tokio, 1986 y NOEJOVICH CHERNOFF, Héctor. *Los albores de la economía americana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

¹³ RAMÍREZ, Susan E. «Social Frontiers and the Territorial Base of Curacazgos». En: *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada, y Craig Morris, eds. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985, pp.423-442.

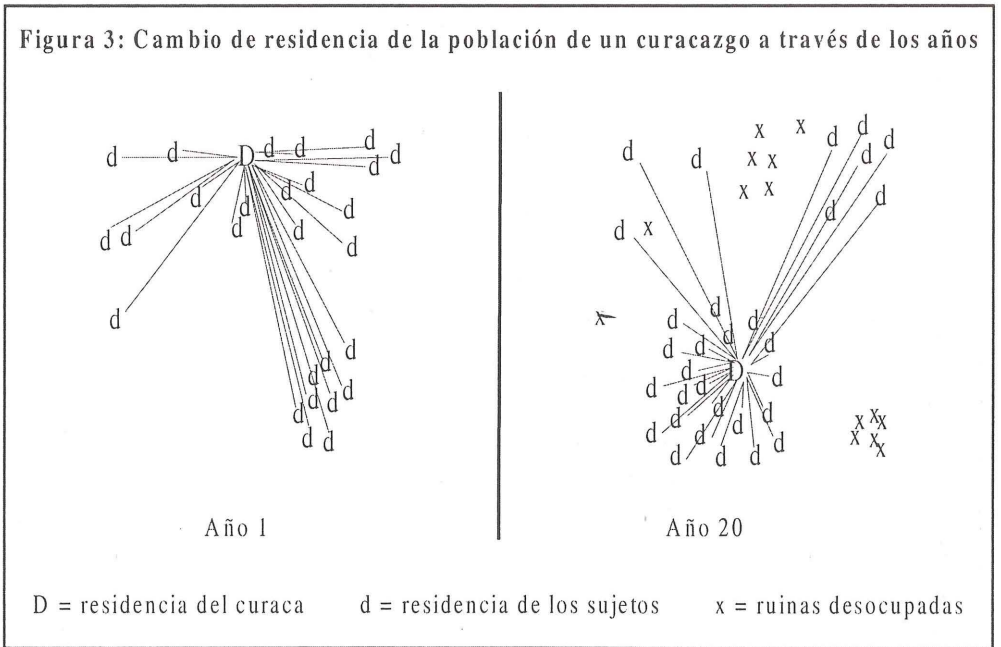
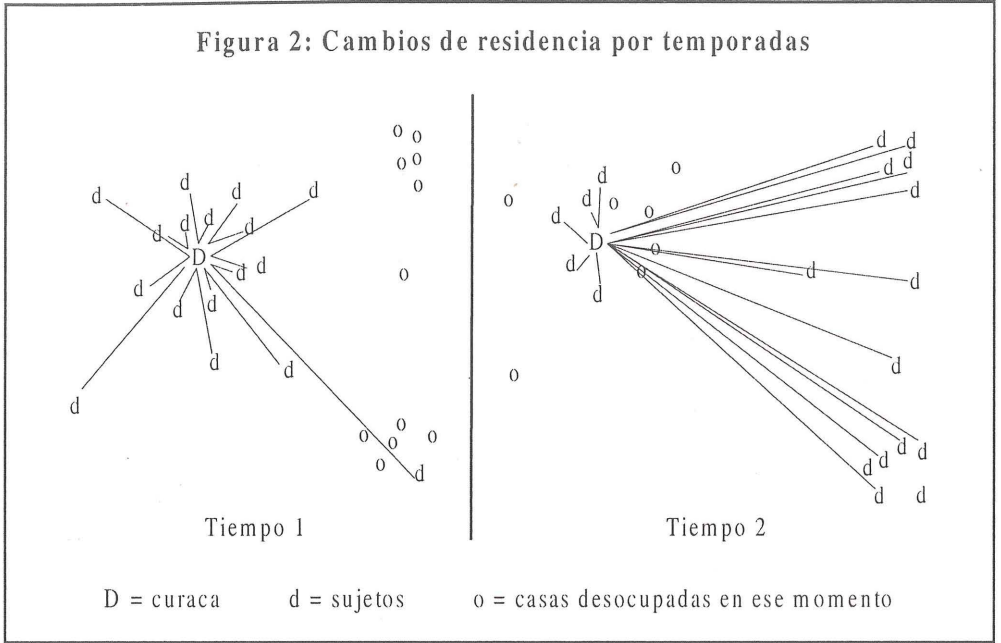
¹⁴ DUVIOLS, Pierre. *Cultura Andina y represión*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos, 1986.

Figura 1: Padrón de crecimiento de tres curacazgos, antes de las reducciones



Curacazgos A, B, C

Sujetos a, b, c, respectivamente



temporales como la recolección, la zona de influencia de un curaca iba cambiando. Cambiaba lentamente con las temporadas y los años, como se puede apreciar en las Figuras II y III. La segunda figura enseña cómo podía cambiar la fisonomía del poder

del curaca, cuando su gente se cambiaba de residencia para aprovechar las actividades estacionales. El otro enseña cómo podía cambiar a través de los años. No hay duda entonces que el poder del curaca era fluido y flexible.

En contraste, en los tiempos malos, la gente asumía que su dirigente no cumplía con sus responsabilidades y que los antepasados estaban enojados. Los antepasados señalaban su descontento en forma de heladas, peste, infertilidad, terremoto u otras desgracias. En casos no tan extremos, la gente huía a la protección de otro curaca y de los antepasados de éste. En casos extremos, los mismos principales, viendo y reconociendo estas señales y, pensando que el curaca ya había perdido el don de mando, como así también la escucha y ayuda de los antepasados, le quitaban el cargo. Varios testimonios del siglo XVI enumeran diversos casos en los cuales los principales quitan o matan al curaca que ya no era un eficaz representante ante los dioses.

Así, el concepto de «comunidad» antes de las reducciones españolas, se aproxima más al de un conjunto de gente, que no necesariamente vivía concentrada en un lugar, pero cuyos integrantes estaban ligados por una reverencia o culto en común. Ellos formaron una «congregación» de suplicantes o devotos, más no comuneros de por sí en el sentido español. Esto sería la esencia de la definición de ayllu.

Los escépticos preguntarán qué significado tenían los lugares y construcciones llamados «mojones» (o hitos) en la literatura de la época. Una revisión cuidadosa de éstos nos indica que podían ser: 1) monumentos o lugares señalados para conmemorar a una persona o acontecimiento. Ayudaban a la gente a recordar su historia antes de la aparición del libro y la escritura; 2) señales, como encontramos en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala¹⁵, que indicaron el cambio de clima cuando bajaban de la sierra a la costa. Fueron construidos tal vez para avisar de los peligros para los serranos al bajar a tierra caliente; 3) marcadores para designar una tarea, como los que señalaron largos trazos de tierras de labor en el Valle de Cochabamba; y 4) apachetas o lugares sagrados, donde la gente amontonaba piedras —una tras otra— para deshacerse del cansancio de un viaje largo.

Las reducciones

Esta concepción fluida de comunidad cambió después de la llegada de los españoles. Una combinación de factores —como la campaña para convertir a los nativos a la religión católica—, las pestes y enfermedades introducidas desde Europa, que causaron una caída demográfica catastrófica entre los nativos; la necesidad de facilitar la recaudación de tributo y la organización de la mano de obra; y, el deseo de concentrar a los campesinos para habilitar las mejores tierras en beneficio de la agricultura y de la ganadería española, motivaron la política de las reducciones¹⁶. Estas empezaron informalmente hacia 1540, a causa de la mortandad que experimentaron los naturales.

¹⁵ GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. John V. MURRA y Rolena ADORNO (Eds.). 3 vols. México, DF: Siglo XXI Editores, S.A., 1980. [58], [111], 353 [355].

¹⁶ ESCOBEDO MANSILLA. Op. cit., pp.50, 54-60.

Los sobrevivientes se iban aglomerando con otros grupos, cuando sus linajes se iban extinguiendo¹⁷. Tan temprano como en 1540, sabemos que un principal nombrado Pacora iba recogiendo familias que habían quedado diezmadas como consecuencia de las pestes, los malos tratamientos, y las huidas. Veintiséis años más tarde, el Dr. Cuenca, en su visita de 1566-67, implementó una política de reducción más formal. Otra ronda de reducciones se hizo bajo el régimen del Virrey Francisco de Toledo en la década de 1570. Uno de los propósitos de este último fue alejar a la gente de sus «pueblos viejos» y *machais* comunes, con el propósito de aumentar el poder colonial, concentrando a la gente de varios ayllus que vivía dispersa, en nuevos asentamientos o congregaciones.

Estos pueblos nuevos fueron trazados según el modelo español. Tenían una plaza central con su iglesia y casa de cabildo; las calles y los caminos eran perpendiculares. Normalmente estos nuevos pueblos incluían dos o más ayllus. Chiclayo, por ejemplo, surgió con la reducción de las parcialidades de Sinto y Collique, a los alrededores del ya existente Monasterio de San Francisco. Estas reducciones fueron la base para formar también las primeras doctrinas. Lambayeque, que reunía a unos diez ayllus, se hizo tan grande que se dividió en cuatro doctrinas antes de 1599¹⁸.

Si la reducción se encontraba a una gran distancia de sus asentamientos originales, los oficiales reales les señalaban a los naturales tierras más cercanas a sus casas nuevas y éstas se amojonaron, por lo menos en teoría¹⁹. Como parte de la reducción de Toledo, a la gente del curaca de La Chira le asignaron tierras a manera de «archipiélago»²⁰. Esta política de crear nuevos poblados a la fuerza redujo la base del poder del curaca y quitó legitimidad a los cultos a sus antepasados. La conversión al catolicismo les quitó, además, su identidad como hijos comunes de un solo ancestro. Se les mudó algunas veces lejos de los *machais* y tumbas de sus antepasados para así impedirles la práctica continua de sus ritos considerados «paganos».

La congregación facilitó la adopción de la cultura europea, aunque esto fue un proceso lento y selectivo en muchas etnias. A través de los años la identidad de un señor cambió, de ser un «señor de indios»²¹, a ser señor del valle o del repartimiento. El señor Pedro Panarrefe decía en 1566 que era principal de Chocop —el ayllu. Años después, la gente del ayllu Chocop se había asentado en el Pueblo de Chocope. Al decir la misma frase, «señor de Chocop», ya no impartía la misma visión e imagen²². Los sujetos dejaron de identificarse como sujetos a un cacique e hijos de las huacas. Poco a poco se identificaron con un lugar; creado para facilitar el control de un estado central europeo y representado por puntitos negros en un mapa.

¹⁷ Ver también la visita de Huánuco: ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo. *La visita de la provincia de León de Huanuco en 1562*. John MURRA (Ed.). Huanuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizar, 1972. 2 vols.

¹⁸ ACML, Volúmenes Independientes No. 14, 1593-1605, 197-198v.

¹⁹ ESCOBEDO MANSILLA. Op. cit., pp.61-63.

²⁰ DIEZ HURTADO, Alejandro. *Pueblos y caciques de Piura: Siglos XVI y XVII*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesino, 1988, p.44.

²¹ AGI/J458, 1801v.

²² AGI/J462, 1867v. Ver también J458, 1832-32v.

Abreviaciones

ACML	Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima
AGI	Archivo General de las Indias (Sevilla)/Justicia J
ANB	Archivo Nacional de Bolivia /Expedientes Coloniales EC

Bibliografía

DIEZ HURTADO, Alejandro. *Pueblos y caciques de Piura: Siglos XVI y XVII*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesino, 1988.

DUVIOLS, Pierre. *Cultura Andina y represión*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos, 1986.

ESPIÑOZA SORIANO, Waldemar. «El Valle de Jayanca y el reino de los Mochica: Siglos XV-XVI». En: *Buletín de l'Institut Français d'Etudes Andines*. IV: 3-4 (1975), pp. 243-74.

————— «El primer informe etnológico sobre Cajamarca. Año 1540». En: *Revista Peruana de Cultura*. Nos. 11-12 (1967), pp. 1-37.

ESCOBEDO MANSILLA, Ronald. *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1997.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. John V. Murra y Rolena Adorno, eds. 3 vols. Mexico, D.F.: Siglo XXI Editores, S.A., 1980.

HART, Elizabeth Ann. «Prehistoric Political Organization on the Peruvian North Coast». Ph.D. Dissertation. Ann Arbor: University of Michigan, 1983.

MURRA, John V. *La organización económica del Estado Inca*. Traducción de Daniel R. Wagner. 2a. ed. Mexico: Siglo Veintiuno, 1980, 270 p.

————— *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, 1975.

NOEJOVICH CHERNOFF, Hector. *Los albores de la economía americana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo. *La visita de la provincia de León de Huanuco en 1562*. Huanuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizar, 1972. 2 vols.

PEASE, Franklin. «La noción de propiedad entre los Incas: Una aproximación». En: *Etnografía e historia del mundo Andino: Continuidad y cambio*. Shozo Masuda, ed. Tokio: Universidad de Tokio, 1986. pp. 3-33.

RAMÍREZ, Susan E. *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

————— «Social Frontiers and the Territorial Base of Curacazgos». En: *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada, y Craig Morris, eds. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985, pp. 423-42.

ROSTWOROWSKI, María. «Patronyms with the Consonant F in the Guarangas of Cajamarca». En: *Andean Ecology and Civilization*. Shozo Masuda, Izumi Shimada, and Craig Morris, eds. Tokyo: University of Tokyo Press, 1985.