

HISTORIA **11** Y CULTURA

HISTORIA Y CULTURA

Revista del Museo Nacional de Historia

11

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA

Lima - Perú / 1978

AÑO DE LA AUSTERIDAD

HISTORIA Y CULTURA

REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE HISTORIA

DIRECTORA

MARIA ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO

REDACCIÓN

AMALIA CASTELLI DE BOYLE

SUSCRIPCIÓN Y CANJE

MUSEO NACIONAL DE HISTORIA

Plaza Bolívar, Pueblo Libre

Apartado 1992

Lima-Perú

Las opiniones vertidas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.
Hay sumillas de los artículos de esta Revista en *Historical Abstracts*. Ulrich's
International Periodicals Directory. PE ISSN 0073-2486.

SUMARIO

Luis Millones. <i>Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas, Arequipa, siglos XVII-XIX.</i>	7
William P. Mitchell. <i>La agricultura hidráulica en los andes: implicaciones evolucionarias.</i>	45
Susan E. Ramírez-Horton. <i>Chérrepe en 1572: un análisis de la Visita General del Virrey Francisco de Toledo.</i>	79
Fernando Saldías y Vladimira Zupán de Saldías. <i>El lapislázuli en la arquitectura virreinal y republicana.</i>	123
Rafael Varón G. <i>Minería colonial peruana: un ejemplo de integración al sistema económico mundial, siglos XVI-XVII.</i>	143
Reseñas	171

LOS GANADOS DEL SEÑOR
MECANISMOS DE PODER EN LAS COMUNIDADES ANDINAS
AREQUIPA, SIGLOS XVII-XIX

Luis Millones

I. INTRODUCCION

En un trabajo anterior argumentamos acerca de las relaciones entre el poder político de los curacas y las creencias religiosas de su comunidad (Millones 1977). La hipótesis que se deslizaba de los expedientes revisados, establecía que —al menos para la sierra central— la manipulación de lo sagrado era una herramienta importante en el mantenimiento de las autoridades tradicionales. De acuerdo con sus posibilidades, los curacas podían hacer un uso encubierto o manifiesto de sus relaciones con los cultos tradicionales, pero de ninguna manera podían prescindir de ellos ya que dependían del sacerdote indígena local, para cumplir las funciones rituales que le exigía la comunidad. Una mayor riqueza del curaca facilitaba la presencia de más de un sacerdote indígena y una parafernalia más complicada y lujosa. Otras veces, la escasez de recursos podía obligar al propio curaca a oficiarse de “hechicero”. En cualquier caso, su autoridad se legitimaba en el contexto de referencias tradicionales, dando solución de continuidad a las estructuras políticas vigentes desde antes de la Conquista.

Pero, hay que tomar en cuenta que lo descrito acontecía en el marco de la sociedad colonial española del siglo XVII. Pudiera ser que encomenderos y corregidores de indios advirtiesen la presencia de rituales, pero las dimensiones de sus jurisdicciones y la interdependencia que sus cargos tenían con la recaudación de impuestos (que realizaba el curaca), los hacía disimular o poner poca atención sobre lo que consideraban “borracheras” de indios.

La situación no parecía diferente desde un punto de vista eclesiástico: en primer lugar, en términos de definición conceptual, a la iglesia española le era imposible aceptar la existencia de una fe organizada al lado del catolicismo. Desaparecido el Tahuantinsuyo, el panteón de los incas había quedado en el olvido, y el concepto de religión parecía no tener aplicación en el conjunto de creencias observadas como remanentes. To-

do ésto a pesar de que en términos de su evolución doctrinaria, la iglesia católica de finales del siglo XVII, había redefinido su acción pastoral, haciendo más amplios los márgenes de lo aceptado como simple *superstición*, atribuida más bien a ignorancia, frente al celo con que antes persiguiera la *idolatría*, considerada como abierta confrontación al cristianismo (Marzal 1977).

El esquema que presentamos, aunque válido a nivel macro, requiere ciertas especificaciones cuando intentamos un análisis de los niveles comunales de la sociedad indígena colonial. En localidades mucho más circunscritas, el curaca había mantenido su poder, apoyado en a) la propia legislación española, que lo convertía en un funcionario menor, y en b) la tradición revitalizada en cada una de las ceremonias, que apadrinaba más o menos abiertamente. A su lado, los alcaldes, alguaciles fiscales y todas las autoridades del cabildo indígena, aparecían con mucha menos importancia y más bien servían de peones en la cotidiana controversia de poder entre el curaca y el cura doctrinero, único representante español que podía reclamar identificación de nacionalidad con la Corona. En tales condiciones, el sacerdote católico debía batallar su propio camino para establecer su autoridad. Contaba para ello, además del prestigio de su cargo, con un variable número de ayudantes indígenas que conformaban casi una contraparte eclesiástica del cabildo. Pero ni el curaca ni el doctrinero, podían estar muy confiados en la entereza de sus aliados. Muchas veces, la condición de ser representante europeo y el poder de los sacramentos (especialmente la confesión) hacían doblar la lealtad de cualquiera de los servidores del curaca. De otra parte, festividades, objetos de culto y hasta la propia iglesia podían ser escenario o partícipes del ritual andino, no siendo nada extraño que incluso sacristanes o campaneros fueran quienes alentaban, con el curaca, el culto de sus pasados.

Lo anterior nos lleva a replantear con cuidado la figura del sacerdote indígena. En primer lugar, hay que convenir que su relación con el medio social al que servía, era muy antigua. Es probable que los Incas, como regla general, al conservar los santuarios de los pueblos subyugados, mantuvieron también al equipo profesional que administraba el culto y organizaba la economía del centro sagrado. Esto podría ser muy simple, es decir apenas un servidor por guaca (así se denominaba a los santuarios locales); o bastante diversificado, con sacerdotes dedicados a las diferentes funciones que cumplía aquella jerarquía religiosa (adivinos, sacrificadores, etc.). A su vez las relaciones políticas del Cuzco con las provincias se manejaron paralelamente a las relaciones sagradas: las guacas eran llevadas a la capital del Tahuantinsuyo, a rendir cuentas de su poco apoyo "sagrado" a los designios del soberano (Avila 1975: 104). Más de un jefe local debió entender la metáfora y redoblar sus esfuerzos en mostrar su lealtad a la política del soberano.

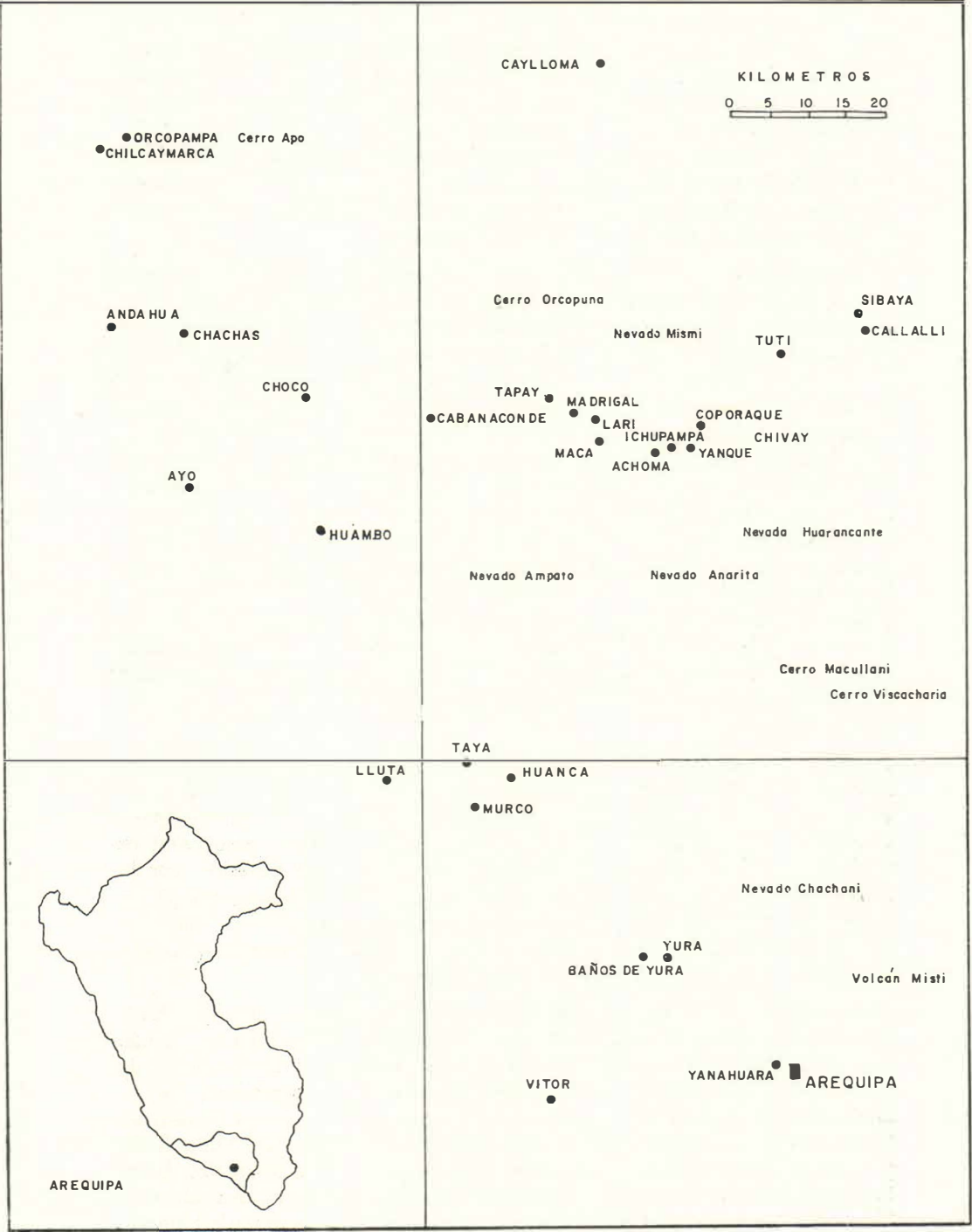
La caída del Tahuantinsuyo no desbarató el culto local, en un principio (1532-1570 aprox.) la destrucción de los santuarios debió correr parale-

la al desarrollo de las campañas militares del siglo XVI. Lealtades y traiciones marcaron el castigo de los hombres y sus dioses, situación que se ilustra en el caso de los Huancas y su divinidad Huarívilca, hecha pedazos por el rencor de Manco Inca. Más adelante, a la efervescencia evangelizadora de los primeros momentos, más bien irregular y concentrada en las ciudades, siguió la persecución de las idolatrías que cubrió algo más de la mitad del XVII, y en la que los sacerdotes —esencialmente jesuitas—, ejercitaron un maduro conocimiento del quechua y de la cultura indígena para aplicar su afán exterminador.

Perseguida o no, la comunidad siguió proveyendo de sacerdotes a sus guacas, y los curacas reforzaron su existencia dándoles cabida a sus dioses en el complicado juego de control político. Por su parte, el sacerdote indígena combinaba el manejo de la medicina *folk*, con una larga experiencia personal (la mayoría son personas que confiesan “80 años”) y heredada (sus padres reales o clasificatorios habían sido “hechiceros”) que le daba un completo conocimiento de hombres y medio ambiente. Como resultado tenía a su disposición una “historia de naturaleza” que le permitía calcular con mejores probabilidades los riesgos cotidianos de una economía agrícola: por ejemplo, la duración de una ventisca o la intensidad de una helada. Su rol al lado del curaca estaba asegurado no sólo porque a aquél le conviniese tal refuerzo, sino porque la tradición andina había consagrado dos o más líderes con funciones que debían ser cumplidas. Recordemos que en época precolombina los ancianos “de 60 años y más no tributaban y tenían como tarea, asesorar al curaca” (Santillán 1950: 49-50), situación que explica la presencia de ancianos alrededor del jefe indígena, que tanto admiraban los españoles del siglo XVII (Millones 1977).

Lo dicho no menciona las acciones conectadas de manera más directa con su santuario. El contacto con la guaca, la capacidad de leer sus deseos y expresar sus pasiones, le daban calidades sagradas a las que no tenían acceso los otros miembros de la comunidad. En algunos casos esta experiencia podía expresarse en arrebatos místicos, como posesión por los dioses que hablaban por su boca o bien lo dotaban temporalmente de capacidades extrahumanas (caminar sobre piedras calentadas al rojo vivo, etc.). Tales pruebas, solidificaban el respeto de los creyentes y lo convertían en un rival muy difícil de ser despreciado.

Hasta aquí las conclusiones que ofrece la documentación del siglo XVII, a través del ejemplo de Ancash que revisáramos anteriormente. A continuación, volveremos a examinar la política comunal, a través de la documentación eclesiástica de tres doctrinas de indios: Andahua, Yura y Lluta, donde se plantean los mismos conflictos de poder, mencionados anteriormente. Usaremos en este caso, materiales de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, es decir, cien años después de la situación descrita en las páginas anteriores, y analizaremos su contenido buscando establecer las continuidades y cambios en el control de la comunidad indígena.



na. El área de estudio está centrada en las alturas del departamento de Arequipa (provincias de Arequipa, Cailloma y Castilla), los pueblos donde se sitúa la acción de nuestros expedientes son Yura y Yanahuara en el primero, Andahua en el segundo y Lluta, Taya, Huambo, Huanca y Murco en el tercer expediente. Esto no circunscribe los hechos en cada caso, al contrario, y a pesar de las considerables distancias, los actores de cada situación descrita viajan de un punto a otro, haciendo importantes las relaciones entre dichas localidades. Todas ellas pueden encontrarse en el mapa adjunto.

En el interés de hacer comprensible cada caso, se ha seleccionado aquellos trozos de los expedientes cuya transcripción literal se hacía indispensable, sintetizando el texto que no se incluye *. Breves comentarios acompañan la presentación de los documentos.

2. RESUMEN DEL EXPEDIENTE SEGUIDO CONTRA LOS INDÍGENAS DE HUANCA, LLUTA, YANAHUARA Y YURA, POR DELITO DE IDOLATRÍA (AREQUIPA 1788) (Ver bibliografía, Documento N° 1)

Lugares mencionados en la localización actual; entre paréntesis va la información suministrada por el documento.

Huanca— Distrito de la Provincia de Cailloma (anexo de Lluta).

Lluta— Distrito de la Provincia de Cailloma.

Yanahuara— Distrito de la Provincia de Arequipa.

Yura— Distrito de la Provincia de Arequipa, a 45 km. de Lluta.

Altos de Yura (estancia del pueblo de Yura).

Checta (paraje del pueblo de Yura).

Tambo de Cañaguas, anexo del distrito de Yanahuara (aparece como Cañaguas, estancia de Yanahuara).

Piscachani (paraje del pueblo de Yura).

Cerros: Ticllo, Tacra, Condormillo.

Relación de los protagonistas en orden alfabético (salvo que se indique lo contrario, las personas mencionadas son indígenas).

—Félix Cárdenas, alcalde de los Altos de Yura, nominado a raíz de la persecución de Pascual Mamani.

* Al resumir los expedientes usaremos indistintamente las palabras hechicero o sacerdote indígena para referirnos a los acusados principales. Obviamente, el calificativo depende de la óptica con que se mire el proceso. Hemos descartado el vocablo etnográfico laica y similares en razón de no estar registrado en ninguno de los documentos aquí revisados.

- Bartola Casillar o Bartola Casillas, hermana de Pascual Mamani.
- Sebastiana Copa, “confidente de Ascencio Pumasuca”.
- María de la Cruz, madre de Pascual Mamani, Bartola Casillas y Andrés Mamani; considerada “maestra de su hijo Pascual”.
- Isidro de la Cruz, su muerte se atribuye a los conjuros de Pascual Mamani.
- Tiburcio Herrera, mestizo, vecino del pueblo de Yura.
- Marco Illatupa, “maestro” de Pascual Mamani, ya difunto en el momento de la encuesta.
- Andrés Mamani, alcalde de Yura, de profesión carbonero, hermano de Pascual Mamani.
- Ascencio Mamani o Ascencio Pumasuca, tío de Pascual, 80 años, acusado de ser “maestro” de Pascual Mamani, profesión: pastor de ganados.
- Pascual Mamani, protagonista de este juicio, alcalde de los Altos de Yura, 45 años, acusado de practicar “hechicería” y haberla usado para asesinar a tres de sus acusadores en un juicio anterior.
- Sebastián Pumasuca o Sebastián Poma, hermano de Ascencio Pumasuca, acusado de ser “ministro” de Pascual Mamani.
- Diego Quespi, curaca de Yura, mencionado como participante en los ritos de Mamani
- Lorenzo Quespi, seguidor de Pascual Mamani.
- José Quispe, hijo de Miguel Quispe, “discípulo” de Antonio Taco en materia de hechicería.
- Miguel Quispe, ex-alcalde de Cañagua, acusado de ser maestro o discípulo de Antonio Taco.
- Antonio Taco, 35 años, cargador de fruta, acusado de practicas “hechicería”.
- Juan de Urizar, español, cura doctrinero de Lluta, principal perseguidor de los indios sindicados como brujos.
- Agustín Velarde, español, Protector de Naturales del Obispado de Arequipa.
- Martín XX, hijo de Isidro de la Cruz cuya muerte se achaca a los conjuros de Pascual Mamani.
- Bartola Yanque, principal testigo contra Pascual Mamani.
- José Zeballos, “hacía de teniente o cobrador de corregidores” al momento en que se sitúan las culpas de Pascual Mamani.
- José Zegarra, alcalde de Yura, uno de los pocos indios ladinos en todo el juicio.

Descripción de Lluta y Guambo

"Hay unas salinas muy buenas junto al pueblo que llaman Lluta; es de minas y sácase mucha piedra; no es blanca, mas tiénese entre los indios por mas sana que la blanca. Hay otras salinas en el pueblo de Guambo, de sal blanca, que haciendo unas eras y metiendo en ellas el agua de un arroyo, dejándole estar, se hiela en sal muy buena y blanca, y de aqui se provee toda la provincia" (*Relaciones Geográficas de Indias*. T. I. p. 332).

Descripción de Yura

"Dista de este lugar seis leguas de la ciudad al Nor Noreste en elevación de 24 brazadas del terreno y nivel de Arequipa. El lugar de donde filtran estas aguas es en una quebradita estrecha, y el arroyuelo nombrado Otor se aumenta con las fuentes de la banda izquierda. Sus aguas están impregnadas de diversas especies, que mas abajo de los baños crían cantidad de sal impura con el color amarillczco, que es un verdadero álcali mineral. Riegan un trecho de campiña con ellas para poder recoger esta sal, y labran con ella la lejía del jabón. Esta misma agua es muy recomendable para los dolientes que no quieren una curación formal; porque la pequeña porción de sales que contiene, la hace ligera, de buen gusto y con buenas cualidades, derivadas de la abundancia del ácido aéreo y de gran porción de otros principales disueltos.

Las de los baños gozan de otras cualidades diferentes, que reducidas a tres especies, se conocen con los nombres de ferruginosa o agua marcial con el de termal; porque es hepática o azufrosa; y la tercera con el de agua nueva" (Echevarría 1804).

*LOS HECHOS (entre marzo y junio de 1788)**1. Las acciones legales*

Con motivo de Semana Santa, el doctrinero de Lluta, padre Juan de Urizar, acudió a Yura para confesar a los creyentes. En el ejercicio de sus funciones, descubrió el prestigio del hechicero Pascual Mamani, miembro de una familia conocida por dichas prácticas. Justamente, en Lluta, el padre Urizar se mantenía alerta sobre las actividades de Ascencio Mamani, que resultó ser tío de Pascual. Decidido a exterminar el mal, el doctrinero levantó una encuesta con escasos resultados, los declarantes: Diego Quispe, curaca de Yura, Andrés Mamani, hermano del acusado y el propio Pascual no presentaron material que sustentase los cargos suficientes. La situación cambió cuando el mestizo Tiburcio Herrera llevó ante el cura a Bartola Yanque, quien presentó un testimonio que contenía graves acusaciones contra Pascual y varios lugareños. Apoyado en ésto, el padre Urizar ordenó al alcalde de Yura, don José Zegarra, que capturase a los acusados por Bartola. Una vez apresados, Pascual Mamani, As-

cencio Mamani, Andres Mamani, Sebastián Copa y Antonio Taco, fueron obligados a declarar bajo amenazas de ser quemados vivos, resultando todos comprendidos en el delito de “idolatría y superstición”. Conseguidas las confesiones, los reos, menos Sebastiana Copa (entendiéndose que su culpa era menor) fueron enviados a Arequipa, junto con Zegarra y Herrera, que una vez allí, reafirmaron los cargos presentados por Bartola Yanque. A estas alturas, aparecen también implicados los vecinos de Pascual y todo el pueblo de Cañaguas, al que se sindicó como centro de hechicería. De acuerdo con estos testimonios los cuatro reos son encarcelados y aunque Ascencio huye, termina por ser capturado de nuevo. Otra vez frente a un tribunal, Pascual asume los cargos que le imputan, e incrimina a sus coacusados que lo niegan vehementemente. Apenas unos días más tarde, el mismo Pascual presenta un recurso denunciando la ilegalidad de sus confesiones: “pues aunque digo del abuso introducido desde inmemorial tiempo entre nosotros cual es el que vulgarmente se llama Tinca, y en esta tener nuestros regocijos por ver nuestros ganados aumentados, en nada perjudico a nuestra santa fe” (folio 33). Basa su pedido en que se halla falsamente acusado por el odio de sus vecinos y en que se encuentra muy enfermo. Pide no sólo que se le absuelva, sino que además se le reponga en su cargo de alcalde. El fiscal traslada el pedido al “protector de naturales” y reclama la presencia de todos los implicados en las declaraciones de Pascual y los tres reos, incluyendo las gentes de Yura y Cañaguas. La defensa presenta un documento que es revelador del pensamiento de la época. Empieza por atacar los defectos técnicos del proceso: la acusación es —a juicio de “protector de naturales”— demasiado general y la considera “nula” porque él no estuvo presente durante la confesión de los delitos (folio 36). Luego el “protector” entra a discernir sobre la naturaleza de la falta:

“Bajo el nombre de superstición se comprenden muchos delitos... y no basta decirse “idolatrías” porque aún ésta admite sus divisiones y debía primero averiguarse si es externa o interna (...). De la acusación no consta que especie de idolatría se les imputa a los indios y los autos no manifiestan con qué ánimo o creencia cometieron estos ignorantes sus delirios (...). Ya parece que he descubierto el origen de la superstición: son los acusados unos miserables rústicos, son ignorantes, al fin son indios, que con ésto se manifiesta suficientemente proceder sus actos más de ignorancia, inadvertencia o torpeza que de malicia y ciencia cierta (...). Para constituir superstición [léase: idolatría] se necesita credulidad y ciencia, porque sin ésto se disminuye tanto que llega a ser la superstición pecado venial y por consiguiente no merece pena, sino remedio...” (folios 36-37).

El Fiscal recusó en parte la defensa del “protector de naturales”, diciendo que la ley lo faculta a estar presente en las “causas temporales”, pero no en las “espirituales” en las que los acusados son “personas legítimas para comparecer en juicio” (folio 38-39). En cambio admite y re-

fuerza el argumento de la rusticidad de los indios y convoca a los testigos a una nueva declaración, ahora con la presencia del “protector de naturales”.

2. Las acciones sociales y culturales

Empecemos a reconocer algunas valencias específicas en el apellido Mamani o Guamani (de Guaman: Halcón), el que como veremos en los expedientes que siguen, se repite constantemente en quienes asumen el papel de hechiceros; incluso hoy, en las faldas del Coropuna (situado en la provincia de Castilla), gente de todo el departamento acude a consultar al Sr. B. Guamani, conocido curandero cuya reputación sólo es comparable con las dificultades para llegar a su morada (comunicación personal de Bill y Carol Hellums 1978).

El expediente menciona parte de la parafernalia usada en el siglo XVIII: *figuras de sebo* (probablemente “unto” tomado del pecho de la llama) en forma de llama, de puma y de cuerpo humano; *“yacollas* que es una especie de manto [aprox. 1.50 x 2.00 mts.] o capa en cuadro que usan los indios” (folio 4v), las que se mencionan son de color negro, años más tarde (1813) se le consideraba como prenda apropiada para ir a misa; *sartas* de conchas marinas, piedrecitas, pedazos de plomo, medallas de cobre y raspadores de cobre a manera de rosario “que es el arte de la sabiduría” (folio 10); *jarrita y vasitos* ceremoniales de barro; *piedras* de diversos tamaños sin forma definida, al menos a los ojos de los acusadores. El empleo de tal equipo les fue enseñado por sus mayores, Pascual Mamani debe tal entrenamiento a su madre, a Marcos Illatupa y Ascencio Mamani, los dos primeros ya difuntos y el último, un tío anciano que se dedicaba al pastoreo y que finalmente lo acompañó en la prisión. Los objetos en mención son donados o prestados por los maestros de los “hechiceros”. Pascual los heredó de su madre, Sebastiana Copa los entregó a Andrés para su cuidado.

De las actividades que se les atribuye, hay dos que, aparentemente, son de alguna mancha permitidas por las autoridades coloniales: 1) el curanderismo y 2) la tinca, nombre genérico con el que se conoce al acto de ofrendar o, más específicamente, a un conjunto de ceremonias que se realizan con el objeto de asegurar la reproducción del ganado. Para una descripción etnográfica de las mismas, véase Valderrama y Escalante (1976: 177-191). Es así como Ascencio admitió sin problemas haber administrado una sangría a Pascual para curarlo de un tumor, y Pascual declaró abiertamente haber llevado a cabo la tinca. Esta permisividad era sin embargo ambigua, en tanto que los sacerdotes católicos podían presentar, en cualquier momento, el marco pecaminoso en el cual se insertaban ambas acciones y declararlas como resultantes del pacto con el demonio. En general, sin embargo, tales actividades se conocían y toleraban. Cuando se les consideraba delictuosas, la situación permitía un elástico margen de acción al “protector de naturales”, quien podía plan-

tear la defensa, en razón del derecho adquirido, de ciertas prácticas, sino ortodoxas, cuando menos inofensivas.

Pero lo que resultaba claramente punible a ojos de la iglesia española eran las funciones religiosas que cumplía Pascual con respecto a las divinidades expresadas en la presencia de los cerros Ticllo, Tacra, Condormillo. El ritual, repetidamente mencionado, es el principal argumento acusador:

“en el citado cerro extendía a manera de pabellón, sobre piedras, una yacolla negra y debajo de ella se ponía el confesante sentado, y con los ojos cerrados, habiendo rezado primero un credo, para que con este modo hablara el cerro lo que le había de suceder en el futuro... como en efecto oyó hablar al predicho cerro, por tres veces: dos cuando el finado su maestro (Marcos Illatupa) estaba vivo, y la una después de su fallecimiento y le decía que no desamparase al cerro, y guardase mucho las figuras ya citadas por que de lo contrario no experimentaría la abundancia de cría de llamas y moriría de repente echando sangre por la boca, cuyos preceptos le dió el cerro” (folio 12).

En la enseñanza y práctica de estas técnicas de éxtasis también había participado su tío Ascencio Mamani: en cierta ocasión, un testigo observó que ambos

“se metieron debajo de una yacolla... y que estuvieron por mucho tiempo como muertos, que después [Pascual] salió dando grandes voces y corriendo con tanta velocidad por los montes que nadie lo podía alcanzar pero que al fin supo que lo amarraron pero los que iban a amarrarlo quedaban privados del movimiento, y que a Pascual debajo de la yacolla se le aparecía un ave muy grande y lo cubría con sus alas” (folio 4).

Aún siendo escueta la descripción del trance, no tiene más remedio que traernos a la mente la narración que hacen los shamanes del área amazónica al regreso de sus “viajes”. Bajo el influjo de diversos alucinógenos, han mencionado repetidamente la presencia de un ave, figura que asume el shaman para ejercer sus venganzas o hacer efectivas las agresiones por encargo de terceros. (Harner 1973: 158). Obviamente, no creemos necesaria la presencia de estimulantes específicos para que los sacerdotes indígenas alcanzan el trance, pues los ayunos y determinadas formas de concentración podían provocar la misma situación. En todo caso, se está documentando el consumo de algunos cactus como el San Pedro [*Trichocereus pachanoi*] en la costa nor-peruana, con una antigüedad que parece estar representada en Chavín (Cordy-Collins 1977: 355-356).

Conviene aclarar que la acción de amarrar a los oficiantes no trasluce ningún sentimiento de hostilidad de parte de los otros miembros de la comunidad, al contrario se trataba de evitar que los movimientos convul-

sivos de Ascencio o Pascual terminasen por hacerles daño a ellos mismos. Nótese además que el ambiente de la ceremonia influía lo suficiente en la asistencia para que se llegase a sentir la súbita paralización a que aluden. Situaciones similares se repetían cuando en algún otro ritual (o en la parte final del que venimos descubriendo, el documento no lo aclara), Pascual arrojaba las figuras de sebo “al lugar donde bebían las llamas y que después comenzó Pascual a dar grandes voces como persona privada y que yendo [Diego Quespi] y Lorenzo [Quespi] a contenerlo, hacía grandes contorsiones, pero que inmediatamente se sintieron los tres como privados de todo movimiento, el que fueron recobrando con lentitud” (folio 2v). Al comentar lo descrito, el padre Urizar lo relacionó con su propia experiencia en Lluta, “cuando iban a limpiar la acequia que conducía agua para sus sementeras, porque iban todos los indios con coca y otros con vino de chicha y al soltar las aguas arrojaban estas cosas a la acequia a fin de que no les faltara agua” (folio 3). De acuerdo con esto, el cura interpretaba que la gente de Yura paralelamente arrojaba tales figuras para asegurar el agua de sus animales. Y como también entre las figuras existía la de un puma, trabajado en piedra, lo atribuía al temor de los indígenas a las depredaciones del citado felino. Aunque comentaremos tales interpretaciones en la parte final, conviene adelantar que si bien el primer paralelismo puede resultar funcional, lo del puma tendrá que vincularse con el sistema clasificatorio general de los animales, que para el siglo XVII fuera expresado por Avila (1966: 29-31) y que etnográficamente ha sido recogido por Flores Ochoa (1977: 231).

Las relaciones que los Mamani mantenían con el cerro, no estaban exclusivamente al servicio de los ganados y los hombres, los poderes de Pascual se usaron también para vengar la delación de que fue objeto, años antes de la visita de Urizar. Para librarlo de la prisión su anciana madre —y maestra— había vendido todo su ganado, lo que aumentó la indignación del hechicero que

“habiendo construido de yacollas una especie de toldo o pabellón se encerró en él... y que ligando no se que bultos les decía: ahora lo vereis perros, que me hicisteis prender y estar en la cárcel, no he de parar hasta mataros. Y que en efecto han muerto Isidro de la Cruz, Martín, hijo de Isidro y otro indio nombrado Pedro que era alcalde y había concurrido a la prisión de Pascual” (folio 4).

Los poderes del hechicero se constituyeron en una advertencia para quienes en 1788, siguiendo las demandas del cura, apresaron a los cuatro inculpados. Esto explica, en parte, la reluctancia del curaca Diego Quespi, en participar en la persecución de los Mamani, actitud compartida por los otros miembros del Cabildo. Todos ellos habían sido amenazados por Pascual de correr el mismo destino de sus antiguos denunciantes, y además, existía el reciente precedente del castigo de Andrés Mamani, que

“habiendo entrado a su rancho [de Pascual] y encontrándole varias figuras, lo maltrató de palabra y queriendo tomar otras figuras para hacerlas pedazos sintió que se le encogía el brazo con vivísimo dolor y que hasta ahora le ha quedado el brazo encogido” (folio 5). Peor suerte había corrido quien luego se convertiría en la más tenaz de sus denunciantes: Bartola Yunque. Al tener diferencias con Mamani, fue sancionada de tal forma que “varias noches se aparece una llama o lumbre sobre su rancho y la misma lumbre grita como llama y todos de las estancias dicen ser Pascual” (folio 5).

Algunas breves llamadas de atención antes de pasar al otro expediente. En primer lugar, adviértase que prácticamente toda la disputa es entre miembros del Cabildo de Yura y de los pueblos anexos, la intervención del curaca no es recibida con más interés o respeto que la de cualquier otro cabildante. Actúa exactamente al nivel de los alcaldes en juego. Su poder legal bajo el régimen español, o acorde con la tradición local, no parece conferirle mejor capacidad de maniobra, tanto es así que finalmente quienes apresan y llevan a los reos de Yura a Arequipa son gente del propio Cabildo de Yura (José Zegarra) o bien servidores de la burocracia personal del Corregidor de Indios (José Zeballos). Luego de su primera intervención, más bien tibia y ambigua, el curaca de Yura desaparece del terreno de las acciones, donde nunca tuvo facultad decisoria. Por el contrario, el padre Urizar, ejerce autoridad indiscutida en beneficio del celo evangelizador que parece gobernar sus actos. Desde un principio, y siendo el doctrinero de Lluta, ejerce mando en Yura, donde investiga cargos, sostiene acusaciones y ordena prisión de las autoridades indígenas de Yura. Más todavía, una vez que se convence acerca de las acusaciones sobre Pascual Mamani, lo despoja de su vara de alcalde, imponiendo tales funciones a Félix Cárdenas, sin que tal arbitrariedad haya sido disputada, ni siquiera por el acusado, que más tarde reclamó su cargo, pero no aludió al procedimiento por el que había sido destituido. En resumen, pues, este proceso, que también puede verse como el enfrentamiento del sector de hechiceros-autoridades municipales de Yura, y el clero católico, permite observar, que al lado de ello, palidecía el poder de los curacas locales.

3. *RESUMEN DEL INFORME ENVIADO POR EL CURA DE ANDAHUA; PARTIDO DE CONDESUYO (HOY DISTRITO DE LA PROVINCIA DE CASTILLA, DEPARTAMENTO DE AREQUIPA), “SOBRE LAS COSTUMBRES Y ORGANIZACIONES DE LOS POBLADORES DE SU JURISDICCION”. (Ver Bibliografía, Documento N° 2).*

El documento que resumimos a continuación es un informe preparado en 1813 por el cura doctrinero de Andahua, a requerimiento del Consejo de Regencia del Reino de España (Millones 1971). Esta circunstancia lo hace radicalmente diferente de los otros dos manuscritos que usamos en

este trabajo. Aquí el único personaje individualizado es el autor del informe, R. P. Clemente Almonte. Además, esta vez no tropezaremos con la retórica legal, ni procedimientos del juicio de idolatrías; así pues, tras la acostumbrada nota descriptiva y una breve referencia histórica, pasaremos a las acciones socio-culturales descritas por Almonte. En busca de completar la información proporcionada por el documento, usaremos las relaciones de la visita del Intendente de Arequipa don Antonio Alvarez y Jiménez, llevada a cabo en 1790 (Barriga 1946: II), y la Memoria de la Santa Iglesia de Arequipa escrita por el R. P. Francisco Echevarría en 1804 (Barriga 1952: IV).

Descripción de Andahua

Es la más ventosa y destemplada por su situación. Sus frutos son reducidos al maíz, papas y alfalfa; pero sus moradores más industriosos en el comercio de lanas y tejidos de alfombras, pellones y cumbes. Nueve volcanes han reventado en su circunferencia con ruina de sus gentes: y se conoce que la tierra es más abundante en azufre. La Iglesia es dedicada a la Asunción de Nuestra Sra. y se halla abastecida de lo necesario para el culto divino. Tiene dos anexos nombrados Guancarama y Orcopampa, que han sido de entidad en la producción de sus minerales. El número de gentes es el de 2000; aunque pasa en tiempo de boyas [?]. Goza cien pesos de bienes de comunidad. El sínodo que alimenta al cura es de 572 pesos: y la han servido:

- D. Bartolomé Vega Sarmiento
- D. Lorenzo Briseño
- D. Juan Sánchez
- D. Pedro Portugal
- D. Juan Villanueva
- D. Antonio Rivero
- D. Antonio Vega
- D. Pedro Yañez
- D. J. Antonio Corrales
- D. Felipe Delgado
- D. Bruno Durán
- D. Bernabé Adriazola
- D. Clemente Almonte

(Echevarría 1804)

Las acciones sociales y culturales

En los veinticinco años que nos separa del capítulo anterior, ocurrieron importantes cambios en la estructura del virreinato. El tránsito de la dinastía de los Austrias a los Borbones significó también una reorganización administrativa, apurada además por las rebeliones indígenas, particularmente importantes en el sur del Perú (Tupac Amaru, Tupac Catari, etc.). A niveles globales la sociedad indígena había sido penada con la pérdida de su sector dirigente los curacas, cargo que pasó de he-

reditario a personal, buscándose además, que el traspaso de su autoridad a los alcaldes de indios, se hiciese efectivo. Símbolos como vestidos, lenguaje, representaciones teatrales y hasta los *Comentarios Reales* de Garcilaso pasaron a ser prohibidos, en tanto evocaban la capacidad —real e idealizada— de autosuficiencia con que se desarrollaron las culturas precolombinas. Las presiones por la españolización de costumbres y reorganización de su gobierno se hicieron notorias, si bien, en esta época, el gobierno virreinal estaba más preocupado en el horde de sus fronteras que en el interior de las mismas.

Fruto de estas preocupaciones es la creación del sistema de intendencias, que constituye la adaptación española de una institución francesa. Las intendencias reemplazan a los corregimientos, sobrepasándolos en autoridad y límites geográficos. El intendente era un gobernante de un sistema nuevo, en medio de una estructura que le precedía en dos siglos, a la que venía a reformar.

En 1784, cuando se nombra el primer intendente de Arequipa, Andahua es una de sus subdelegaciones. En 1790, el intendente Antonio Alvarez y Jiménez es el primero que la visita y describe lo difícil de su acceso

“doce leguas distante del antecedente (pueblo de Viraco), en cuyo tránsito a más de lo fragoso de sus caminos, todo bajadas y subidas y muchos riesgosísimos pasos, se hace indispensable la travesía de una fuerte cordillera; de modo que siendo forzoso gastar 2 días en el camino, también lo es hacer a pie, y pasar la una noche en medio de dicha cordillera a la falda del Nevado de Coropuna...” (Barriga 1946: II, 58).

Apenas llegado el intendente Alvarez, lleva a cabo un censo que arroja 2037 habitantes, de los cuáles 428 son españoles. La economía del lugar giraba en torno a la limpieza y teñido de los vellones de lana, proveídos por los pastores de alturas. El producto era luego comercializado, adquiriéndose a cambio coca en la banda oriental y azúcar y aguardiente en los valles costeros de Arequipa. Mirando el mundo comercial de su doctrina, el R. P. Almonte decía:

“Los contratos que tienen son con la coca, la dan al prestado por dos pesos mas que al contado; por lo regular una arroba de 30 libras vale diez pesos, pero al fiado la dan a doce. Este es el comercio más común en esta doctrina entre indios y españoles. Para la tintura de lana de que se habló al numero 4 tienen sus contratos para comprar el magno, o grana, los vellones de lana, y demás ingredientes, 49 libras castellanas, que en su peso llaman dies piedras chunca rumi hacen trabajar por tres pesos (?) de buena plata, dando de comer. Este comercio está en decadencia porque los colores que traban han rebajado de precio: razón del mayor atraso de los que viven de el que es la mayor parte de esta feligresía” (Almonte 1975: 61).

La tierra cultivable de la jurisdicción de Andahua se trabajaba con el tradicional sistema del ayni, cuando se trataba de terrenos comunales. En las haciendas de españoles se estaba introduciendo el servicio de jornaleros pagados, aunque éste parece haber sido un renglón importante en la economía local. Describiendo las tierras, el padre Clemente las clasificaba de “muy areniscas, quemadas, situadas sobre piedras, y volcanes reventados y púas. Su cultivo dificultoso, las aguas se sumergen por unos sorbederos que se abren sin saberse donde van a parar: y así su arrendamiento no sube de tres pesos por el topo al año, y baría hasta cuatro reales según el terreno y temperamento” (Almonte 1975: 61).

Cuando llega Alvarez ya no hay curacas cumpliendo funciones de recaudar impuestos, el último que se hizo cargo de tales trabajos fue don Pascual Alvarez Vehuquicana, quien cumplió con entregar lo recaudado al subdelegado. Este, cobró el porcentaje que le correspondía (4%) pero no pagó el 1% que la ley otorgaba al curaca. Esto puede explicar por qué don Pascual interrumpió sus labores y ya no aparece entre las autoridades políticas que menciona el propio intendente Alvarez, pues de acuerdo a su informe, Andahua estaba gobernada por el subdelegado, el alcalde ordinario de españoles y dos alcaldes de naturales. No es extraño, entonces, que en 1813 el R. P. Almonte diga que:

“Ya no existen los caciques gobernadores pasados: españoles han sido los recaudadores de tributos, que ya se han quitado, a éstos ya no prestaban más servicio que el de una vida que semanalmente le servía en la cocina y también concurrían todos a sus faenas en la sementera de comunidad, les daban de comer y beber pero no les pagaban jornal. Con la quitada del tributo se acabó este servicio.

A los subdelegados sirven los indios con sus personas, y mulas conduciéndolos de un pueblo a otro sin que se les pague” (Almonte 1975: 62).

Nos encontramos frente a una situación de especial importancia en la historia de los Andes: la desaparición del ejercicio de la autoridad de los curacas. Don Pascual Alvarez, o sus descendientes ya no aparecen enfrentando el poder del doctrinero o contendiendo con el Cabildo, la última de sus funciones dejó de ser efectiva cuando se constituyó en una carga impaga. Más adelante, disposiciones liberales que antecedieron y siguieron de cerca al proceso emancipador, dejaron también sin efecto el cargo de recaudador de tributos. En lo demás, el curaca pareciera haber sido reemplazado por los alcaldes de naturales. Con casi tres siglos de retraso, la Corona logra la constitución de gobiernos locales a la manera española. En el capítulo final volveremos a tratar este punto.

Sin la contraparte indígena, la autoridad del sacerdote católico campeaba irrestrictamente. Con cierta timidez, Alvarez y Jiménez señalaba los excesos del padre Bruno Durán, que desde hacía 23 años era doctrinero de Andahua

"...se ha alcanzado y descubierto que el cura y recaudador de esta doctrina, por modo de faenas hacen acudir a los indios al fomento y reparo de sus sementeras, aunque con buen tratamiento, y alguna asistencia de comidas y que asimismo tiene el primero un pongo y dos mitanas..." (Barriga 1946: II, 2).

Para remediar la situación, el intendente recurrió al "protector de naturales", descubriendo con desconsuelo que residía en la capital de la provincia, a muchas leguas de allí.

En 1813, la situación se había agudizado. Sin recaudador con quien compartir los servicios de su grey, el padre Almonte se quejaba sin embargo que:

"A los curas hasta ahora les ha puesto servicio el pueblo (ya hoy le ha quitado) de los solteros y solteras, reducido a servir dos semanas, un varón que asistía a la mano y una hembra que servía en la cocina. Este servicio les era mas útil a ellos que a los curas, porque a la casa del cura venían a desempresionarse de abusos y supersticiones, que veían en sus padres, porque en los días de sus servicios oían con frecuencia el castellano y rezaban la doctrina cristiana porque el indio inculto es demasiado puerco hasta el exceso de deponer y mearse en lo mismo que come y bebe, y muy desidioso: en la casa del cura aprendía la limpieza, y el aseo, la vigilancia y cuidado: el varón conocía las cosas del manejo del cura, aprendía su nombre y a servir; la hembra aprendía a cocinar, cuidar todo lo que era de su incumbencia, se familiarizaban con su cura y se desimpresionaban de muchos errores y temores vanos de suerte que en las dos semanas de servicio no se hacía mas que estarlos enseñando, cuando ya iban teniendo algún conocimiento se mudaban y entraban otros peores. Los mismos indios conocían su utilidad en este género de servicio muchos lo procuraban" (Almonte 1975: 62-63).

Estando cuestionado el curaca, descartado el recaudador, circunscrita la autoridad de los alcaldes indígenas, nos queda un último rival del doctrinero, si pensamos en el control de la comunidad nativa. Nos referimos al "hechicero", y lo hacemos porque todavía es clara la vigencia del sistema de creencias tradicional en la vida cotidiana de Andahua:

"Hay muchos poseídos de supersticiones, y abusos especialmente los que viven en despoblados. Creen que la tierra, los cerros, las minas y las comidas tienen vida como ellos y también racionalidad y poder para dañarles o hacerles favor. El cebo que tiene la llama en el pecho, que la llaman unto es muy apreciable entre ellos usan de él quemándolo junto con la coca cuando están para salir a sus viajes, atribuyendo que hacen obsequio a la tierra, que llaman Pachamama, para que los conduzca con felicidad. En el camino llegando a la jornada hacen lo mismo, para que aquella tierra o cerros les haga dormir bien, y guarde su ganado.

Cuando vuelven de sus viajes sahuman con el homo de este cebo las comidas que traen, como obsequiando, o agradándolas, creyendo que si no hacen ésto, se han de volver a los lugares de donde las trajeron, o no les ha de durar.

Cuando hacen el festejo de un ganado, y lo hacen cohabitar, queman este cebo como para obsequiar aquellos cerros o tierra donde se apacenta en agradecimiento de que lo ha mantenido; y que si no les hacen este agrado se enojarán, y su ganado se consumirán, y lo mismo hacen en sus chacras cuando siembran sus semillas. Cuando degüellan una llama le ponen venda, creyendo que si al tiempo de expirar mira el demás ganado se ha de agotar; con la sangre lo rocean para que se aumente, y a los cerros para agradecerlos. Cuando concluyen la fábrica de una casa, cuelgan en ellas nuevas ollas, y comidas creyendo que haciendo ésto ha de haber abundancia en ella. Echan a las paredes la sangre de la llama o torillo que matan en esta función, creyendo que aquella casa se los ha de comer, y han de morir sino hacen ésto.

Cuando ponen sus trampas para cazar las vicuñas y hacen sus comidas no han de rezar para hacer la caza, creyendo que al bruto se ha de perseguir como bruto. En otros lugares no hacen ésto; sino que arman las trampas y en el medio encienden fuego aquella noche, y si allí vienen unas mariposas pequeñas que ellos conocen, creen que han de hacer una buena caza; y si no mudan las trampas a otros lugares.

Cuando les acaece enfermar con dolor de costado, y otra descomposición de cuerpo, creen que algún cerro, o lugar donde durmieron o descansaron, les ha comido, o maltratado, el corazón; para curarse traen la tierra de aquel lugar, la comen, y con ella se hacen pasar el cuerpo frotando, y la vuelven al lugar de donde la levantaron.

Cuando la cabalgadura les da golpe, o ellos tropezando caen de pronto se levantan un poco de tierra, y la tragan creyendo que la tierra se los come, y han de morir, y así ellos se adelantan a comérsela. Lo mismo creen cuando una criatura se cae, y la ponen a la boca aquella tierra.

Cuando una criatura nace muerta, o muere sin bautismo no la entierran sino que la botan al rito creyendo, que en el día del juicio se ha de bautizar, y así otras extravagancias" (Almonte 1975: 56-57).

Obviamente los rituales ganaderos en las alturas, y el curanderismo que también se practicaba en el poblado, debieron tener sus propios administradores, situación que el padre Almonte prefirió no ver, aunque describió con enjundia las enfermedades y remedios de sus feligreses:

"En sus enfermedades no tienen método curativo, ni daban distinguirlas por lo regular las atribuyen a las supersticiones de que se habló en el número 10 o al aire, de las que tienen algún co-

nocimiento por ser las más comunes son el movimiento de cólera, las calenturas malignas o tabardillo, y la pleuresía o pulmonía, que ambas llaman dolor de costado; para la primera y el embarazo de estómago beben sus propios orines con la hierba llamada Camarayni, que es el tabaco silvestre, o con la hierba llamada Cusmayllu, o hierba mora o con bastante sal, también se aplican al estómago un paño caliente empapado en orines: para el tabardillo toman el menbrillo, manzana, esconzorena o sepacaballo hervidas. Para el dolor de costado toman y se untan a la parte dolorida una tierra semejante al bolo arménico, que llaman tacco de que hay vetas: El Compi que es una tierra semejante a la cera de Castilla cuando húmedo, y seco se parece al alvayalde; la agua de culen, que le llaman Guallhua la usan para todas estas enfermedades, la Chachacoma y Pupura hierbas purgantes. Para el resfrío y humor gálico, la hierba Hancónipa hervida en agua: las raíces de la hierba que llaman Guachanca (estas crecen en la cordillera) las muelen y toman en orines frescos, caldo o en agua. Abominan el vomitorio: de la sangría usan alguna vez para el tabardillo, o costado, con lancetas de vidrio, o pedernal, porque no tiene otras: de las aguas termales usan para las bubas, sarna y humor gálico sin disposición ni método. Al principio de invierno son las enfermedades de costado y tabardillo por lo general (Almonte 1975: 58-59).

La situación que describe Almonte, y que se reforzará en el capítulo siguiente, permite comprobar la presencia del sacerdote indígena en pleno uso de sus funciones. Manteniendo el ritual de los pastores en las alturas, y administrando la medicina tradicional en el poblado, el hechicero había sobrevivido a la caída de las autoridades indígenas. Más aún, desaparecida o minimizada la autoridad del curaca, quien ahora ocupe su lugar (por ejemplo, los alcaldes de naturales) deberá depender más, del poder de las guacas.

4. RESUMEN DEL EXPEDIENTE SEGUIDO CONTRA LOS INDIGENAS DE LLUTA Y HUANCA, POR DELITO DE IDOLATRIA, AREQUIPA 1821. (Ver Documento N° 3 en la Bibliografía)

Lugares mencionados, se provee la localización actual, entre paréntesis va la información suministrada por el documento.

—Cailloma. (Concepción de...) distrito de la provincia de Cailloma.

—Coporaque, distrito de la provincia de Cailloma.

—Huanca, (Santiago de... "distante 7 leguas de Lluta") distrito de la provincia de Cailloma, a unos 15 kilómetros de Lluta.

—Lluta, (Espíritu Santo de... cabeza de doctrina) distrito de provincia de Cailloma.

—Yanque, distrito de la provincia de Cailloma.

- Yura, distrito de la provincia de Arequipa.
- Taya, pueblo del distrito de Lluta.
- Murco, pueblo del distrito de Huanca.
- Ocnas, (estancia de Taya).
- Torre Torre, (estancia de Lluta, pertenecía a Luis Guamani).
- Lacara, (estancia de Taya, pertenecía a Pascual Ccasa).
- La Calera. (Baños de...) anexo del distrito de Yura.
- Cerros: Condori (Apu Condori o Guayna Condori), Sondorota, Sahuangquca o Sahuangquegua, Huarancanti, Sararquima (Apu Sararquima).

Protagonistas del juicio en orden alfabético. Salvo que se indique lo contrario, las personas mencionadas son indígenas.

- Feliz Aco o Feliz Jacobo, curaca de Taya, recaudador de impuestos del mismo lugar, detenido y encausado al demorar la prisión de José Guamani. Es acusado de participar en las ceremonias del mencionado Guamani, y de Pascual Ccasa.
- Manuel Ancco, abuelo del hechicero Mariano Ancco, le dejó sus reliquias como herencia.
- Mariano Ancco, 36 años al momento de la encuesta, reputado como uno de los hechiceros más efectivos de Taya, de acuerdo con Pascual Ccasa, dos personas murieron en razón a sus maleficios.
- Juan Manuel Balverde, “alcalde constitucional” de Lluta, hermano del curaca Valentín Balverde.
- Valentín Balverde, curaca de Lluta, síndico procurador del cabildo, compadre del padre Isidro Cervantes.
- José Ramón Bustamante, español, cura de la doctrina de Lluta, residente en Yura durante la encuesta del padre Cervantes, que tenía el cargo de ayudante. De acuerdo con el testimonio de los encuestados estaba indignado con el proceder de Cervantes. Fue avisado de la situación por el curaca de Coporaque.
- Juan Ccasa, pastor de llamas al servicio de María de la Cruz, vecina de Lluta. Juan le compró a ella cuatro figuras de piedra, en forma de llamas.
- Pascual Ccasa, 80 años, “maestro” hechicero de Taya, uno de los personajes más importantes de la encuesta. Frente a los cargos de idolatría y superstición, Pascual reconoce practicar curanderismo y adivinación.
- Isidro Cervantes, español, cura “teniente” o ayudante de la doctrina de Lluta. Es el principal acusador de sacerdotes indígenas y curacas de los pueblos comprendidos en su doctrina. A su vez, los encausados denuncian su parcialidad por los hermanos Balverde, curaca y alcalde de Lluta, y lo acusan de haber maltratado a dos indígenas hasta causarles la muerte, a más de mantener dos queridas en dicho lugar.
- Francisca Ccuychi, esposa del curaca de Taya, don Feliz Aco. Presenta

- el expediente para la defensa de su marido, buscando el apoyo del curaca de Coporaque y del R. P. Bustamante.
- José Guamani, hechicero de Huanca, su persecución dio motivo al encarcelamiento de los inculpados. Se le acusaba de haber desenterrado un cadáver. Isidro Cervantes lo encontró ejerciendo su ministerio en la cabecera de un moribundo al que él pretendía confesar.
 - Luis Guamani, de 37 años, hechicero de Lluta, con su hermano Nicolás son los más antiguos compañeros de Pascual Ccasa.
 - Nicolás Guamani, de 45 años, tributario de Lluta, ahijado de matrimonio de Pascual Ccasa de quien es su discípulo más aventajado. Lo conocen con el apelativo de “el caporal” (guardián, mayordomo) en referencia a su servicio a las guacas.
 - Cayetano Velazco, curaca de Coporaque; se encontraba alojado en la casa de Feliz Aco, cuando el padre Cervantes y sus ayudantes pretendían allanarla, a lo que se opuso alegando que podían dañar las cargas de aguardiente que traía de Vitor para su pueblo.
 - Damián Yanque o Yanqui, tributario de Huanca, habiendo sido mellizo, se sentía predestinado para el oficio de hechicero, para el que fue adiestrado en Yanque (su pueblo de origen) por Pascual Mamani. Se reconoce curandero y adivinador y se precia de haber servido a Lucas Ordóñez. Heredó sus reliquias del abuelo de su mujer.
 - Santiago Zeballos, natural de Taya, al servicio del padre Cervantes. Simultáneamente servía a la iglesia con el cargo de “mayordomo de ánimas”, posición de cierta importancia durante la fiesta de Todos los Santos.
 - Raymundo Guamani, de 45 años, tributario de Taya, acepta los cargos de idolatría, acusando a su abuela, ya difunta, de haberlo inducido a entrar al servicio del cerro Sondorota.
 - Juan Jacobo, tributario del pueblo de Taya muerto un año antes de la encuesta (1820). El padre Cervantes acusó a P. Ccasa de haberlo asesinado a través de maleficios, a su vez los encausados culpan al cura de haberlo matado a azotes.
 - Pedro Jacobo, tributario del pueblo de Taya, su muerte desató la encuesta llevada a cabo por el padre Cervantes. Al igual que el caso anterior, el cura doctrinero y Pascual Ccasa son acusados como responsables de su muerte.
 - Pascual Mamani, hechicero de la parcialidad de Urinsaya, del pueblo de Yanque, curó e inició a Domingo Yanque. Nótese que en 1788, otro Pascual Mamani (¿o el mismo?) de los altos de Yura, fue el protagonista de un sonado caso de idolatrías.
 - Isidora Ordóñez, viuda del pueblo de Huanca, es acusada de convivir con José Guamani, quien había abandonado a su mujer legítima.
 - Lucas Ordóñez, curaca de Yura, recaudador de las contribuciones nacionales de Huanca y regidor decano del Ayuntamiento Constitucional de Lluta. Es acusado de proteger a los hechiceros de los pueblos en mención.

- Bonifacio Quicaña, tributario de Lluta, es uno de los discípulos de Pascual Ccasa. Declara vivir en el edificio de la parroquia, lo que nos hace pensar que probablemente integraba la servidumbre de la propia iglesia, situación harto frecuente en el proceso de evangelización.
- Francisco Rodríguez, regidor del pueblo de Lluta, apoya la campaña del padre Cervantes.

Descripción de Lluta

“En el campo intermedio desde los confines de la ciudad hasta las inmediaciones del río de Collaguas y sus Doctrinas, se halla situada ésta, a los 15,3/4 grados de latitud, formando con sus anexos una figura de cruz. Es muy trabajosa para sus servicios por lo quebrado y áspero de sus caminos y distancia de sus anexos. El templo es dedicado al Espíritu Santo construido de cal y piedra por Don Juan de Urizar con 40 varas de largo y 8 de ancho. Tiene tres altares con otros tantos retablos de madera. Para sus gastos se arrienda una mina de sal en 200 pesos: se sacan los panes al tamaño del carguío que quieren y es la más profunda que se conoce de este género. El pueblo se compone de 800 personas, habiendo logrado al clérigo D. Antonio Toscano desde el 7 de julio de 1554 para que los instruyese en la Religión, antes que entrasen en el gobierno los Religiosos Franciscos. Sus frutos son el maíz, papas y alfalfares. El anexo de San Lorenzo de Murco es el más internado a la cordillera, y no consta más que de 50 personas que se mantienen con escasez. Al poniente se halla Santiago de Guanca con 30 personas y al extremo del Norte San Gerónimo de Taya con 70 personas. Lo particular de este pueblo es cultivar la planta en que se cría el gusano de la grana, y para aumentar su peso la mezclan con la harina del maíz Culli. Así le apagan el encendido de su color, y por consiguiente no tiene el destino y viveza del color que tanto apreciaron los antiguos en la púrpura. Al extremo del Sur se encuentra el otro anexo de San Andrés de Yura. Su Templo es construido de cal y piedra por D. Josef Nicolás de Olaguivel y su gentío de 30 personas. Causa admiración cómo este pueblo no sea el más opulento cuando surte a la ciudad todo el año de crecido número de fanegas de cal que diariamente gasta en los edificios y teniendo la fábrica del jabón que consumen todos los pobres, o los que no tienen facultad para comprar el de la sierra. Ello es constante que así las aguas como el terreno le es útil como en ninguna parte. En su quebrada se coge el trigo, el maíz, las papas y toda hortaliza, en medio de que las aguas todas son termas y con abundancia de caparrosa salitre, fierro y otros agregados. Su descripción demanda otros conocimientos, que desde luego la harían tal, que en sólo su circunferencia se hallarían en conjunto todas las producciones de la naturaleza. El oro es visible en muchas vetas angostas que mas parecen hilos de gaza. La plata se ve en otras de hermosos criaderos, y muchos semimetales desconocidos. Aún de las piedras brutas se ven lozas tan tersas como un espejo; pero que las

hacen apreciables las ramasones negras y coloradas tan al vivo, que el mejor pincel no las podría dibujar. El tiempo dará a conocer cuanto encierra en sí este terreno: y bastará por ahora la relación que dejó el naturalista D. Tadeo Haenk para el uso de los baños, que son tan célebres en esta comarca.

El párroco para su mantención tiene de sínodo 500 pesos y han servido por lo que se ha podido averiguar, los siguientes:

- D. Francisco Leyva
- D. Pedro Porras
- D. Francisco Cárdenas
- D. Manuel Rivero
- D. Nicolás Bustamante
- D. Josef Mogrovejo
- D. Francisco Urbicaín
- D. Josef Nicolás Olaguivel
- D. Eugenio Adrián
- D. Juan de Urizar
- D. Antonio Gastroviejo
- D. Mariano Barrios
- D. Silvestre García
- D. Mariano Lorenzo Bcdoya
- D. Juan Pablo Gómez

(Echevarría 1804)

Los hechos (entre octubre y noviembre de 1821)

1. Las acciones legales

Con el apoyo del Cabildo y el curaca de Lluta, el R. P. Cervantes arremete contra el curaca y los regidores de Taya bajo la acusación genérica de idolatría y superstición. Describiendo su campaña, el cura se comunica con el obispo de Arequipa (Nov. 1821):

“Mi señor, desde ahora cinco meses he estado en pos de estos infelices, porque fue el caso que me llamaron a confesión del pueblo de Huanca, distante siete leguas de (Lluta). A las cinco de la tarde me puse en camino, cumpliendo con mi obligación y por la oscuridad de la noche, al fin al amanecer llegué donde el enfermo y como estaba bien malo me quedé auxiliándolo en la noche me retiré por estar sumamente estropeado y antes de acostarme, cuidadoso, tarde de la noche, fui donde el enfermo y me encontré con el maestro hechicero y otro oficial haciendo la operación de tender su lliclla prieta y todas las medicinas que piden, en principal, coca y aguardiente” (folio 15).

La persecución de los hechiceros lo llevó a exigir el apoyo de las autoridades y de españoles residentes, pero unos y otros mostraron muy poca disposición a colaborar. Es así como se le escapa José Guamani, acusado de desenterrar un cadáver en el cementerio de Huanca. Inmediatamen-

te el padre Cervantes tomó revancha contra las autoridades indígenas a quienes enjuició bajo los mismos cargos adjudicados a Guamani.

La campaña culminó con la prisión de Feliz Aco, Nicolás Guamani, Luis Guamani, Raymundo Guamani, Bonifacio Quicaño, Pascual Ccasa y Lucas Ordoñez que son conducidos de Taya a Lluta, donde se les coloca en un cepo y obliga a declarar para luego ser enviados a Arequipa. Durante el interrogatorio se quiebra la resistencia del acusado principal, Pascual Ccasa, quien finalmente denuncia los delitos de los demás. La situación causa zozobra en ambas localidades y tanto el padre Cervantes como sus aliados escriben al obispado comunicando sus temores. En su respuesta, el obispo alaba el celo del doctrinero y le otorga las facultades legales para proseguir con su labor. Ya en Arequipa, y con el apoyo del “protector de naturales”, que firma algunos de los recursos, acusados y familiares protestan su inocencia y a su vez levantan testimonios contra el R.P. Cervantes. En este punto concluye la documentación que nos ha llegado.

Antes de pasar a describir lo que hemos llamado acciones sociales y culturales, vale la pena comentar dos o tres aspectos relacionados con la posición de los curacas frente a la legislación europea:

a) La defensa que presentan los curacas es muy significativa con respecto a los cambios producidos en la estructura política local en el virreinato. En primer lugar, es interesante observar lo que ellos presentan como sustento de su autoridad. Ninguno reclama el aval de sus mayores o la fenecida gloria del Tahuantinsuyo; en situación muy diferente a la registrada un siglo atrás, refuerzan los poderes de su curacazgo con posiciones que simultáneamente desempeñan en los Cabildos vecinos, o incluso en los de su propia jurisdicción. Aco es “fiel tributario y Cacique de (Taya) recaudador de tributos, correspondientes al Rey nuestro señor y a la Nación” (folio 41), y por su parte Ordóñez es “cacique recaudador de las contribuciones nacionales que hacen los indios del pueblo de Santiago de Guanica, anexo a la doctrina y pueblo capital del Espíritu Santo de Lluta y regidor decano del ayuntamiento constitucional de la dicha capital...” (folio 33). La obtención de tales cargos tampoco invocaba la tradición andina; don Lucas proclama que:

“...el anterior subdelegado (funcionario de la intendencia de Arequipa) Doctor don Lorenzo Calderón, bien cerciorado de muy buena conducta, amor y fidelidad al Rey Nuestro señor me nombró en uso de sus facultades, por tal cacique recaudador, y me libró el título respectivo, que con los anteriores de las alcaldías que he servido, tengo en mi poder para guarda de mi derecho y honor...” (folio 33).

De la misma manera, su cargo en el Cabildo está más de acuerdo con los aires republicanos que empezaban a soplar en esos momentos: “los ciudadanos honrados de mi pueblo... en junta electoral de constitución me aclamaron y nombraron por regidor decano, cuyo noble y distinguido empleo ejerzo...” (folio 33).

b) Los curacas acusan a Cervantes de magnificar las creencias de “unos miserables indios a quienes supuso que eran brujos” (folio 37) y de entender de manera torcida lo que es el simple equipo de un curandero:

“el Padre haciendo formal registro de ello encontró entre las pobrezaas del perseguido Guamani, un atadito y en él varias conchitas de mar con unos rosaritos, y una especie de piedrecitas de varios colores que comunmente llaman mollos, de las cuales reducidas a polvo, se hacen excelentes curaciones de males de ojos, pues quitan las nubes y limpian las carnocidades que suelen salir en ellos. Esas conchitas y mollos, con no se que otras cositas, dijo el padre, que eran brujerías” (folio 41v).

En todo momento, los dos curacas declaran que tuvieron la intención de participar en la cacería de Guamani, por complacer al padre Cervantes, pero el uno estaba enfermo y el otro recibió un recado escrito que no podía leer. Aquí también hay un manifiesto cambio de actitud en el proceder de los curacas. Su identificación con la “república de españoles”, real o fingida, es sacada a relucir en el esfuerzo por disminuir las acusaciones del sacerdote. Los hechiceros no son tales, apenas indios ignorantes cuyo pecado es simple desconocimiento o mala interpretación de la doctrina cristiana; su parafernalia, apenas instrumentos de medicina casera. En refuerzo de lo dicho, cuando Ordóñez habla de sus males, anota que él se suele curar en los Baños de la Calera (donde existe un manantial de aguas sulfurosas) y hasta menciona el nombre de don Juan Dios Vargas “físico... con el que logre algún alivio...” (folio 38). El curaca, pues, hace una palmaria distinción entre la medicina folk y la “científica”, estableciendo claramente los sectores sociales que idealmente consumen cada una de ellas. De esta manera, Ordóñez refuerza su adscripción a la sociedad española, a la vez que critica abiertamente la incompreensión del cura.

2. *Las acciones sociales y culturales*

En esencia, este documento repite la información proporcionada por los otros dos, si bien agrega una considerable cantidad de detalles que de alguna manera completan el quehacer cotidiano del hechicero. Esta mayor documentación en el instrumental y rituales podría estar relacionada directamente con el mayor número de oficiantes y, proporcionalmente, con la cantidad de creyentes. Dos cosas quedan claras en este tercer caso: el abierto despliegue de las acciones de los hechiceros en sus respectivas comunidades, y la rapidez con que Lluta recuperó su personal religioso, luego de la persecución del padre Urizar en 1788.

Nuestra información la vamos a organizar en torno a la figura del sacerdote indígena. Lo hacemos así, porque en la historia legal del proceso este personaje no tiene mayor representación. Es apenas un acusado, cuya mejor defensa es su propia ignorancia. Su status funciona prepon-

derantemente en el ámbito de la comunidad indígena; desenmarcado de su escenario geográfico que lo protege y confiere divinidad, el hechicero tiende a convertirse en un anciano achacoso o en un hombre desequilibrado.

Iniciación

Tenemos tres testimonios que explican la manera en que se accedió a la condición de sacerdote de las guacas. Empezamos por el de Bonifacio Quicaña que recibe el mandato del más prestigioso de los hechiceros de la región: Pascual Ccasa

“que su amado maestro que le enseñó el oficio bajo cortinas negras dándoles por su dios a Sararquina o Guayna Condori y también a Sondorota, que usa de todas las medicinas contenidas en la declaración del maestro Pascual Ccasa, que para abrir las heridas y sacar los maleficios usa del *macso* esto es un pedazo de latón, que en una ocasión sacó de Manuel Quesada, vecino de Siguan un envoltorio de pelo del caño, por maleficio que le habían hecho; en otra ocasión, un hueso de la boca del estómago de Felipe Cárdenas, vecino de Huanca...” (folio 15).

A su vez Bonifacio Quicaña apadrina el ingreso de Mariano Ancco a las filas de los iniciados quien

“... hallándose enfermo el espacio de más de tres años tuvo a bien de hacerse curar con el famoso operario de la idolatría Bonifacio Quicaña, quien para hacer la operación lo introdujo dentro de unas cortinas que formó de unas [yac]ollas prietas y allí dando voces, la primera noche hizo llegar al cerro nombrado Apu Zararquima y le hizo tomar la palabra para siervo suyo, dándole a beber del mismo modo que a los demás raspando de la *sarta* o recado infernal, los polvos en un poco de chicha y dándole una tinca o correspondiente a Luzbel...” (folio 22).

Para Damián Yanque, la situación es diferente: aunque avecinado en Huanca, prefirió regresar a su pueblo natal en busca de alivio:

“estando recién casado se halló enfermo encogido de pies y manos y deseando su salud se puso en camino al pueblo de Yanque a buscar al médico Pascual Mamani, indio originario de la parcialidad de Urinsaya, quien le curó de sus males conforme a los demás delincuentes metiéndolo en un toldo de cortinas negras, llamando al demonio y dándole por su dios a Apu Sahuanqegua, dándole a veces conforme a los otros raspando de la *sarta* diabólica los polvos en un poco de agua y sanó de sus males...” (folio 25).

Hay otra circunstancia que hace singular el caso de Yanque “que por haber nacido mellizo tiene todas estas gracias, y mas por que su maestro le dio a beber el polvo raspado de la *[sar]ta* en un poco de agua bendi-

ta, mezclando el pan de San Nicolás; que por eso y la palabra que le dijo a su Apu Zaguangqegua sabe sacar los maleficios perfectamente..." (folio 26). Pero aunque la iniciación y el arte de curar llegan simultáneamente, los instrumentos para este último se adquieren casi siempre por herencia, y menos frecuentemente por compra. Damián los consiguió a través del abuelo de su mujer, Don Melchor Mamani que también era hechicero (Ibidem).

El caso de Yanque se asienta en una tradición andina de la que tenemos noticia en los documentos más tempranos. Muchas veces se aseguraba el futuro de uno de los mellizos con el sacrificio ritual del otro, considerándose ambos como hijos del rayo (Albornoz 1967: 19). Los otros arriban a la posición de hechicero luego de un adiestramiento previo; en el documento la enfermedad de Ancco y del propio Damián es sintomática de un "llamado" de la divinidad. Obsérvese además que el trance al que se llega debajo de las yacollas negras puede estar preparado por los ayunos a que normalmente se sometía a los aspirantes, pero, tal como se ha dicho anteriormente, no quisiera excluir la posibilidad del empleo de determinados productos con calidades alucinógenas. Nótese que en dos casos, previamente a la aparición del "cerro" o "Luzbel", el maestro raspa la "sarta" y los polvos son diluidos en un poco de agua que consume el iniciado.

Parafernalia

Obviamente el equipo de cada hechicero está en relación con su prestigio y riqueza. Si pasamos revista a los materiales de Pascual Ccasa encontramos que, siguiendo el orden del P. Cervantes, se pueden clasificar en cuatro rubros:

a) Los que usa para curar:

"una *sarta* que se nombró *recaño*, ésto es de medio rosario de porquerías que se componen de piedras, pedazos de plomo, de conchas, de unas medallas de cobre, unos pedazos de raspador de cobre (...) también usaba para medicinar el maíz blanco o molido, de otro que ellos llaman *Cutisara*, el *taco* [Almagre, tierra roja u óxido rojo de hierro en forma de arcilla, almagra. Sirve para teñir. Lira 1944: 958], *curo* [Utensilio sin asa... Lira 1944: 543], *huaqi* [cierta enredadera de las montañas de uso medicinal. Lira 1944: 1074], *cata* [borra, sedimento. Lira 1944: 398], *chuncho* [?], *ccolpa* [Salitre, caparrosa, sulfato de hierro, nitró. Piedra salitre que se da a lamer al ganado. Lira 1944: 464], *havilla* [oleiforme, de consistencia del aceite, de Hawi: unto, materia grasa para untar, linimento, preparación untuosa a base de grasa o aceites relacionados. Oleo, aceite. Lira 1944: 236], *macaya* [?], libros de oro y plata (!), muchos pedernales para abrir las heridas y sacar retacitos de palos, de espinas, y la coca, instrumento principal así para guardar y conservar todas esas medicinas como también para engañar y perjudicar todo el género humano" (folio 6).

b) Los instrumentos usados para la adivinación, entre los que destaca especialmente:

“las hojas de coca que ellos llaman quinto o lapra en su idioma, forjándolas, mirando, remirando, llamando a su satélite con el nombre de Apuy, tomando el vaso de aguardiente o de chicha necesariamente para cada operación, que significa la tinca” (folio 6).

c) Aquellos que podríamos considerar como reliquias personales o familiares:

“tenía en su casa un animal disecado nombrado oscollo en su idioma [variedad del Oskko: gato cervical o arisco, de orejas muy pequeñas, de listas parecidas al llamado gato romano. Lira 1944: 718], lleno de lana, con su corazón de una piedra y un fierro que se halla introducido. El [oscollo] es guardián de la casa y sus intereses... que se mantiene siempre atado. Así mismo tiene tres llamitas de piedras, dos pareadas pintadas con blanco y ocre y la otra grande... a más de esto, como quince piedras y otro recado (sarta) el que se mantiene todavía en su casa...” (folio 6v).

d) Finalmente, Pascual Ccasa mantenía un equipo diferente en su estancia Lacara, localizada en la jurisdicción de Taya.

“Tiene una vicuña [¿disecada? se trata de un camélido no domesticado] con su poco de maíz molido, su unto de llama, un poco de coca, un poco de yerva nombrada conupa [Pabete, conjunto de vegetales aromáticos para perfumar. Lira 1944: 469], lo que hace humear dando incienzo a Lucifer, el que sirve de sirviente o de guardia al ganado esto es cubriéndolos como la gallina a sus polluelos...” (folio 6v).

El resto de hechiceros agrega poco al conjunto presentado por Ccasa, salvo una que otra variación, como la que consigna Nicolás Guamani, “que tiene herencia de sus padres un quirquincho todo lleno de coca el que es mayordomo y custodio de la casa, el que da unos gritos estupendos cuando quieren robar la casa...” (folio 10). Ninguno de los condenados por Cervantes alcanza la cantidad o variedad que acabamos de mencionar. No en vano Ccasa era considerado el maestro de la mayoría de ellos.

Curaciones

Algo que se desprende de las declaraciones de los hechiceros, es que su arte era empleado por todos los habitantes de los pueblos mencionados, sin que se abstuvieran españoles o mestizos. También es importante anotar que igualmente medicinaban los ganados: Lucas Ordoñez consigue que Ccasa atienda sus llamas que sufren de sarna (folio 6v). Por lo demás, cuando hablamos de curaciones nos estamos refiriendo a medicina *folk* y entendemos por ella a conceptos muy especiales de enfermedad y re-

medio. Es decir, que aparte de la existencia real o fingida de los males orgánicos y la eficacia de tales o cuales productos naturales, la virtud del curandero radica en el conocimiento del mundo cultural donde se mueven sus clientes, y en la fe que ellos tienen en su capacidad de conjurar sus males, sean o no de este mundo. Dentro de esta perspectiva, separar parafernalia o rituales de la medicina *folk*, sólo tiene funciones de ordenamiento formal de los datos que manejamos. Ningún hechicero dejaba —si las tenía— sus capacidades shamánicas para actuar específicamente como veterinario, cuando curaba los ganados, o bien se atenía a las reacciones químicas de las hierbas que aplicaba. En cada caso, la fuerza de su personalidad combinaba los distintos conocimientos y ofrecía al paciente el total de su saber cultural.

En algunos casos el prestigio de las curaciones de un hechicero viajaba más allá de las fronteras de su comunidad de origen. Nuestro conocido Ordóñez, curaca de Yura “...lo mandó llamar [a Damián Yanque] del valle de Siguanay con su propio expreso que le hizo a su pueblo de Huanca, mandándole para sus avíos, cuatro reales, y por hallarse de juez obedeció prontamente y llevando sus amigos lo curaron...” [En el ejercicio de sus funciones, Yanque] “le sacó dos espinas del caño y solo así pudo evacuar, porque el estaba impedido de ambas vías...” (folio 25). En este caso, la inversión del curaca parece no haber dado el resultado apetecido, porque tiempo después recurrió a Nicolás Guamani “para que le curase de unos tumores diciendo que era Pucyo [sic], que su compañero Damián Yanque no lo había sanado y que el declarante trayendo su sarta diabólica, haciendo los polvos, pidió un poco de tierra y con aquello le refregó todo el cuerpo, juntamente con la sarta...” (folio 30). Como se ve estamos lejos de los alegatos de Ordóñez con respecto a sus baños sulfurosos y al médico español que decía haber empleado, y no se trata de contraponer conocimiento científico a creencias populares, probablemente, la medicina española del siglo XIX tenía casi tanto sabor a magia como la de los curanderos de Arequipa.

Lo importante en las curaciones del curaca, es que también revelaban la doble necesidad a que lo confrontaba su mala salud. De una parte, el médico español, que garantizaba su status y su inserción en la sociedad española, y por otra, la seguridad psico-social y la eficacia casera que debían ser proveídos por el hechicero de su comunidad.

5. RESUMEN Y EVALUACION

Dos siglos y medio después de Pizarro, la sociedad indígena lucía muy diferente de lo que avizoraran las huestes del conquistador. A la empresa privada que proporcionó fondos a los socios de Panamá y sus antecesores, había sucedido, de manera cada vez más creciente, la intervención de la Corona española. Y no sólo con tropas y probanzas, que quebraron

el poder de los encomenderos, sino con sistemas, cada vez más organizados, para obtener las materias primas que se demandaban en Europa, y la mano de obra servil que las extraía. A su vez, la sociedad indígena había tenido que evolucionar desde la captura de Atahualpa. Al lado de una resistencia heroica e inútil en Vilcabamba, se empezó a buscar la forma de cumplir con las exigencias de los nuevos señores. Ello implicaba armar un doble sistema de acciones para lograr los montos exigidos en trabajos y tributación, y mantener la coherencia de la comunidad con el menor sacrificio posible. Obviamente las dos metas eran inalcanzables. De una parte, el progresivo deterioro del Imperio Español hizo que el déficit fuese la característica de su economía, con un volumen de demandas siempre creciente. A su vez, la comunidad indígena se transformó y evolucionó, de acuerdo al espacio psicológico y material que le ofrecía el orden colonial. Su coherencia, si bien de un origen indudablemente precolombino, se ajustó y desarrolló en las condiciones objetivas en que vivía.

De la misma manera se transformaron las instituciones que conformaban la estructura política del gobierno colonial. Era muy diferente controlar agricultores dispersos que debían pagar tributo y prestar servicios, que —un par de siglos más tarde— emplear jornaleros que consumían productos del mercado español.

Nuestra documentación nos permitirá observar aspectos seleccionados de dichas transformaciones. Trabajando con materiales de los pueblos de Yura, Andahua y Lluta, en un período de más de treinta años (1788-1821), procuraremos visualizar cambios en la estructura de poder en aquellas comunidades. Recuérdese que en términos de administración europea, los lugares citados se integraban a la unidad más pequeña (doctrina), que era administrada por la iglesia. Dos de ellos, Espíritu Santo de Lluta, y Asunción de Andahua era cabeza de doctrina, es decir que desde ellos se controlaban asentamientos humanos periféricos. Yura no lo era, pero, a diferencia de los anteriores, contaba con las ventajas de estar cerca de la capital de la Intendencia de Arequipa, de quien dependían los tres poblados. Una nota en común de los lugares en mención, es que si bien su economía local muestra variedad (tejedores, tintoreros, recogedores de sal, etc.), es notoria e influyente la presencia de pastores y ganados indígenas en las alturas de cada pueblo. Como se ha visto a lo largo del trabajo, y lo remarcaremos al final, dicha característica jugará un papel importante en la naturaleza del mundo sobrenatural de las poblaciones estudiadas.

Como telón de fondo a nuestras conclusiones, usaremos los datos y puntos de vista proporcionados por nuestro trabajo sobre los curacas de Huaraz (Millones 1977), del que hicimos un resumen en las primeras páginas de este estudio.

Los alcaldes y los curacas

A fines del siglo XVIII, la población que estudiamos estaba legalmente bajo el gobierno de los alcaldes de naturales, autoridad constituida desde inicios de la Colonia, pero cuyo funcionamiento se había realizado de manera muy limitada. Desde mediados del siglo en mención, su ejercicio se reforzó paralelamente con el declinar de los caciques, a quienes reemplazaron, incluso en la recolección del tributo. Además, Arequipa contaba con el factor coyuntural de estar en la zona involucrada en el movimiento del curaca Tupac Amaru (1780), que evidenció la necesidad de realizar ajustes en la maquinaria administrativa. Se hizo entonces mucho más notorio que resultaba preferible contar con alcaldes indios cuyo poder se derivaba de elecciones periódicas o bien de la simple designación. Por el contrario, el prestigio de los curacas había estado enraizado en la tradición comunal y se expresaba en símbolos de poder (pelo largo, calificación de Inca, etc.) que siendo valederos en el contexto andino, eran ajenos a la semántica española. De acuerdo con ésto, las rebeliones indígenas del siglo XVIII dieron a la Corona una nueva razón para desembarazarse de tan peligrosa asociación.

La documentación presentada nos ofrece una perspectiva bastante disminuida de los alcaldes y otros miembros del cabildo indígena (regidores, alguacil mayor, escribano, procurador, etc.), que podía estar integrado hasta por quince o más miembros, dependiendo del volumen de la población que administraba (Spalding 1967). Los corregidores de indios hasta el siglo XVIII, y los subdelegados, después, ejercieron la capacidad de nombrar alcaldes, con o sin la legalidad requerida. Por su parte, el cura doctrinero también asumió tales derechos.

Al igual que los curacas (especialmente aquellos favorecidos con el cargo luego de la Conquista), los alcaldes debieron legitimar su cargo frente a la comunidad. Para ello se sirvieron igualmente del prestigio de las *guacas*, elemento que mantuvo su importancia en el juego político de las poblaciones estudiadas. Esto explica que en 1821, miembros del cabildo estuvieran ejerciendo lo que los españoles llamaban hechicería: nombre tan genérico como el de idolatrías o supersticiones, que como ya hemos dicho, englobaban todas las creencias no cristianas. Dicho en otras palabras, sucedía que el alcalde, al asumir las funciones del curaca, debía ser a la vez líder comunal y funcionario títere del gobierno español. Pero esta vez, el prestigio de la autoridad indígena estaba menoscabado por su procedencia: se era alcalde por y para el servicio de la Corona. En consecuencia, frente a su pueblo, el cabildo debía adquirir, o al menos reforzar, su autoridad recurriendo a medios comprensibles en la sociedad indígena. Esto influyó necesariamente para que los jefes comunales continuasen, con renovado fervor, el culto que les legaron sus antepasados.

Tal como hemos comentado al revisar los documentos, el curaca del siglo XVIII difiere considerablemente del jefe indígena de los dos primeros siglos de la Colonia. Ajeno ya de la imagen del Tahuantinsuyo, su

poder se relacionaba cada vez más, a la molesta tarea de recolección del tributo, cargo del que finalmente fue arrojado sin pena ni gloria. Por lo demás, parece haber existido una mayor efectividad edilicia en poblaciones asentadas en áreas de localización reconocida (mal podríamos usar aquí los conceptos de urbano y rural), proceso en el que paulatinamente iba entrando la sociedad indígena. Basta una mirada a conceptos como: elección de cargos, especialización de funciones administrativas, tramitación de las exigencias *de* y *hacia* la jurisdicción europea, etc., para entender que sólo son posibles desde un organismo como el cabildo de naturales. El curaca y su liderazgo mediatizaba toda la estructura burocrática al mantener un control personal del grupo que estaba bajo su responsabilidad.

Todo esto debe relacionarse con el proceso de ajustes económicos de las colonias españolas en el siglo XVIII. En algún momento, las poblaciones asentadas en localidades circunscritas (en convivencia o no con españoles) debieron hacer cada vez más marcada la dependencia de quienes trabajaban y residían en los campos de cultivo o pastoreo de los alrededores. Es allí donde la organización del cabildo se hace más funcional para la maquinaria colonial española, cuya representación podía ser un único sacerdote católico, pero con atribuciones suficientes como para desmontar la institución indígena o bien ponerla a su servicio.

Parece claro que los curacas percibieron y evaluaron sus posibilidades desde muy temprano. La salida obvia que les planteaba el régimen (la empresa comercial) permitió a un porcentaje menor enriquecer su liderazgo con una economía saneada y un acercamiento competitivo a criollos y mestizos (hablamos de sectores sociales, no raciales). Este nuevo liderazgo condensaba con estilo muy propio las características del antiguo (siglos XVI-XVII) y del nuevo régimen colonial (siglos XVIII-XIX), lo que implicaba, en última instancia, una alternativa de gobierno para la sociedad indígena que ni la Corona española, ni los sectores mencionados, estaban dispuestos a permitir.

Pero el gran porcentaje de curacas parece haber empobrecido en el ejercicio limitado de su profesión, como es el caso de los que aquí hemos estudiado. Es particularmente conmovedor el tercer expediente, donde finalmente el título de curaca debe sumarse al de alcalde o regidor para tener algún valor.

El doctrinero y su doctrina

Empecemos por reconocer que la defección del curaca, la ausencia de funcionarios civiles en las doctrinas, y la domesticidad de los alcaldes, creaban un vacío de poder que engrandecía la figura del doctrinero. Por lo demás, éste no estaba solo, a su lado se multiplicaba una burocracia que bajo el interés, real o fingido, de servir a la iglesia, constituía otro factor de poder en favor del sacerdote católico. Spalding (1967) ha rastrea-

do que para Huarochirí, además del doctrinero, podían servir en su jurisdicción: un sacristán, dos o tres cantores, un fiscal o alguacil, un maestro de escuela, un director del coro, un maestro de música, un mayordomo de cofradía o del hospital, un camachico (colector de ofrendas para la iglesia) y un maestro de capilla, como términos máximos. Con tal equipo (que incluso podía ser reducido a tres o cuatro servidores, sin perder eficacia), el sacerdote que lo deseaba podía ingresar en la vida cotidiana de la comunidad, disponiendo de su autoridad legal y de facto para acumular bienes para él, su iglesia y sus acólitos.

A pesar de todo, el cura podía tropezar con una resistencia que hoy llamaríamos “pasiva”, en tanto que sólo podía manifestarse como “pereza” o descuido. En estos casos, o en algún otro de mayor gravedad que no pudiera ser develado con su simple autoridad, al doctrinero le quedaba el recurso de proclamar “idólatras” a los rebeldes.

Los dos procesos que estudiamos, incluso siendo tardíos, muestran todavía la efectividad del argumento “idolatría”, que en términos de acusación resulta intercambiable con el de superstición o hechicería. Además, los padres Urizar y Cervantes muestran un celo tan exigente como el que debió encender la persecución desatada por Avila en los inicios del siglo XVII. Lo que ahora parece diferenciar a estos juicios, es una segura intención política, mucho menos notoria en la época de los “extirpadores”. Se persigue claramente a jefes indígenas (curacas y alcaldes) que por una razón u otra han sido remisos a las demandas del doctrinero. Y dado que todos conocían la existencia de prácticas no cristianas, la acusación, a discreción del doctrinero, existía como una espada de Damocles encima de cada uno de los miembros de la comunidad indígena.

Una nota más con respecto a la grey española o mestiza de los sacerdotes en mención. Ni el de Lluta, ni el de Yura, ni el de Andahua parecen haber sido populares en la comunidad no india y menos durante sus arrebatos evangelizadores. El padre Cervantes llega a requerir protección a las autoridades españolas, y lo mismo hacen sus seguidores inmediatos, cuando tiene que viajar a Arequipa. Clemente Almonte también hace mención de tal desconfiada pasividad. ¿Reflejaba aquéllo alguna desconformidad frente a los abusos de poder, que quebraba cierto ritmo de explotación establecido desde antes? No lo sabemos. En todo esto, existiendo un régimen diferente para los españoles, con autoridades específicas, los problemas indígenas les atañían sólo en tanto se cruzaban con sus intereses. Cabe una posibilidad explicativa: que por razones de matrimonio y compadrazgo, paulatinamente dichos pueblos habrían estado constituyéndose en entidades más o menos armónicas, en donde no siempre habrían sido bien recibidas las decisiones del cura. Una imagen no muy lejana nos la pueden dar los actuales pueblos serranos, ligados, a todo nivel, por relaciones de parentesco y clientelaje. En tales circunstancias, la irrupción de un doctrinero con sede en ese u otro lugar, y el

desmantelamiento de todo un cabildo indígena, debió dejar más de un familiar o relacionado preocupado o resentido con el sacerdote. Obviamente, falta en este análisis la posición de los alcaldes y vecinos, españoles y mestizos, quienes debieron entender, desde muy pronto, que dejar el control de la comunidad india en manos del sacerdote, era recortar sus propios intereses.

Los rebaños del Señor

El estudio de la religión colonial andina presenta, entre otras, la dificultad de ser clandestina, lo que constituye además su principal característica. Y a pesar de que esta clandestinidad es también aplicable a otros fenómenos de la historia colonial, el caso religioso tiene cierta especificidad que no la encontramos, por ejemplo, en el estudio del contrabando o de la esclavitud indígena. Se trata de una clandestinidad no mensurable sino en términos de contraste: lo que no es cristiano. Es decir, con un límite formal muy borroso, y como fenómeno que ha sido observado a partir de las acciones exitosas o fracasadas de la evangelización. En otras palabras, estudiamos un protagonista que apenas vemos en escena y de cuya existencia sabemos por el argumento de la obra.

Claro que tenemos las inferencias y deducciones de arqueólogos e historiadores del arte, pero es claro también, que se refieren, con su margen de error, a épocas pre-europeas y por tanto pre-documentales. El fenómeno que se pretende explicitar desde estas disciplinas es el de una sociedad no colonizada, con las características que le corresponden. Tenemos también el testimonio etnográfico, cuyas versiones debemos tomar con mucho cuidado, ya que se refieren al producto más reciente de un proceso que todavía no ha sido estudiado. Y dado que hay cierta ahistoricidad vigente en la tradición antropológica, existe el peligro constante de superponer al pasado lo que recogemos como la cultura del campesinado contemporáneo.

Aparte del apoyo de las fuentes necesarias, la religión colonial debe tratarse con una perspectiva teórica que permita organizar el conjunto de sus acciones. En este caso, tal como se desprende de los análisis precedentes, se está considerando al fenómeno religioso como un elemento de la estructura de poder; ello permite ubicar con cierta lógica el papel que juega quien condensa y expresa el mandato de los dioses prohibidos. Nos referimos, por supuesto, al sacerdote indígena.

Quisiéramos enfatizar nuevamente su condición sacerdotal, digo esto porque la percepción de la religión o religiones indígenas nos ha llegado fragmentada a través del filtro católico. El cristianismo colonial se califica a sí mismo como la religión, el resto son creencias, erradas o no, buenas o malas, pero creencias. Es decir, que se definen por su inorganicidad, porque no presentan ninguna versión totalizadora de las relaciones del hombre con lo sobrenatural. La importancia de esta premisa no debe

ser descartada a pesar de su obvia falsedad. Dificilmente las investigaciones que se ha hecho sobre religión andina (Millones 1978) han podido escapar de esta conceptualización, que se desprende de cada uno de los documentos coloniales.

De acuerdo con el párrafo anterior, tenemos que resaltar nuestra convicción de la existencia de una religión organizada y coherente, practicada por la población indígena colonial. Las bases de esta religión eran de origen prehispánico, pero habían tenido que ser reformuladas en razón de la nueva estructuración de la sociedad en la que se insertaba. Lo dicho implicaba la desaparición del Tahuantinsuyo y, por tanto, de toda su jerarquía de sacerdotes imperiales, implicaba también la desaparición de las relaciones con el Cusco y la necesidad de reconstituir los cultos en función local o regional, característica tan importante como su clandestinidad.

Luego del *shock* de la Conquista y hasta principios del siglo XVII, la religión andina gozó de cierta impunidad, actuando de manera más o menos descubierta, pero en adelante, la caza de brujas estalló con todo su vigor. Esto motivó que se realizase un nuevo reajuste para encubrir su existencia, usándose con cuidado templos, parafernalia y ritual católicos, estableciéndose, al mismo tiempo, centros ceremoniales y cuadros de sacerdotes en donde no pudieran ser descubiertos. Y al decir esto no estamos pensando que haya existido ningún Shan-gri-la de la religión andina. Nos referimos a nevados y cerros como santuarios, a piedras, coca, grasa de llama, etc., como objetos de culto, y a ancianos de ambos sexos como sacerdotes, es decir con la misma modestia del cristianismo primitivo. Lo que conviene relevar es que, al revés de curacas y alcaldes, los sacerdotes andinos mantuvieron su autoridad y la vigencia de su mensaje sagrado. Los cambios introducidos en la doctrina católica, en la segunda mitad del siglo XVII (véase Kubler: 1946, Marzal: 1977), no sólo explican una reinterpretación del proceso evangelizador, nos dicen también de la imposibilidad (más notoria sin el apoyo de los jesuitas) de controlar, y mucho menos extinguir, la fe de las guacas. Es así como Clemente Almonte observa resignadamente el conjunto de ritos practicados por los pastores, y aunque Urizar y Cervantes persiguen con la misma avidez que movió a Avila, uno se pregunta sobre la eficacia de sus acciones. Especialmente, cuando el de Yura decide proclamar como "idólatras" a todo el pueblo de Cañahuas, además de sus acusados, lo que seguramente era cierto, pero por lo mismo, imposible de "extirpar". Y otro tanto es válido para con Urizar, cuando persiguiera selectivamente a las autoridades de Taya, apoyándose en las de Lluta, que seguro eran igualmente "idólatras" pero protegidas del cura católico por mutuos lazos de compadrazgo.

Finalmente hay que decir que la religión indígena no era impermeable a la ideología desplegada por los conquistadores. Elementos del catolicismo empezaron a ser vigentes en la religión indígena, que por lo demás tenía la tradición de aceptar los símbolos de la autoridad políti-

ca dominante. Es así como parte del panteón católico, ciertos signos como la cruz, e incluso invocaciones completas, tuvieron sentido en el contexto religioso andino que, sin embargo, mantuvo su identidad a lo largo del período colonial. Su vigencia se percibe en la regularidad de la designación y entrenamiento del sector sacerdotal, que era sustentado por los fieles. También se percibe en la presencia de características específicas, como el shamanismo; y en la constancia de un sistema de representaciones sagradas coherente con su historia cultural, generalmente manifestado en las montañas más importantes de cada región.

Entre las muchas cosas que quedan por hacer, está la localización y el estudio de los límites e importancia de los centros sagrados en el área andina. Para Arequipa la documentación colonial nos habla del contrafuerte de Solimana (Millones 1971) como uno de los lugares sagrados de mayor reputación, y en el presente trabajo se mencionan las alturas que presumiblemente rodean los pueblos estudiados.

Una última llamada de atención al carácter militante de este sacerdocio indígena. Estuvo firmemente enraizado en la vida cotidiana de su grey de pastores, llevando a cabo las ceremonias que aseguraban la conservación y reproducción de sus ganados, y hasta participó en la política de cada pueblo bajo la protección o investidura de alcalde o regidor. Más todavía, luchó palmo a palmo con el sacerdote católico cuando a la hora de la muerte los fieles confrontaban su existencia con lo desconocido. Como se puede apreciar, el “hechicero” tenía un claro entendimiento de sus deberes y obligaciones y su pueblo respondía a tal empeño. Siendo pastores de pastores supieron conservar y acrecentar su ganado.

BIBLIOGRAFIA

I .Documentos

- Documento Nº 1 Autos seguidos criminalmente contra unos indios del pueblo de Llucta (sic) sobre el delito de idolatría. Notario Francisco Javier Linares. Biblioteca Nacional del Perú, Sala de Investigaciones. Arequipa 1788. Legajo C4284.
- Documento Nº 2 Respuestas al interrogatorio enviado al cura de Andahua (partido de Condesuyos) sobre las costumbres y organizaciones de los pobladores de su jurisdicción (ver Millones 1975).
- Documento Nº 3 1821. Expediente sobre los hechizos en el pueblo de Lluta. Biblioteca Nacional del Perú. Sala de Investigaciones. Legajo D11807.

II. Publicaciones

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967 (15?) "La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus Camayos y Haciendas" (ver Duviols 1967).

ALMONTE, Clemente

1975 (1813) "Respuestas al interrogatorio enviado al cura de Andahua (partido de Condesuyos) sobre las costumbres y organizaciones de los pobladores de su jurisdicción" (ver Millones 1975).

ALVAREZ Y JIMENEZ, Antonio

1946 (1790) "Relaciones de la visita del Intendente..." (ver Barriga 1946).

AVILA, Francisco de

1975 (16?) *Dioses y hombres de Huarochirí*. Siglo veintiuno Editores. México.

BARRIGA, Víctor M.

1946 *Memorias para la historia de Arequipa*. Tomo II. Establecimientos Gráficos La Colmena. Arequipa.

1952 *Memorias para la historia de Arequipa*. Tomo IV. Imprenta Portugal. Arequipa.

CORDOY-COLLINS, Alana y Jean STERN (Ed.)

1977 *Pre-columbian Art History*. Peek Publications. Palo Alto.

DUVIOLS, Pierre

1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: 'La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus Camayos y Haciendas'". En: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI-I. Paris, pp. 7-39.

ECHEVARRIA Y MORALES, Francisco

1952 (1804) "Memoria de la Santa Iglesia de Arequipa" (ver Barriga 1952).

FLORES OCHOA, Jorge

1977 "Aspectos mágicos del pastoreo: Enqa, enqaychu, illa y khuya runi". En: *Pastores de puna* por J. Flores. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

HARNER, Michael J. (Ed.)

1973 *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press. New York.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos

1965 (1586) "Relación de la provincia de los Collaguas..." En: *Relaciones Geográficas de Indias*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

KUBLER, George A.

- 1946 "The Quechua in the Colonial World. En: *Handbook of South American Indians*. Bureau of American Ethnology, Bulletin N° 143, Vol. 2. Washington.

LIRA, Jorge A.

- 1944 *Diccionario kkechua-español*. Departamento de Investigaciones Regionales. Instituto de Historia, Lingüística y Folklore. Universidad Nacional de Tucumán.

MARZAL, Manuel María

- 1977 "Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina". Texto mimeografiado. Area de Antropología. Pontificia Universidad Católica. Lima.

MILLONES, Luis

- 1971 "Pastores y tejedores de los Condesuyos de Arequipa: un informe etnológico al Consejo de Regencia". En: *Anales del V Congreso Nacional de Historia*. Comisión de Sesquicentenario. Lima.
- 1975 "Economía y ritual en los Condesuyos de Arequipa". En: *Allpanchis* Vol. VIII. Instituto de Pastoral Andina. Cuzco.
- 1977 "Religión y poder en los Andes: Los curacas idólatras de la Sierra Central". En: *Cuadernos* N° 24-25. Consejo Nacional de la Universidad Peruana. Lima.
- 1978 "Las religiones nativas del Perú: recuento y evaluación de su estudio". Instituto de Estudios Latinoamericanos. Austin, Texas.

SANTILLAN, Fernando de

- 1950 (1572) "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas". En: M. Jiménez de la Espada (editor). *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Editorial Guaranía. Asunción del Paraguay.

SPALDING, Karen

- 1967 "Indian Rural Society in Colonial Peru: The Example of Huarochiri". Doctoral Dissertation. University of California. Berkeley.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE

- 1976 "Pacha T'inka o la T'inka a la Madre Tierra en el Apurímac." En: *Allpanchis*, Vol. IX. Instituto de Pastoral Andina. Cuzco.

LA AGRICULTURA HIDRAULICA EN LOS ANDES: IMPLICACIONES EVOLUCIONARIAS

William P. Mitchell

INTRODUCCION

La función de la irrigación en la organización comunal ha fascinado a los científicos por mucho tiempo. La hipótesis hidráulica de Wittfogel (1955, 1956, 1957, 1972) y Steward (1949, 1955a; Steward *et. al.* 1955) es una muestra de esta cuestión. Originalmente, esta teoría acertó en los peculiares requisitos organizacionales que se suponen asociados con el riego en gran escala. Se postuló que el riego en gran escala requiere una coordinación centralizada para construir canales y represas, y también para distribuir el agua. En áreas donde el agua es un recurso escaso, es decir sitios áridos y semiáridos, este control centralizado del sistema hidráulico alcanza una mayor integración política. Así, el riego es considerado la causa principal del desarrollo de la autoridad política centralizada y de la organización política de la supracomunidad.

En su investigación Wittfogel subrayó el papel del riego en el desarrollo de las pautas políticas autoritarias del tipo "despotismo oriental". Steward, en cambio, empleó la teoría de Wittfogel para explicar el origen

Nota de gratitud

- Este trabajo es una versión alargada y revisada de un informe que apareció en la *American Anthropologist* 78: 25-44 (1976) bajo el título "La irrigación y la comunidad en la sierra central del Perú". La investigación fue emprendida en 1966-1967 y durante los veranos de 1973 y 1974. Agradezco mucho la ayuda financiera que me ofrecieron el Foreign Area Fellowship Program y el Monmouth College Grant-in-Aid Committee; también Dean Arnold, Glenn King, Hugo Nutini, Barbara Price, Thomas Schorr, Arthur Tuden y el difunto John P. Gillin por sus comentarios a los primeros borradores de este trabajo. También quiero dar las gracias a los participantes en el Ecology Seminar de la Universidad de Columbia por sus opiniones. Al doctor R.T. Zuidema que tan generosamente me dio los datos del área Río Pampas de Ayacucho. Agradezco la ayuda de mis asistentes investigadores y de mis compañeros de Quinua. Joan Leonard hizo la traducción. Quisiera agradecer a la Dra. Alicia Portuondo por su ayuda en la traducción. El señor Dennis Lewis preparó los mapas. Estoy muy agradecido, sobre todo, a mi esposa Daphna, con quien he intercambiado muchas de mis ideas.

de las grandes civilizaciones hidráulicas —Egipto, Mesopotamia, China, Mesoamérica y los Andes Centrales.— Más tarde revisó su hipótesis del desarrollo del estado para incorporar otros factores causales, como la especialización microterritorial, el intercambio de productos, y la presencia de las muchas variedades de las cosechas (Steward 1955b, 1968, 1970). Sin embargo, Steward siguió considerando que el riego era de gran importancia en la evolución de la civilización en general y en el desarrollo de la civilización peruana en particular (Steward 1968: 323; 1970: 200, 212-214, 220).

Varios científicos, trabajando a menudo con los mismos datos, han apoyado y atacado a la vez la teoría hidráulica. Sin embargo, muchas de las críticas han sido mal dirigidas a causa de un mínimo entendimiento de los relevantes cambios, un punto que he comentado antes (Mitchell 1973b). Se pueden evitar los problemas del análisis si reformulamos la hipótesis cambiando la extensión del sistema mismo de la irrigación (es decir, en gran escala) a la manera en que se organizan las actividades hidráulicas. La hipótesis entonces se convierte en: si se regula el riego desde un punto central, en las cercanías áridas o semiáridas, ocurrirá un aumento correspondiente en el poder político centralizado en otras áreas de la vida social. La dimensión del poder político varía directamente con la extensión del sistema hidráulico y la importancia en la economía local. Todavía no se ha comprobado la hipótesis en esta forma.

A pesar del considerable interés teórico en el riego, sabemos muy poco en realidad de la manera en que las sociedades organizan las actividades hidráulicas. Solamente unos cuantos estudios han enfocado el riego en las sociedades contemporáneas (cf. Downing y Gibson 1974; Gray 1963; Hunt y Hunt 1974; Fernea 1970; Kirkby 1973; Lees 1973; Maktari 1971; Millon 1962; Millon, Hall y Díaz 1962). Además aunque se cita al Perú como ejemplo de una antigua civilización hidráulica (Price 1971; Sanders y Marino 1970: 104-105; Steward 1949, 1970; Steward *et. al.* 1955; Wittfogel 1957: 246-249 y *passim*), no ha aparecido ningún análisis intensivo del riego en una comunidad contemporánea del Perú. Por lo general, se menciona el riego brevemente, las descripciones más largas (pocas) se limitan a los ritos del riego (cf. Arguedas 1964; Isbell 1972).

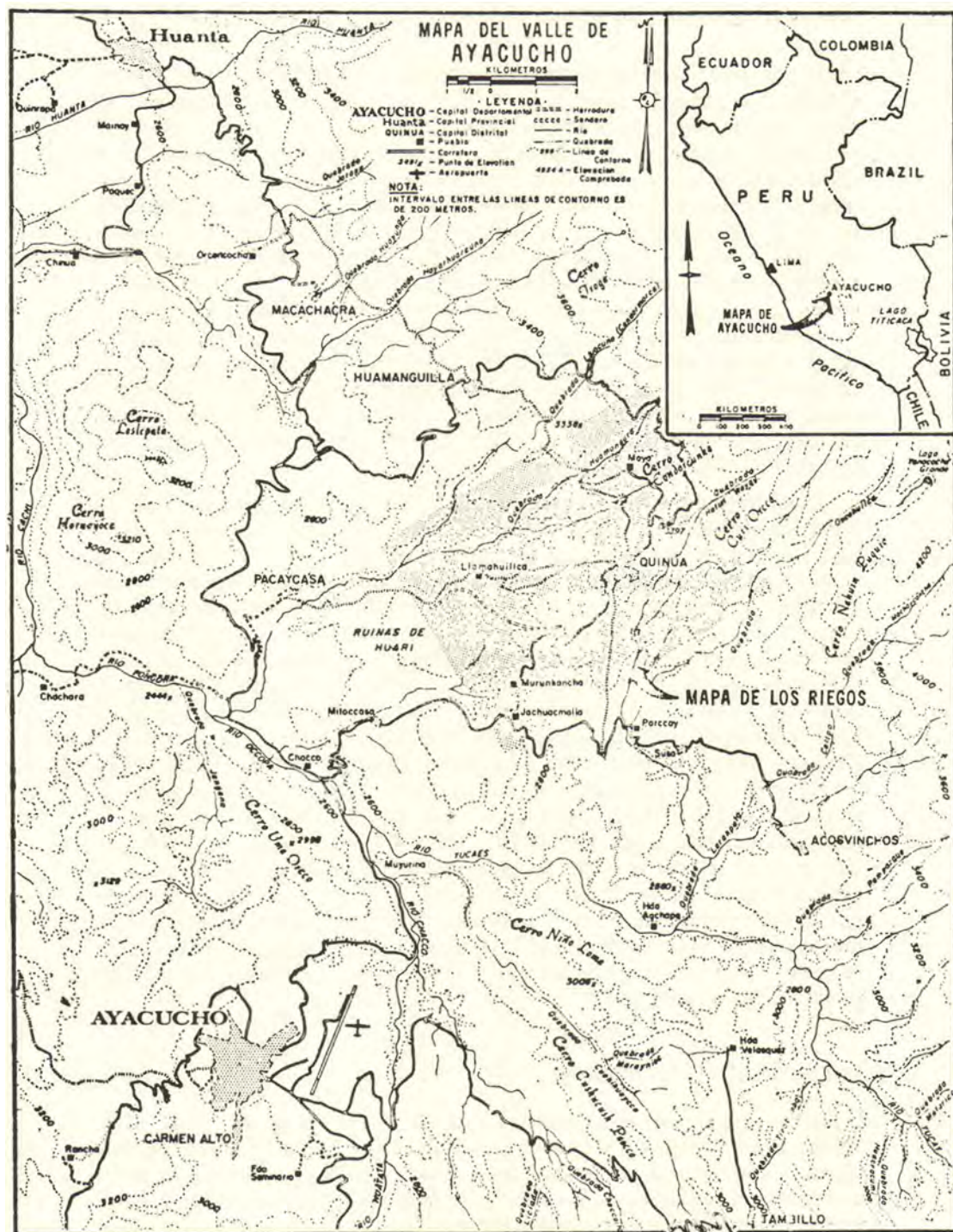
El presente estudio pretende llenar ese vacío en nuestra información etnográfica al analizar la función del riego en la organización económica y comunal de Quinua, una comunidad de habla quechua, ubicada en el altiplano central del Perú. Se inicia el trabajo describiendo el ambiente general de Quinua. La investigación describe el núcleo de la comunidad ubicada alrededor de la red hidráulica de Lurín Sayoc-Hanan Sayoc. A causa de la necesidad de familiarizarse con la ecología local para comprender el riego, la sección sobre el clima y la ecología describe en detalle estos fenómenos. La estructura física del sistema de irrigación y la función en la agricultura están bosquejados en esa parte. Las acequias se extienden por varias millas y dan origen al sistema del agua potable. La

irrigación, tan necesaria al sistema agrícola, es el mecanismo por el cual el cultivo se adapta a la ecología vertical de la cuesta de la montaña. El riego permite que se cultiven las sementeras en una dimensión más amplia, en los lugares de mayor altitud donde sólo sería posible con la lluvia natural. Las secciones que describen la distribución del agua, la limpieza y la celebración ritual del sistema hidráulico trazan la importancia de la irrigación en la vida política y ritual de Quinua. La información de Quinua se coloca en una perspectiva comparativa por medio de un repaso de los materiales dedicados al riego peruano. Estos hechos sugieren que las relaciones entre la irrigación y la comunidad, parecidas a las de Quinua, se extienden aún más de lo que ha sido reconocido antes en el altiplano del Perú. Al final de la discusión se analiza el significado de los datos para la hipótesis Wittfogel-Steward. Estos datos dan a conocer que el riego era importante en la evolución de la comunidad local, pero que no tenía objeto en la evolución del estado burocrático más grande del altiplano peruano.

En la información sobre Quinua hay un significado aún más profundo: el lugar arqueológico de Huari está localizado dentro de Quinua; los datos basados en la irrigación de la comunidad contemporánea nos ofrecen un conocimiento profundo de las necesidades de agua en este importante centro urbano. Aunque el concepto de la sociedad hidráulica en el Perú antiguo se ha concentrado en la costa, mayormente regada, los primeros grandes imperios se originaron en los altiplanos. Uno de estos primeros e importantes imperios es Huari, floreció entre los años 600-750 después de Cristo y conquistó la mayor parte de los territorios que conforman el Perú contemporáneo (Lanning 1967: 127-140; Lumbreras 1974: 151-177; Patterson 1973: 100-102). Naturalmente es Huari el que ha creado el patrón andino de "...organización política centralizada y despótica acompañada de un deseo de conquistar, iniciado por las ricas clases poderosas de la ciudad" (Lumbreras 1974: 165). Los datos de Quinua nos permiten inferir sobre el carácter de las adaptaciones ecológicas de Huari y el probable papel del riego en su desarrollo. Tales conclusiones sugieren una cierta continuidad entre el pasado y el presente —suposición que hay que comprobar por medio de la investigación arqueológica. Sin embargo, el análisis del uso de la irrigación en todo el Perú sugiere que este supuesto tiene cierta validez.

LOCALIDAD Y AMBIENTE

Quinua es un distrito del altiplano central del Perú (Arnold 1970, 1972a, 1972b, 1975; Mitchell 1973a, 1974a, 1974b; 1976; Tschopik 1947: 31-34). Queda al nordeste de la ciudad de Ayacucho, en las cuestas de la sierra que forma el límite este del valle de Ayacucho (véase figura 1). La elevación del pueblo central es de 3,396 metros. La topografía, como la mayor parte del altiplano, consiste en declives suaves entremezclados con



hondos cañones y desfiladeros escarpados. Estos cañones (wayqu) son numerosos y proveen el drenaje durante la estación de lluvia. Por lo general, se cultiva el terreno en las cuestas aunque se siembra al fondo de los más grandes cañones que no se inundan durante la estación de lluvias.

Quinua es un distrito peruano, conformado por un pueblo central, rodeado de aldeas rurales y colonias esparcidas. El pueblo es el centro administrativo y ceremonial del distrito. Además, el distrito se divide en unidades geopolíticas denominadas pagos. El centro de un pago suele ser una pequeña aldea. Todos los pagos tienen un centro y también un grupo de sitios que le pertenecen por razones administrativas.

El distrito está organizado en dos barrios: el Lurín Sayoc y el Hanan Sayoc. Esta división es sumamente importante en la organización política, religiosa y ecológica de la comunidad. Cada barrio tiene su propio sistema hidráulico y se turnan en la presentación de las fiestas religiosas anuales. Hace poco tiempo, cada barrio tenía una distinta organización rural y política (varayoc). Estos barrios no son divisiones de *moiety*, un término que se debe limitar a divisiones de familia (Murdock 1949: 47). La matrícula y la participación en el barrio son determinadas por la residencia; no se basa en las reglas de descenso. Los barrios no son, tampoco, divisiones de alta y baja altitud como se suele asumir frecuentemente en el caso de otras partes de los Andes.

Las divisiones en barrios son muy antiguas en el Perú; tienen su origen en la época de los Incas y muy probablemente antes (Baudin 1961: 139-140; Castro Pozo 1946: 484; Garcilaso de la Vega 1966: 44-45; Kirchhoff 1949: 301; Means 1931: 306-308; Montesinos 1920: 29-30; Rowe 1946: 255-256 y 262-263). Estas se hallan hoy extensivamente en el altiplano y aparecen no sólo en dos unidades sino en tres o cuatro (Adams 1959: 87-88; Arguedas 1964: 221-223; Isbell 1972; Mishkin 1946: 443; Snyder 1960: 78-81; Stein 1961: 125; Tschopik 1946: 541; Tschopik 1951: 152). Como veremos, la división de Quinua en barrios tiene una base hidráulica y lo mismo ocurre también en otras áreas del altiplano.

Quinua es una comunidad en la cual la mayoría de la gente es propietaria de sus terrenos. Con la excepción de un pequeño grupo de ciudadanos dirigentes y unos jóvenes recién educados, la mayoría de la población (5,348 personas) es campesina de habla quechua¹ (Mitchell 1974a). Las personas de Quinua son agricultores que viven de lo que producen. Aunque todo el mundo vende las cosechas extras de vez en cuando, muy pocos ciudadanos producen suficiente para ganar bastante dinero. Normalmente, sin embargo, la gente no produce toda la comida que consume. La producción agrícola se relaciona directamente con la ecología mon-

1. Estas clases sociales corresponden a lo que en otras partes de los Andes se conocen como mestizos e indios. Estos términos son poco usados en Quinua donde se usan los de: vecinos y campesinos (Mitchell 1974a).

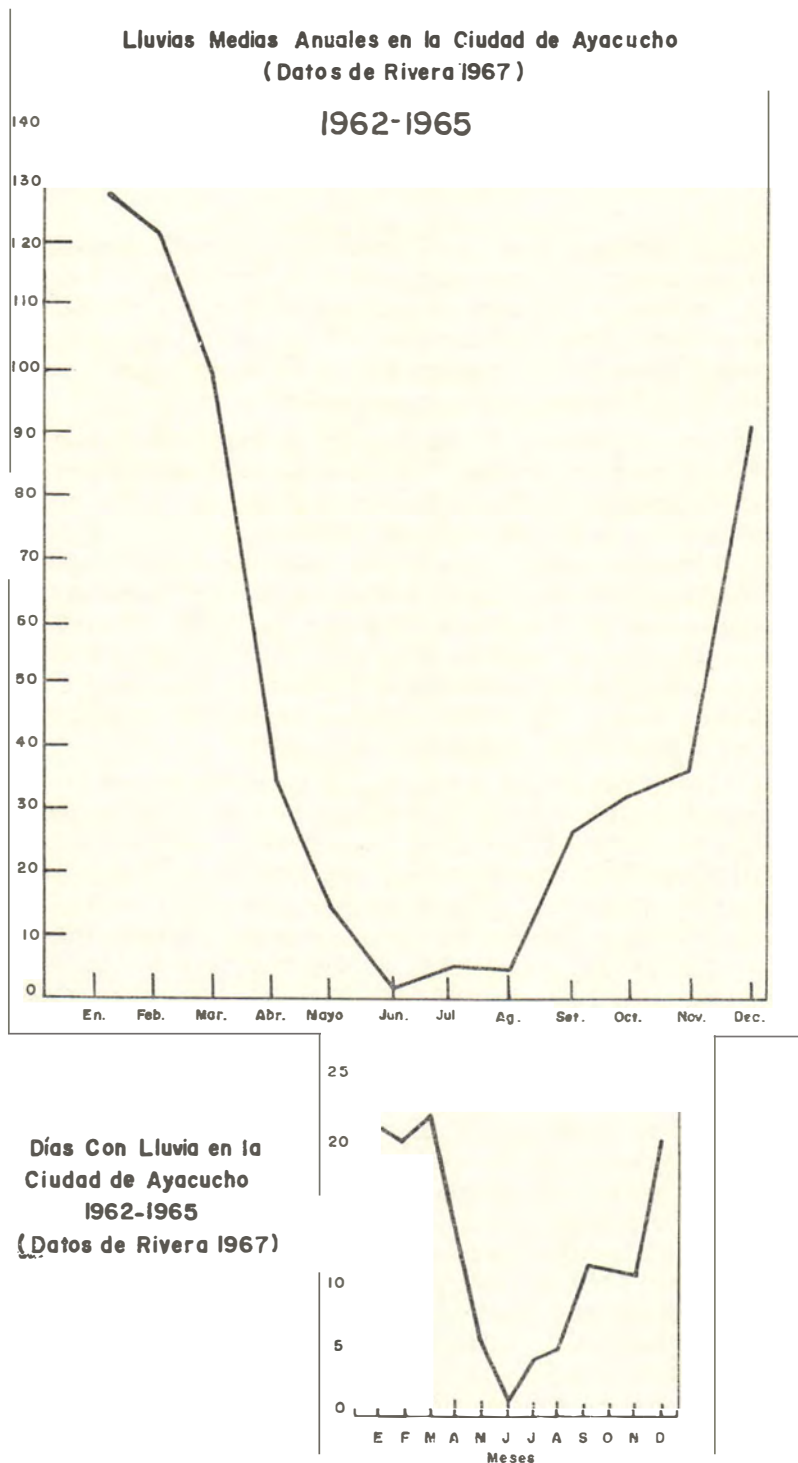


FIGURA 2

tañosa y cada eco-zona se especializa en productos particulares (Mitchell 1974b, 1976). Aunque los quinueños tratan de colocar sus campos en varias eco-zonas, no logran nunca una autosuficiencia completa. Por eso, hay un intercambio muy vivo de los comestibles producidos en varias eco-zonas. Además, los quinueños han obtenido tradicionalmente, por medio del comercio con otras áreas del Perú, productos como la coca y los chilis de las selvas montañosas del este, y la lana y el cuero de Huancavelica, una región de la alta altitud del oeste.

El mercado, que tiene lugar en el pueblo central los domingos, es un mecanismo importante para integrar el trato entre diferentes eco-zonas. La mayor parte del comercio en el mercado se hace por medio del trueque—mujeres procedentes de diferentes zonas ecológicas cambian las cosechas sobrantes. Además, es posible que un hombre o una mujer viaje de vez en cuando a una eco-zona distinta para canjear. Por ejemplo, la persona puede traer las papas y la lana de las altas altitudes con el propósito de cambiarlas por el maíz de las latitudes más bajas. Algunos hombres, en el pasado, han participado también en el trato a larga distancia, con otras áreas del Perú, por medio de convoyes de mulas. Desde que se utiliza más el camión como transporte, tal comercio organizado en forma de convoy ha desaparecido. Hoy día, existen algunos individuos que llevan sus mercancías en camiones, usualmente a Ayacucho o a Lima. Sin embargo, el comercio así realizado todavía es muy pequeño.

CLIMA Y ECOLOGIA

La agricultura de Quinua, como en otros sitios del mundo, depende de la temperatura y la humedad. En Quinua estos fenómenos atmosféricos cambian con las estaciones del año y la altitud. Porqué se emplea la irrigación para modificar los efectos de estas fuerzas naturales, es preciso discutirlos brevemente.

Quinua tiene dos estaciones principales: la estación de lluvia y la estación de seca. La estación de lluvia comienza, poco a poco, en setiembre u octubre, aumenta en intensidad hasta alcanzar el máximo en enero y febrero, después disminuye gradualmente para terminar, más o menos, en abril. La estación de seca empieza en mayo y dura hasta setiembre u octubre (Rivera 1967, 1971: 37-45; véase figura 2). El principio y término de cada estación varían de año en año. La cantidad de agua al comienzo de la estación de lluvia es considerablemente diferente de un año a otro. Las lluvias no caen constantemente y con toda fuerza hasta diciembre. Hay distintos períodos secos que ocurren, también, en plena estación de lluvia.

La temperatura varía con las estaciones (véase índice I). La estación de seca, sobre todo en junio y julio, es el período de más frío y algunas veces se forma una escarcha nocturna en estos meses (Rivera 1967, 1971: 30-37). La temperatura sube poco a poco en agosto. La estación de lluvia es la más cálida del año. Aunque los datos en el Índice I representan la temperatura en la ciudad de Ayacucho, la situación es bastante parecida en Quinua, salvo que Quinua es más frío.

Índice I

Temperaturas medias en la Ciudad de Ayacucho 1962 - 1966

(Datos de Rivera: 1967)

Temperaturas en grados centígrados

	Temperaturas Medias mensuales	Máximas absolutas	Mínimas absolutas
Enero	15.6	27.0	7.0
Febrero	15.2	25.4	7.0
Marzo	14.6	25.2	6.2
Abril	14.9	26.3	3.4
Mayo	14.2	25.6	2.2
Junio	12.4	25.0	-0.2
Julio	13.0	25.4	-0.5
Agosto	14.1	26.6	1.4
Setiembre	15.0	27.1	4.3
Octubre	16.1	27.8	4.6
Noviembre	16.6	29.6	4.7
Diciembre	16.0	28.0	5.9

Son afectados por la altitud también la humedad y la temperatura (Mitchell 1974b, 1976). Cuanto mayor es la altitud, tanto más frío es el clima. Además, la altitud influye en la capa de nubes y en la pérdida de humedad. Las mayores altitudes son las que tienen más nubes, fenómeno que ocurre en áreas montañosas como el Perú (cf. Bowman 1916: 155; Hunt y Hunt 1974: 137; Peattie 1936: 65-66). Cuanto menor es la pendiente de la montaña, tanto mayor es la cantidad total de luz solar. Ambas, la luz y la temperatura alta causan una mayor pérdida de agua del

suelo y de las plantas (evapotranspiración); por eso, el terreno es cada vez más seco al disminuir su pendiente (Arnold 1975; Tosi 1960) ².

Los efectos de la altitud en la temperatura y la humedad producen cinco zonas ecológicas principales en Quinua (Arnold 1975; Mitchell 1974b, 1976; véase figura 3) ³. Se practica la agricultura en todas las zonas menos en la más alta que es demasiado fría. El cultivo por medio de la irrigación, sin embargo, está limitado a la sabana montano bajo y al fondo del valle.

La más alta zona ecológica es la tundra pluvial alpino, el páramo muy húmedo sub-alpino (+ 4,100 m.). Esta zona, caracterizada usualmente como la puna alta del Perú, queda arriba del nivel de la agricultura, y es muy fría, húmeda y nublada. Abajo queda la pradera montano (4,000-4,100 m.). Esta área está caracterizada por la hierba ichu y otras pequeñas plantas resistentes a la escarcha. Es algo más caliente que la zona alta, de manera que todavía allí arriba de la línea arboreal, se cultivan tubérculos. Y más abajo aún de la cuesta está el bosque húmedo (3,400-4,000 m.). Se caracteriza por una maleza de árboles pequeños y arbustos. Es más caliente que las zonas más altas, y se cultivan plantas resistentes a la escarcha y de rápida madurez, además de tubérculos. La sabana montano bajo (2,850-3,400 m.) queda inmediatamente abajo del bosque húmedo. El pueblo central está situado en la sabana y la mayoría de la población quinueña vive allí. Es la región de Quinua más cultivada y el área donde crecen los árboles de eucaliptos. Se riega la mayoría de los campos de la sabana. La agricultura de esta zona es la que se describe más adelante. La sabana está dividida en dos regiones ecológicas según el uso hidráulico y la altitud: la superior (3,050-3,400 m.) y la inferior (2,850-3,050 m.). En Quinua, el área de la sabana alta es un poco más de dos veces el área de la sabana baja. Inmediatamente abajo de la sabana está la zona ecológica más baja de Quinua: la estepa espinosa montano bajo (2,500-2,850 m.). Esta zona incluye el fondo del valle Ayacucho y es más caliente, soleada y seca que las otras zonas ecológicas. Se cubre con los cactus y en algunos sitios la vegetación se parece a un bosque de cactus. La mayoría de la estepa espinosa está sin irrigación. La zona es demasiado seca para mantenerla con el agua limitada del riego que descien- de de la sabana, y por eso cultivan solamente las plantas con poca necesidad de agua. La agricultura hidráulica se practica solamente en esta zona al fondo del valle Ayacucho donde se puede aprovechar el agua abundante del río Chacco. Este riego del valle tiene distintas funciones ecológicas que las de la sabana y está fuera del tópico de esta investigación.

2. Los quinueños explican esta reducción concomitante de la humedad con la altitud en cuanto a la tierra. Dicen que la tierra es más arenosa en las altitudes más bajas. Esta tierra conserva menos humedad que la de las altitudes más altas que contiene más arcilla.
3. Mi discusión de estas zonas está basada en el análisis de Arnold (1975) sobre la clasificación de Tosi para el Perú. Los términos para estas zonas vienen de Holdridge (1947) que formó la base del trabajo de Tosi.

FIGURA 3
Zonas ecológicas de Quinua

Zona Ecológica	Elevación	Características Generales	Uso Hidráulico	Clima
Tundra Pluvial alpino y páramo muy húmedo sub-alpino	4100 m. +	Puna alta Pastos	Procedencia del agua para la irrigación	fría, húmeda y nublada
Pradera montano	4000 - 4100 m.	Puna baja Pastos y cultivación de tubérculos	Procedencia del agua para la irrigación	
Bosque húmedo	3400 - 4000 m.	Maleza de árboles pequeños y arbustos Cultivación de tubérculos y las cosechas resistentes a la escarcha y de rápida ma- durez.	El comienzo de las acequias (ñawin)	
Sabana montano bajo	2850 - 3400 m.	Pueblo central de Quinua La mayoría de la población vive aquí Zona mayormente cultivada	Región de los campos regados	
Estepa espinosa montano bajo	2500 - 2850 m.	Vegetación xerofítica La mayoría de la zona está sin irrigación y se cultiva con plantas con poca necesi- dad de agua y de rápida madurez. Ubicación del lugar arqueológico de Huari	Agricultura hidráulica se practica en esta zo- na solamente al fondo del valle Ayacucho. Es- te riego del valle tiene distintas funciones de las de la sabana.	caliente, seca y soleada

La irrigación en esta región no es una adaptación a la alta altitud, como en la sabana, sino una adaptación a la estación de *soca* que permite conseguir una doble cosecha.

EL SISTEMA HIDRAULICO

El área central de Quinua queda en la cuesta de una montaña con dos sistemas principales de drenaje (Véase figura 4). Un sistema desemboca en Huamangura Wayqu, mientras que el otro entra en el Hatun Wayqu (quebrada grande). La división dual de Quinua en los barrios Lurín Sayoc y Hanan Sayoc refleja esta situación hidráulica, y las fronteras ecológicas y culturales coinciden. La razón hidráulica para la división en dos barrios no está sustentada en la tradición oral de la comunidad, y quizás ésta sea la razón por la que no se han enterado de esto en otras partes del Perú, aunque existen materiales que sugieren que esta pauta ocurre en otras partes.

El sistema hidráulico explota estos patrones de drenaje. Hay dos sistemas distintos de irrigación: uno para el barrio de Hanan Sayoc y otro para Lurín Sayoc. La procedencia del agua para la irrigación está en la alta tundra pluvial alpino, el páramo muy húmedo sub-alpino y la pradera montano. Estas zonas son muy húmedas y contienen muchas fuentes y arroyos. Sin embargo, el agua disponible para la irrigación es suficiente solamente para propósitos suplementarios, y ni un sistema ni otro tienen bastante agua para regar una cosecha en la estación de *seca* para el distrito entero. Los sistemas hidráulicos de Quinua comprenden lo que Robert Murphy llama "la irrigación del distrito" (en un trabajo inédito citado por Wolf y Palerm 1955). Estos enlazan varios pagos, pero son de escala relativamente pequeña. Las acequias, que no son de un tamaño uniforme, varían entre 25 y 85 cm. de ancho y entre 25 y 100 cm. de profundidad. Cada sistema se extiende por varias millas y sirven a varios pagos. El sistema de las acequias de los dos barrios comienza en el bosque húmedo. La región de los campos regados es la sabana. Se riega la mayoría de los campos en esta zona. Las pocas excepciones son los campos que por ser tan altos el agua no los alcanza. Por lo general, las acequias corren al costado de una senda. En la parte alta del sistema de irrigación hay unos canales que se bifurcan. Sin embargo, en el área de los campos cultivados, un gran número de canales se separan de los principales. Estas acequias menores, que no se indican en la figura 4, siguen las fronteras de los campos. Usualmente son secas, y no se emplean hasta que se riegue un campo en particular. Hay varios estanques que se usan para almacenar el agua para la irrigación. Por la noche, se llenan los dos estanques mayores situados un poco más arriba del pueblo central. Durante el día, cuando riegan los campos, obtienen agua del estanque o directamente de la acequia principal; también combinan los dos recursos. Con preferencia usan la del estanque porque provee más agua.

A horizontal scale bar labeled "METROS" at the top center. Below the bar, there are numerical markings at 0, 125, 250, 500, and 1000. The bar is divided into segments by vertical lines corresponding to these markings.

LEYENDA

- - - - - QUEBRADA
 - - - - - CANAL CONECTOR
 - - - - - ACEQUIAS PRINCIPALES
 - - - - - ACEQUIA DE HANAN SAYOC
 - - - - - ACEQUIA DE LURIN SAYOC

MOYA - PAGO

Wanted - SITO

== - CARRETERA

ESTEPA - ESTEPA ESPINOSA

☐ - SABANA INFERIOR

☐ - SABANA INFERIOR

☐ - SABANA SUPERIOR

☐ - SABANA SUPERIOR
☐ - RESQUE NUMERO

NOTA:
INTERVALO ENTRE LAS LINEAS
DE CONTORNO ES DE 50 METROS

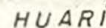


FIGURA 4

El área alrededor del pueblo central y los estanques está cubierta por una red de acequias menores que no aparecen en la figura 4. Son estos canales pequeños los que permiten que se use individualmente el agua del estanque y de las acequias. Además, hay acequias derivadas que unen ambos sistemas hidráulicos en esta área, permitiendo que el agua se desvíe de un sistema a otro. Es raro, sin embargo, compartir el agua a causa de la oposición comunal. En el pasado decenio, fue construida una acequia adicional derivada que lleva el agua del sistema Hanan Sayoc del pueblo central al sistema Lurín Sayoc en Uqi Rumi. La desviación original del agua de Hanan Sayoc causó bastante oposición en el barrio, pero poco a poco desapareció esta oposición. Actualmente se usa la acequia derivada, a menudo, para dar el agua de Hanan Sayoc a Murunkancha y dos haciendas cerca de Huari, sitios tradicionalmente servidos por el sistema Lurín Sayoc.

Se emplea un sistema sencillo de portillos. El agua del sistema Lurín Sayoc es desviada, al principio, del río a las acequias por medio de una represa pequeña. Esta represa, parecida a las que describieron Woodbury y Neely (1972) en el Valle Tehuacano de México, se extiende en parte por el río, y consiste en piedras y terrones. Se puede modificar fácilmente el tamaño de la represa. La regulación del agua es sumamente importante en la preservación de las acequias, porque un desborde las destruiría. El agua es desviada de una manera semejante dentro del mismo sistema de acequias. Se tapa un canal abierto trasladando las piedras y terrones de un canal que ha sido tapado anteriormente. El método es semejante en Hanan Sayoc, excepto que se usa un embalse moderno de cemento, en el lago Yanaqucha Chica (manantial hidráulico del sistema para almacenar el agua), y una moderna puerta de metal al principio del sistema de acequias.

Se construyen las acequias de tierra. Se usa poco el cemento. Por eso, el escape del agua es un problema grave. En un área, una acequia subsidiaria sigue debajo de la principal para recoger el agua que se escurre. Por existir relativamente pocas fuentes naturales en la sabana, la irrigación también provee el agua potable para la gente y los animales. Muchas de las casas que están fuera del pueblo central tienen cisternas conectadas al sistema. Además, el sistema hidráulico de Hanan Sayoc experimentó una modificación en el decenio pasado para dar agua potable directamente a las casas en el pueblo central. También, este sistema de agua potable mueve el generador eléctrico del pueblo que fue construido al mismo tiempo.

LA IRRIGACION Y LA AGRICULTURA

Con frecuencia se supone que la irrigación en los Andes es una adaptación a "...la larga estación seca y la rápida evaporación de la lluvia" (Metrax 1969: 67). Aunque esto es cierto, tal idea es demasiado elemental.

La irrigación en la sabana de Quinua es principalmente una adaptación a la agricultura de alta altitud.

Quinua tiene dos ciclos agrícolas: un ciclo comprende la estación de seca (*michka*) y otro la de la lluvia (*hatun tarpuy*). Se cultivan distintos campos en cada ciclo. La *michka* se limita a una porción pequeña de los campos en la sabana. A principios de agosto, se siembran las cosechas de la *michka* y dependen de la irrigación. Se determina la cantidad de agua necesaria según la lluvia, así como con el tipo de cosecha y tierra. En el caso de que no lloviera, algo muy raro, se riega la mayoría de los sembríos más o menos una vez a la semana. Algunas veces, esta temprana siembra se hace para obtener una doble cosecha; en tal caso se hacen sembríos de rápida maduración y se cosechan uno tras otro. La segunda cosecha, plantada en noviembre o diciembre, aprovecha la lluvia natural. Por lo general, sin embargo, la tierra “descansa” entre las cosechas de la *michka*. No hay suficiente agua para la irrigación de una cosecha de la *michka* en todo el distrito, y por eso, la siembra del ciclo de la estación de seca se halla solamente en la sabana alta, cerca del comienzo del sistema hidráulico. Es distribuida así por razones naturales, más que políticas. A causa de la gran distancia, es mucho más difícil que la gente de la sabana baja riegue sus campos. Como pierden agua también por escape y evaporación, y porque necesitan más agua por la aridez de la baja altitud, renuncian a una cosecha en la estación de seca.

El ciclo más importante y más extensivo de la agricultura es la siembra durante la estación de la lluvia (*hatun tarpuy*). Este ciclo produce la mayoría de los comestibles del distrito y se halla en todas las zonas ecológicas que se cultivan, pero utiliza la irrigación solamente en la sabana y en la sección del fondo del valle de la estepa espinosa. En la pradera montano y el bosque húmedo, las zonas más altas con agricultura, los sembríos de *hatun tarpuy* son iniciados en noviembre o diciembre al empezar las lluvias. En estas zonas se cultiva una limitada variedad de productos resistentes a la escarcha y de maduración rápida, sin irrigación (Mitchell 1974b, 1976). Sin embargo, se riegan los sembríos de la estación de lluvia en la sabana montano bajo. Es usada en la sabana baja desde enero hasta abril para suplementar la lluvia natural. En la sabana alta se usa la irrigación al principio del ciclo de las lluvias para permitir la siembra antes de que comiencen a caer las aguas. Esto prolonga el tiempo de crecimiento de las plantas de larga maduración en las altitudes más altas. Por ser más frías y más nubladas las altas altitudes se aprovechan, éstas, para ciertas plantas que incluso requieren una estación más larga para crecer. Por ejemplo, el almidón, la variedad más importante del maíz, exige un período de nueve meses para crecer en la sabana alta, cerca del pueblo central, pero solamente seis meses en la sabana baja, cerca del lago de Llamahuilca. Ya que la estación de lluvia suele durar seis meses, la época de crecimiento natural es muy corta pa-

ra muchas plantas importantes en la sabana alta. En estas altitudes, se pueden cultivar casi todos los años sólo con la lluvia natural plantas tales como: el trigo, habas, cebada, papas, olluku, oca y maswa. Otros productos necesitan el uso de la irrigación para prolongar la época de crecimiento. La cosecha más importante de esta categoría es el maíz, sobre todo el Almidón, variedad que los informantes casi siempre especifican cuando hablan de la irrigación⁴. Sin embargo, puesto que se cultivan frijoles, calabaza, y una forma de quinua de baja altitud junto con el maíz es probable que se use la irrigación para prolongar también la época de crecimiento de estas importantes sementeras.

Porque la cantidad de agua de riego es muy limitada, se suele plantar en el ciclo de la estación de lluvia durante un período de varios meses. Se empieza en las altitudes más altas en setiembre y desciende, campo tras campo, hasta que se inician las lluvias. Al comenzar las lluvias, todo el mundo abandona la secuencia hidráulica y cultivan simultáneamente sus propios campos. Algunos años, las lluvias permiten un cultivo temprano, que se inicia en setiembre, aunque no suele llegar hasta diciembre una adecuada cantidad de lluvia. Se aprovecha la irrigación en la sabana alta para preparar la tierra, muy dura y seca, para el cultivo. El agricultor empapa por completo la tierra, luego, deja que se seque el campo por uno o dos días antes de arar, después siembra la semilla. La humedad que queda en la tierra luego de este riego, al combinarse con la lluvia esporádica, suele ser suficiente para permitir la germinación de las semillas. En los años muy secos, es posible que las plantaciones requieran de una irrigación suplementaria, aunque exista poca agua disponible para este propósito. El maíz, que requiere de más tiempo para su maduración, es el primero en ser plantado. Usualmente no se pueden sembrar los campos que no son regados hasta diciembre. En estos campos, los quinúenos acostumbran sembrar plantas de corta maduración, como el trigo y la cebada. Sin embargo, si las lluvias se anticipan, hasta el maíz que madura tarde puede ser sembrado en los campos no irrigados.

Se emplea más la irrigación al principio que al final del ciclo de las lluvias, a causa de los cambios de la humedad y la escarcha. Ya que hay menos evapotranspiración en las altitudes más altas, parte de la sabana alta queda humedecida por el agua de la estación de lluvia. Ello causa la podredumbre de las raíces de las plantas inmaduras, sobre todo las del maíz. Una vez que se establecen las cosechas, la podredumbre no es problema. Por eso, al realizar la siembra antes de la estación de lluvia, la utilización de la irrigación sirve también de mecanismo para asegurar el buen drenaje de los suelos para las plantas del semillero en las altas altitudes. Los quinúenos describen a ésta como la mayor función del sistema hidráulico.

4. Murra (1960: 395) también ha notado el uso de la irrigación para superar el límite superior del cultivo del maíz en el Perú precolombino.

La temprana siembra en el ciclo de la estación de lluvia es también una adaptación a la escarcha de la estación. La siembra tiene que hacerse muy temprano para dejar que sementeras resistentes a la escarcha maduren antes de junio y julio. Esta es la razón por la que se extiende el ciclo de la estación de lluvia al principio y no al final del mismo. Por la misma razón no se utiliza la irrigación en el bosque húmedo. Ella está limitada a la sabana. Puesto que unas sementeras maduran más tarde en las altas altitudes, no sería de ningún valor el riego en el bosque húmedo porque el tiempo de crecimiento de las sementeras que maduran tarde, como el maíz, se extendería hasta el período de la escarcha.

El riego tiene un propósito diferente en la sabana baja. En estas elevaciones más bajas, el riego sirve para suplementar la lluvia natural durante el mismo tiempo de crecimiento, en vez de alargar el tiempo de la estación de crecimiento. En la sabana baja, las sementeras maduran más rápido porque disfrutan de más luz solar y temperaturas más altas. Aquí coinciden la estación de lluvia y el tiempo necesario para la maduración de las sementeras, y así el ciclo de la estación de lluvia empieza con la lluvia. Sin embargo, esta área es más seca que la sabana alta, de manera que hay mayor necesidad de irrigación suplementaria durante la misma estación de lluvia. La irrigación tiene una necesidad especial durante los breves períodos secos cuando disminuyen las lluvias. En ese momento, salvo los años de una verdadera sequía, no hace falta el agua en la sabana alta, más húmeda, y la que sobra se hace correr por las pendientes bajas.

Con excepción de una reciente extensión del sistema a Mitoccase, la irrigación no llega a la estepa espinosa por la insuficiente cantidad de agua y el desborde considerable. Por esta misma razón no se ha usado todavía la rama a Mitoccase. En la estepa espinosa hay menos lluvias y más evaporación de la tierra (Tosi 1960); por consiguiente la agricultura de esta zona tiene menos cosechas (Mitchell 1974b, 1976). Se cultivan trigo, guisantes, garbanzos y qewinka (una variedad de calabaza), pero faltan muchas variedades del maíz. Una mayor variedad de sementeras requeriría una irrigación extensiva durante toda la estación de crecimiento.

Resumiendo, la irrigación en Quinua es una adaptación a la agricultura en la sabana montano bajo (véase figura 5). Funciona de una manera diferente en las altitudes altas y bajas dentro de la sabana, y provee el agua necesaria para los propósitos domésticos de toda esa zona. En la sabana alta, se usa para sembrar la *michka*, una temprana sementera de la estación de la seca. Sin embargo, el uso más importantes ocurre durante el *hatun tarpuy*, ciclo de la estación de lluvia. Durante este ciclo, de setiembre a noviembre en la sabana alta, es necesaria la irrigación para prolongar el tiempo de crecimiento. En esta zona se puede cultivar la mayoría de las variedades del maíz, y probablemente frijoles, calabazas y una variedad de quinoa de baja altitud. Efectivamente, se duplica

el área de cultivo de estas sementeras. En cambio, en la sabana baja, los requisitos de estas sementeras coinciden con la temperatura aprovechable, la luz del sol, y la extensión de la estación de lluvia, así que se usa la irrigación de enero hasta abril solamente como un recurso suplementario. Lo impresionante aquí es la coyuntura económica de las funciones del sistema hidráulico. A causa de las series verticales de zonas ecológicas, sale una cantidad limitada de agua, hacia diferentes sitios con distintos propósitos, y cada región se beneficia según sus requerimientos.

FIGURA 5

Función de irrigación de la sabana montano bajo

	Estación de seca (mayo hasta octubre)	Estación de lluvia (noviembre hasta abril)
Sabana superior (frío y húmedo) 3,050 - 3,400 m.	1. Uso doméstico 2. Cultivación de la michka 3. Cultivación de hatun tarpuy a. Se prolonga el tiempo de crecimiento de las plantas de larga maduración por permitir la siembra antes de que comiencen a caer las lluvias. b. Se previene pudredumbre en las raíces inmaduras. c. Se deja que maduren las cosechas de larga maduración antes de la escarcha en junio y julio	1. Uso doméstico
Sabana inferior (caliente y seca) 2,850 - 3,050 m.	1. Uso doméstico	1. Uso doméstico 2. Sirve para suplementar la lluvia natural durante hatun tarpuy

LA DISTRIBUCION DEL AGUA

La distribución del agua se realiza bajo diferentes reglas durante el ciclo de la seca y el ciclo lluvioso. Hay también reglas que se aplican al uso doméstico. Las autoridades políticas intervienen en esta actividad solamente durante el cultivo en la estación de la lluvia, período en el que las necesidades hidráulicas son más urgentes. Otras veces, los que requieren del agua la distribuyen de una manera informal. No todos los labradores realizan una siembra en la estación de la seca. Al principio del ciclo de la seca, el agua está disponible diariamente. Durante este tiempo, el primero en llegar es el primero en utilizar el agua. Los vecinos van por agua usualmente en grupo y ésta tal vez, se necesita para el riego una vez a la semana. Sin embargo, cuando empieza la siembra de la estación de lluvia en setiembre, ésta adquiere prioridad y sólo se puede conseguir agua para el ciclo de la seca, los domingos. Solamente un día no es suficiente para proveer de agua para el riego de las sembradas de la estación de la seca de todos los labradores del distrito. Por eso, solamente los más cercanos al principio del sistema hidráulico pueden sembrar en la estación de seca.

Durante el cultivo en la estación de lluvia, las autoridades políticas distribuyen el agua según un sistema formal que se llama *yaku patacha*. La secuencia cíclica de la siembra determina la división del agua, y los campos más elevados reciben primero el agua. El sistema de bifurcar las acequias asegura que todas las áreas de una altitud particular reciban bastante agua antes de mandar ésta al próximo nivel. Por ejemplo, en el sistema hidráulico de Lurín Sayoc, Moya recibe el agua primero. Después de varios días o una semana, lo cual depende de la cantidad de agua disponible, el agua va al pago Lurín Sayoc. Luego vuelve a Moya para regar las pendientes más bajas y continua esta pauta alterna. Si hay mucha agua disponible, cada rama puede recibirla simultáneamente. Es posible que vaya el agua alternativamente a una rama por la noche y a la otra por el día.

Las autoridades del municipio se encargan de la distribución del agua (*patacha*) en Hanan Sayoc. El sistema Hanan Sayoc, distinto que el de Lurín Sayoc, es considerado propiedad del pueblo central. Provee el agua y la electricidad para el pueblo y la gente suele tener sus campos en Hanan Sayoc de manera que pueda ser usado más completamente este sistema hidráulico. Anteriormente, el alcalde del pueblo distribuía el agua semanalmente; hoy día es un juez de aguas el que lo hace. La gente de Hanan Sayoc se reúne en la plaza del pueblo central los domingos para pedir el agua. Una persona que no ha limpiado el sistema hidráulico no recibe el agua hasta que pague una multa. Por lo general, la multa es equivalente al sueldo diario de un jornalero de labranza.

Tradicionalmente la distribución del agua para Lurín Sayoc era responsabilidad de ciertos oficiales rurales y políticos del barrio, llamados

*llahta varayoc*⁵. Fueron considerados como dueños del sistema hidráulico de ese barrio, y tomaban todas las decisiones pertinentes. Las autoridades del pueblo no intervenían aunque contribuyeron con los materiales necesarios, el cemento, por ejemplo, para la conservación del sistema. El *llahta alcalde* y el *llahta albaser*, los dos políticos rurales más importantes, dividían el agua cada semana entre la gente que venía a pedirla. Se tomaban las decisiones tocantes a cada parte del sistema en el sitio pertinente: Chiwaku Urara, el punto de desviación entre Moya y el resto de Lurín Sayoc, o el estanque Lurín Sayoc. Al cambiar el sistema rural político en 1970, las autoridades municipales asumieron el mantenimiento del sistema, pero la división del agua es todavía una función realizada por las mismas personas que se reúnen en los sitios de distribución. Este método acéfalo de la distribución del agua ha propiciado un aumento considerable en los conflictos y peleas. Hay muchas discusiones y de vez en cuando la gente se ataca físicamente. Como en Hanan Sayoc, donde el labrador tiene que trabajar limpiando las acequias o pagar una multa para recibir el agua.

Hay unos principios interpuestos en la distribución del agua, que modifican la regla de la altitud en ambos barrios. Durante todo el año, el domingo es un día libre. Nunca está asignado a una sola persona sino que cualquiera, el que llegue primero, puede utilizarla. Sin embargo, se da prioridad para llenar las cisternas para el uso doméstico. Además, la gente mayor, los viejos que han realizado muchas obligaciones religiosas y políticas, tienen privilegios hidráulicos; no tienen que esperar su turno para tomar el agua, aunque pueden tomarla fuera de turno solamente una vez. Igualmente, el que da una fiesta importante en honor de un santo durante el año, tiene también primer derecho al agua.

La distribución formal del agua termina cuando cae la lluvia con toda fuerza, usualmente en diciembre. La distribución vuelve al método informal, es decir, quien llegue primero del ciclo de la estación de la seca, aunque —si el agua está limitada— la gente puede darla primero al pago que tenga mayor necesidad. Durante una época de escasez de agua se puede reestablecer la distribución formal en cualquier tiempo del año.

No hay especialistas hidráulicos. Una vez distribuida el agua, es de responsabilidad del individuo cambiar los portillos, almacenar el agua en el estanque y vigilar contra posibles robos. Es posible que un grupo de vecinos riegue simultáneamente y coopere en estas actividades. En Lurín Sayoc, la persona que recibirá el agua va el día anterior a su turno al

5. Los *varayoc* son autoridades rurales políticas; fueron muy comunes por todos los Andes peruanos. Están identificados usualmente con la posición social india y los ciudadanos los emplearon para esforzar y cumplir las decisiones de los oficiales del pueblo. Además, cumplen ciertas funciones políticas y ceremoniales como la distribución del agua de la irrigación para los campesinos mismos. Principalmente, a causa de su identificación con la posición social india desaparecen de la mayor parte del Perú.

estanque Lurín Sayoc para cerrar la acequia que lo desagua, para que se llene de agua. Luego, él va a Chiwaku Urara para cambiar la dirección del agua de Moya al estanque Lurín Sayoc. Es su responsabilidad asegurar el flujo del agua. Para ello instala guardias, llamados guardianes o *kwidahkuna*, usualmente miembros de la familia o vecinos, en bifurcaciones importantes para prevenir un robo. En algunos casos pide que la gente que vive cerca de importantes puntos de control guarde el portillo. Un hombre que riega por sí mismo, puede caminar arriba y abajo de las acequias para guardarlas. Los portillos principales tienen frecuentemente bordes artificiales o plataformas cortadas en la piedra donde los guardianes pueden sentarse o dormir. En la parte inferior del sistema se necesitan por lo menos siete u ocho guardianes. La operación es semejante en Hanan Sayoc.

Aunque el comportamiento se ciñe generalmente a las reglas formales de la distribución del agua, hay variaciones significativas. A menudo se roba el agua cambiando a hurtadillas los portillos. Las autoridades políticas no tratan con tal hurto. Ellos distribuyen el agua; es responsabilidad del individuo guardar sus propios derechos hidráulicos. Muchas discusiones y peleas ocurren durante la distribución formal del agua. Una persona puede declarar que ha tomado por su cuenta más cargos públicos que otro, o que el otro no ha trabajado en la limpieza del sistema hidráulico. En los tiempos de la distribución informal del agua, el hecho puede ser decidido por la fuerza. Las peleas ocurren solamente entre las personas de diferentes pagos, porque solamente ellos tienen distintas necesidades hidráulicas. Desde el cambio de la organización rural política (*varayoc*), tales peleas y robos han aumentado considerablemente en Lurín Sayoc. Se espera que un juez de aguas empiece pronto a distribuir el agua en aquel barrio para disminuir las peleas. Al fin y al cabo, el poder político supera todas las reglas para la distribución del agua. Los ciudadanos poderosos consiguen el agua de la irrigación cuando quieren.

LA CELEBRACION Y LA LIMPIEZA DE LAS ACEQUIAS

Yarqa Aspiy (limpieza de las acequias) o *Yarqa Ruway* (el trabajo de las acequias) son palabras quechuas para designar la limpieza y la celebración ritual del sistema hidráulico. En Lurín Sayoc, el verdadero acto de limpiar las acequias precede casi en un mes a la fiesta de la celebración ritual, por eso en español se aplican términos diferentes a estos actos. El primero, en julio, se llama la "limpia de la cequia"⁶ y el se-

6. En Quinua, los canales de irrigación se llaman *yarqa* o cequia. Este término es una corrupción de la palabra española acequia. Solamente algunos ciudadanos educados dicen acequia. El uso de cequia produce confusión porque su pronunciación es similar a la palabra española sequía, una ambigüedad que se observa en la lectura (Arguedas 1964: 243; Morris *et. al.*, 1968: 251).

gundo, en agosto es la “celebración de la cequia”. En Hanan Sayoc, las dos funciones tienen lugar simultáneamente a fines de agosto.

Hay que limpiar todo el sistema hidráulico de vez en cuando para que no se amontone el sedimento. En Quinua, una vez al año, limpian las acequias antes de que empiece el ciclo agrícola, y varias veces por año, según la necesidad. Los principios de trabajo son semejantes en ambos barrios. El trabajo está organizado como una faena, o trabajo obligatorio (*corvée labor*). Por lo general, tiene el acompañamiento de una flauta y un tambor, y puede durar uno o dos días. Cada familia que usa el sistema tiene que contribuir con un trabajador o pagar una multa. La gente quita las piedras y los despojos de las acequias y los estanques, corta los árboles y la maleza de los bordes y refuerza las acequias y estanques con terrón, piedra y algunas veces cemento para prevenir el escape del agua. Todos se encargan del trabajo en la sección del sistema que utilizan, por eso la gente del final del sistema limpia una porción más grande que la gente de más arriba. Si alguien se niega a trabajar o a pagar la multa, no recibe agua para el riego. Hay una lista especial para este propósito. En el pasado, el trabajo en el sistema hidráulico Lurín Sayoc fue regulado por una organización rural y política del barrio (*Llahta Varayoc*), que también archivó el trabajo. Desde que finalizó esta organización, la limpieza de las acequias ha sido organizada por las autoridades municipales. Desde tiempos inmemoriales, según los quinueños, las autoridades municipales han organizado el trabajo en Hanan Sayoc, incluso en el pasado, cuando sí había oficiales rurales políticos en este barrio.

La “celebración de la cequia” es una de las más importantes celebraciones públicas de Quinua. Tiene lugar a fines de agosto antes de empezar la siembra de la estación de lluvia en setiembre. Cada barrio tiene su propia celebración. La fiesta Hanan Sayoc, que dura dos días, siempre ocurre una semana después de la fiesta Lurín Sayoc, que dura cuatro días. Solamente los habitantes del barrio pueden asistir y todos tienen el deber de participar.

En el pasado, la organización rural política (*varayoc*) de ambos barrios tenía un papel importante organizando la fiesta; la celebración era uno de sus más importantes deberes. En la actualidad, todavía existen los *varayoc* pero solamente en el pago de Moya. Su única función y aparición pública tienen lugar durante esta celebración. Los *varayoc* y otros organizadores de la fiesta tienen la responsabilidad de honrar unas cruces especiales, asociadas con el riego en un grupo de obligaciones ceremoniales, que incluye ritos especiales, banquetes y bailes. Durante la fiesta, los celebrantes recorren el sistema hidráulico entero, y toman parte en comidas rituales y ceremonias en sitios estratégicos del sistema.

La celebración del riego es la fiesta más conservadora de Quinua, como lo es probablemente en otras partes de la sierra (Zuidema 1970). Es di-

ferente a la mayoría de las fiestas porque no participa el párroco en ninguna forma. Se guardan las cruces del riego en las casas de los celebrantes y no en la iglesia. Toca solamente la música tradicional del tambor y quena. Ninguna banda ni orquesta es traída de la ciudad de Ayacucho, como en otras fiestas. Ni tampoco se usa el tocadisco. Se conserva el carácter tradicional de la celebración, principalmente por medio del *sipu*, un castigo institucionalizado para los organizadores que descuidan algún aspecto de su papel en la fiesta.

La "celebración de la cequia" en Quinua es parte de un sistema regional. Existe una secuencia temporal para la celebración por toda la sierra en que se halla Quinua. Empieza al noroeste de Quinua y se mueve semana tras semana, siempre los lunes, de una comunidad a otra. Los quinueños creen que la irrigación fue descubierta primero en Chíncha, comunidad que empieza la serie de *Yarqa Aspiy*, imitada luego por las comunidades siguientes, semana tras semana. Se dice que *Yarqa Aspiy* conmemora el aniversario de la construcción del sistema hidráulico y por eso ocurre en una forma progresiva.

INFORMACION HIDRAULICA COMPARATIVA

La irrigación es de una importancia considerable por todo el altiplano y la costa del Perú. Por ser mayormente desierta la costa, es necesaria la irrigación para poder vivir y para la agricultura (Kosok 1965: 10). Pocos son los materiales publicados sobre las actividades hidráulicas de la costa (Hammel 1962: 27-30; Holmberg 1952; Kosok 1965). La presente investigación está limitada a los altiplanos. La situación de la costa es muy diferente ecológicamente y es diferente también la aculturación que tiene lugar en la sierra.

La irrigación altiplánica es antigua y extensiva al mismo tiempo (Carrión Cachot 1955; Espinoza Soriano 1971; Kosok 1965: 7-10, 36; Lumbreras 1974: 135; MacNeish 1969: 44-45; Regal 1970; Rowe 1946: 211; Sherbondy 1969). Se puede determinar su importancia a través del índice de afirmaciones respecto de la creencia común, encontrada por todos los Andes, de que las cosechas serían aumentadas con mejor irrigación (Dobyns 1964, 31-33).

Se ha notado alguna forma de irrigación en un vasto número de comunidades del altiplano. El índice II es sólo una lista de los informes antropológicos o escritos en la perspectiva antropológica, en los cuales se indica que la irrigación está presente en la comunidad. La mayoría de los informes mencionan solamente la presencia de la irrigación y dan poca información sobre su organización. Por consiguiente, es difícil asegurar la extensión que tiene la pauta hallada en Quinua en otras comunidades. Sin embargo, los datos sugieren que la irrigación es de mayor importancia en la organización comunal del altiplano de lo que se había entendido antes.

Índice II

Informes sobre los riegos en pueblos contemporáneos de la sierra peruana

Pueblo	Departamento	Referencia
Accopata	Puno	Castillo et al. 1963a, pp. 9 y 67
Carcas	Ancash	Castillo et al. 1963b, pp. 18-19 y 58
Chaquicocha	Junín	Castillo et al. 1964a, p. 83
Choquehuarcaya	Ayacucho	R. T. Zuidema, comunicación personal
Chuschi	Ayacucho	Isbell 1974
Hualcan	Ancash	Stein 1961, pp. 188 y 190-191
Huancasancos	Ayacucho	R. T. Zuidema, comunicación personal
Huaylas	Ancash	Doughty 1968, pp. 104-105 y 153-158
Mayobamba	Lima	Morris et al. 1968, pp. 74, 156-157, y 249-251
Mito	Junín	Castillo et al. 1964b, pp. 44 y 66
Muquiyauyo	Junín	Adams 1959, pp. 126-127
Pisac	Cusco	Castillo 1970, pp. 51, 54, 55, 58 y 60
Puquio	Ayacucho	Arguedas 1964
San Pedro de Huancaire	Lima	Soler Bustamante 1954, p. 1958

En todas las comunidades donde es asequible la información, el trabajo está organizado comunally en por lo menos las acequias principales. Alguna forma de trabajo obligatorio (*corvée labor*), parecida a la faena de Quinua, se emplea para reparar el sistema hidráulico en Chuschi, Hualcan, Huaylas, Mito, Muquiyauyo y San Pedro de Huancaire.

Además, los cultos al agua tienen una extensiva distribución geográfica: se han detectado en los departamentos de Ayacucho (Choquehuarcaya, Chuschi, Puquio y Quinua), Ancash (Huaylas), y Lima (Mayobamba y San Pedro de Huancaire). Holmberg (1952) también da noticia de un culto al agua en el valle Virú en la costa. Es difícil comparar los cultos según la información publicada. Sin embargo, son muy semejantes las "celebraciones de la cequia" en Chuschi, Puquio y Quinua. En las tres comunidades es uno de los ritos más importantes y es (o fue) organizado por la organización política rural o india (*Varayoc*). Como en Quinua, la fiesta de Chuschi incluye grupos disfrazados que bailan. La "celebración de la cequia" de San Pedro de Huancaire es de algún modo similar a la celebración de Quinua. Los organizadores preparan las acequias para su uso al final de la estación de lluvia, estando ello asocia-

do a mucha ceremonia. Es una ceremonia de gran importancia durante la cual se presentan ofrendas al agua, a la tierra, a los antepasados y durante la cual se toman decisiones en cuanto a la distribución del agua para la irrigación. Durante la ceremonia, se inspecciona el sistema hidráulico entero y descansan en unos sitios tradicionales para disfrutar de las comidas rituales y las ceremonias. Igual que Quinua y Chuschi, los participantes llevan flores en la cinta del sombrero.

Es más difícil averiguar la forma de control político de los sistemas hidráulicos. Los oficiales políticos rurales o indios, organizan (o han organizado) algunos aspectos del sistema hidráulico en Choquehuarcaya, Chuschi, Huancasancos y Puquio, todos situados dentro del departamento de Ayacucho. En las otras comunidades donde está disponible la información, el control del riego queda en manos de las instituciones políticas nacionales como la Junta de Regantes o un Juez de Aguas.

La única relación evidente entre los sistemas hidráulicos y las divisiones comunales está en el área Río Pampas del departamento de Ayacucho. Por una comunicación personal, el Dr. R. T. Zuidema advierte que las divisiones comunales del área Río Pampas están asociadas usualmente con distintos sistemas hidráulicos como en Quinua. En Huancasancos, por ejemplo, hay cuatro *ayllus*, cada uno con su propia acequia. Las autoridades políticas de la comunidad, organizada al estilo *ayllu*, son responsables de las actividades del riego. En Choquehuarcaya, hay dos acequias. Aunque no se divide la comunidad formalmente en dos barrios, hay una separación en dos grupos que está asociada con las acequias durante muchas ceremonias. Esto ocurre principalmente durante la limpieza de los canales. Los datos publicados sobre Chuschi (Isbell 1974), también en el área Río Pampas, sugieren un patrón semejante. En Chuschi hay dos barrios, cada uno con una organización *Varayoc* diferente. También hay dos sistemas hidráulicos, y parece que hay uno por cada barrio. Si este es el caso, es posible que la división en barrios de Chuschi tenga una base hidrológica como en Quinua. El doctor Zuidema (1964: 140-148 y una comunicación personal) sostiene que en el Cusco incaico, las divisiones de Hanan Cusco y Hurin Cusco estaban asociadas también con distintos sistemas hidráulicos. Este concepto recibe respaldo del cronista Pachacuti (s./f.: 76), quien relata que Hurin Cusco y Hanan Cusco son designaciones que derivan de los nombres de los manantiales Hurinchacan y Hananchacan. (Véase también el cronista Murúa 1962: 39.)

DISCUSION

La irrigación desempeña un papel central en la vida de Quinua. Por ser una adaptación a la agricultura de alta altitud, permite el cultivo de un repertorio más amplio por toda la sabana montano bajo. La importancia que tienen la irrigación y el agua en la agricultura se refleja en la organización de la comunidad. La hidrología de la pendiente de la monta-

ña forma la base para la división de Quinua en dos barrios. Además, la regulación del sistema hidráulico es una función importante del sistema político. Este control político se estructura según la división del barrio. En Lurín Sayoc las actividades hidráulicas fueron dirigidas por unos jefes rurales políticos, considerados los dueños del sistema, mientras tanto en Hanan Sayoc siempre se ha encargado de ese control la organización política del pueblo. Sin embargo, los líderes políticos se encargan de la conservación del sistema y la distribución del agua sólo durante el cultivo de la estación de lluvia, el período más importante de la distribución del agua. Otras veces, es tomada informalmente por los que la necesitan. Por otra parte, no hay sanciones formales contra el robo del agua; la responsabilidad de prevenir el robo la tiene el individuo que riega. Desde que cambió la organización rural política, las autoridades del pueblo han asumido la responsabilidad de conservar el sistema Lurín Sayoc, aunque la distribución del agua durante el cultivo de la estación de lluvia queda en manos de la gente misma. Este método acéfalo de la distribución ha resultado en un aumento significativo de peleas. Finalmente, la celebración del sistema en *Yarqa Aspiy* es una de las ceremonias más importantes del distrito. Es un acto rural con poca participación de las autoridades del pueblo mismo. La preparación y la organización de esta fiesta fueron tradicionalmente una de las funciones más importantes de los *varayoc*.

No hay ninguna información aprovechable, ni arqueológica ni etnohistórica, que confirme si la relación entre la irrigación y la organización comunal es pre o post colombina en Quinua. Aunque los quinueños atribuyen un origen antiguo al sistema hidráulico, no se sabe la época exacta. Tampoco hay información precisa para saber si la misma Quinua es un pueblo precolombino, aunque así lo sugieren los datos (Zuidema 1966). Sin embargo, es probable que las pautas generales del control hidráulico descubiertas en Quinua representen una antigua estructura andina. Esta suposición se basa en el hecho de que se hallan semejantes pautas en la organización de otras comunidades del Perú. Por otra parte, aunque falten datos sobre Quinua misma, sabemos que en efecto el culto al agua, en general, tiene un origen precolombino (Arriaga 1968: 154; Carrion Cachot 1955; Rowe 1946: 310; Zuidema 1970: 153). En fin, los sistemas hidráulicos datan de los tiempos más antiguos en la región Ayacucho donde se halla Quinua (Lumbreras 1974: 135).

Los datos de Quinua y del Perú sugieren ciertas ramificaciones de la hipótesis hidráulica de Wittfogel y Steward. Como he sugerido en otras partes, el sistema hidráulico no es el factor independiente de la hipótesis (Mitchell 1973b). Contrariamente, el factor más importante es la manera en que es organizada la irrigación por la sociedad. La irrigación, incluso los sistemas en gran escala, puede ser organizada de maneras muy diferentes, con resultados sociales muy distintos.

Se pueden inferir las siguientes conclusiones generales sobre la irrigación:

1. El estudio muestra la importancia de la irrigación en la agricultura de Quinua. Duplica el área en que se cultivan el maíz, y probablemente los frijoles y una variedad de quinoa y varias calabazas, y también hace más seguro el cultivo en la sabana baja. Es probable que la irrigación funcione de una manera similar en muchas otras partes del Perú. Es definitivamente así en la agricultura hidráulica en la frontera del este del valle de Ayacucho. No es extraño entonces que las comunidades a lo largo de esta frontera tengan la tendencia de agruparse en la sabana montano bajo en, más o menos, las mismas elevaciones de Quinua.
2. Lo más impresionante de la irrigación de Quinua es el uso parco de una cantidad limitada de agua. A causa de las series verticales de zonas ecológicas, cada una con diferentes condiciones, el agua va a diferentes lugares en tiempos sucesivos para ser utilizada con propósitos distintos, beneficiándose cada región según sus requisitos en una coyuntura económica de funciones.
3. Puesto que las zonas ecológicas de las regiones montañosas son muy similares en diferentes áreas del mundo, la irrigación en otras áreas altiplánicas pueden tener funciones ecológicas análogas a las de Quinua. Claro está que éste es el caso en el valle Teotihuacano de México (Barbara Price, comunicación personal). Estas semejanzas, por supuesto, tienen que ser probadas por un mayor número de investigaciones empíricas. Esas investigaciones son necesarias, por supuesto, en otras áreas del Perú. Ya que el factor de la humedad no es una constante en ambientes montañosos sin embargo, podemos encontrar cambios significativos a causa de las diferentes pautas de la lluvia. Resultarán también unas diferencias de varios tipos de suelo y plantas domésticas.
4. El sistema hidráulico de Quinua es de pequeña escala; igualmente los otros sistemas hidráulicos contemporáneos del valle de Ayacucho, situados cerca de Quinua y la ciudad de Ayacucho. Hasta en el Río Chacco, al fondo del valle Ayacucho, se usan pequeñas represas para desviar y también pequeñas acequias. Aparentemente, las represas más grandes no son necesarias para utilizar el agua del río en la irrigación. Por el contrario, es posible que una represa de desviación parecida a la del barrio Lurín Sayoc de Quinua se pueda utilizar.
5. El hecho de que el agua de la irrigación sea distribuida solamente algunas veces por las autoridades políticas y que se robe el agua con frecuencia, es de interés con respecto a ciertas controversias sobre la hipótesis Wittfogel-Steward. Se supone frecuentemente que la irrigación misma es causa del despótico control político centralizado. Los datos de Quinua no prueban este concepto. En Quinua, se distribuye el agua básicamente según los procedimientos habituales. Hasta en el tiempo formal de la distribución del agua de *yaku patacha*, las autoridades políticas simplemente legitiman las reconocidas reglas de las altitudes para

la distribución del agua. Esto disminuye el conflicto en un tiempo de urgente necesidad hidráulica, pero no es esencial, como vemos, en la distribución actual del agua realizada por la gente misma de Lurín Sayoc. Además, es responsabilidad del individuo llevar el agua a sus campos. No hay sanciones formales contra el robo del agua. Sugiero que patrones semejantes de distribución informal pueden ocurrir en sistemas hidráulicos más grandes (Mitchell 1973b). Bajo dichas circunstancias la centralización del poder no ocurre necesariamente en el caso de Quinua, aún cuando las autoridades políticas organizan la limpieza de las acequias.

6. Los datos de Quinua aclaran las necesidades hidráulicas del sitio arqueológico de Huari. Huari, el centro urbano de uno de los imperios andinos más grandes, floreció entre los años 600 y 750 después de Cristo. El actual sitio arqueológico está situado en la estepa espinosa montado bajo de Quinua. Actualmente la irrigación no se extiende hasta Huari por escasez de agua; por consiguiente, sólo se cultiva allí una gama limitada de plantas. Si el clima fuera similar al del pasado, la irrigación más extensiva hubiera sido necesaria para cultivar una amplia gama de plantas en las cercanías de la ciudad. Un centro urbano, por supuesto, habría desarrollado un sistema hidráulico así⁷. En cambio, es posible que hayan construido la ciudad en la estepa espinosa montano bajo precisamente porque es un área improductiva. Así la ciudad cubriría una pequeña área agrícola, pero estaría colocada estratégicamente entre dos importantes zonas productivas: la sabana montano bajo y el valle aluvial. Las dos áreas aliviadas de excesiva población, podrían ser dedicadas a la agricultura con la irrigación en pequeña escala, y podría surtir a la ciudad con sus productos agrícolas. La ciudad misma luego requeriría solamente un acueducto para llevar agua doméstica, en vez de la irrigación en gran escala para la agricultura.

7. Finalmente, la evidencia de Quinua sugiere que la hipótesis hidráulica de Wittfogel y Steward explica solamente en parte la evolución del enorme estado burocrático de los altiplanos centrales. Es verdad que el sistema hidráulico de Quinua es muy importante en la organización de la comunidad y que tales pautas parecen ser extensivas a los altiplanos del Perú. Sin embargo, estos sistemas hidráulicos, si la evidencia contemporánea es un índice, son demasiado pequeños y localizados para dar una explicación del origen del despotismo político y de cualquier estado más grande que la comunidad local. Este seguramente sería el caso de Huari, si mis inferencias del carácter de la irrigación de Huari son válidas. La irrigación, entonces, parece ser significativa en la evolución de la co-

7. Es interesante notar aquí que los informantes dan cuenta de la existencia de una acequia de piedra de Huari al lago Yanaqucha, situado en las montañas, detrás del pueblo de Huamanguilla. No vi la acequia, pero se dice que está bastante descuidada y no tiene ningún uso actual.

munidad local pero no en el complicado estado grande e imperio de esta área. La función de la irrigación en el desierto de la costa es otra —y distinta— cuestión (cf. Mosley 1974, 1975). En el altiplano, por lo menos, es probable que otros factores como el comercio a larga distancia (Mitchell 1973b; Rathje 1972) o poblaciones densas, circunscripción geográfica y guerras (Carneiro 1970) son las responsables de la complicada evolución política, fuera de la comunidad local.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, Richard N.
1959 *A Community in the Andes; Problems and Progress in Muquiyauyo*. Seattle, University of Washington Press.
- ARGUEDAS, José María
1964 "Puquio, una cultura en proceso de cambio." En: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, José María Arguedas et. al. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Pp. 221-272.
- ARNOLD, Dean E.
1970 "Tre Emics of Pottery Design from Quinua, Peru". Tesis doctoral inédita, University of Illinois.
1972a "Mineralogical Analysis of Ceramic Materials from Quinua, Department of Ayacucho, Peru". En: *Archaeometry*, N° 14, pp. 93-102.
1972b "Native Pottery Making in Quinua, Peru". En: *Anthropos*, N° 67, pp. 858-872.
1975 "Ceramic Ecology of the Ayacucho Basin, Peru: Implications for Prehistory". En: *Current Anthropology*, N° 16, pp. 183-205.
- ARRIAGA, Pablo Joseph de
1968 *The Extirpation of Idolatry in Peru*. Traducción y edición de L. Clark Keating. Lexington, University of Kentucky Press.
- BAUDIN, Louis
1961 *A Socialist Empire: The Incas of Peru*. Traducción de Katherine Woods y edición de Arthur Goodard. New York, D. Van Nostrand Company, Inc.
- BOWMAN, Isaiah
1916 *The Andes of Southern Peru; Geographical Reconnaissance along the Seventy-Third Meridian*. New York, Greenwood Press (Reeditado en 1968).
- CARNEIRO Robert L.
1970 "A Theory of the Origin of the State". En: *Science*, N° 169, pp. 733-738.
- CARRION CACHOT, Rebeca
1955 "El culto al agua en el antiguo Perú". En: *Revista del Museo Nacional de antropología y arqueología*. Lima, 11: 9-100.
- CASTILLO A., Hernán
1970 *Pisac: Estructura y mecanismos de dominación en una región de refugio*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- CASTILLO, Hernán et. al.
1963a "Accopata: Tre Reluctant Recipient of Technological Change". *Socio-Economic Development of Andean Communities*, Report N° 2. Ithaca, Department of Anthropology, Cornell University.
1963b "Carcas: The Forgotten Community". *Socio-Economic Development of Andean Communities*, Report N° 1. Ithaca: Department of Anthropology, Cornell University.
1964a "Chaquicocha: Community in Progress". *Socio-Economic Development of Andean Communities*, Report N° 5. Ithaca: Department of Anthropology, Cornell University.
1964b "Mito: The Orphan of Its Illustrious Children" *Socio-Economic Development of Andean Communities*, Report N° 4. Ithaca: Department of Anthropology, Cornell University.
- CASTRO POZO, Hildebrando
1946 "Social and Economic-Political Evolution of the Communities of Central Peru". En: *Handbook of South American Indians*. Vol. 2: *The andean*

- civilizations. Julian H. Steward, ed. Pp. 483-499. Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
- DOBYNS, Henry F.
1964 *The Social Matrix of Peruvian Indigenous Communities*. Ithaca, Department of Anthropology, Cornell University.
- DOUGHTY, Paul L.
1968 *Huaylas; An Andean District in Search of Progress*. Ithaca, Cornell University Press.
1970 "Berind the Back of the City: 'Provincial' Life in Lima, Peru". En: *Péasants in Cities*. William Mangin, ed. Boston, Houghton Mifflin Company. Pp. 30-46.
- DOWNING, Theodore E. and McGuire GIBSON, eds.
1974 *Irrigations Impact on Society*. Arizona, Anthropological Papers of the University of Arizona. Nº 25.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1971 "Agua y riego en tres ayllus de Huarochirí (Perú), siglos XV y XVI". En: *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 3. *Revista del Museo Nacional*. Lima, Museo Nacional de la Cultura Peruana. T. XXXVII, pp. 147-166.
- FERNEA, Robert A.
1970 *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El Shabana of Southern Iraq*. Cambridge, Harvard University Press
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1966 *Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru*. Traducción de Harold V. Livermore. Austin, University of Texas Press.
- GRAY, Robert F.
1963 *The Sonjo of Tanganyika; An Anthropological Study of an Irrigation based Society*. London and New York, Oxford University Press.
- HAMMEL, Eugene A.
1962 *Wealth, Authority and Prestige in the Inca Valley, Peru*. New Mexico, University of New Mexico Publications in Anthropology, Nº 10.
- HOLDRIDGE, L. R.
1947 "Determination of World Plant Formations from Simple Climatic Data". En: *Science*, Nº 105, pp. 367-368.
- HOLMBERG, Allan R.
1952 "Tre Wells That Failed: An Attempt to Establish a Stable Water Supply in Virú Valley, Peru". En: *Human Problems in Technological Change*. Edward H. Spicer, ed. New York, Russell Sage Foundation. Pp. 113-123.
- HUNT, Eva and Robert C. HUNT
1974 "Irrigation, Conflict, and Politics: A Mexican Case". En: *Irrigation's Impact on Society*. Theodore E. Downing and McGuire Gibson, eds. Arizona. Anthropological Papers of the University of Arizona, Nº 25, pp. 129-157.
- ISELL, Billie Jean
1974 "Kuyaq: los que nos aman". En: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Giorgio Alberti y Enrique Mayer, eds. Lima, Instituto de Estudios Peruanos. Perú Problema 12, pp. 110-152.
- KIRCHOFF, Paul
1949 "The Social and Political Organization of the Andean Peoples". En: *Handbook of South American Indians*. Vol. 5: *The Comparative Anthropology*

of *South American Indians*. Julian H. Steward, ed. Pp. 293-311. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.

KIRKBY, Anne

- 1973 "The Use of Land and Water Resources in the Past and Present Valley of Oaxaca, Mexico". En: *Memoirs of the Museum of Anthropology*. Michigan, University of Michigan. Nº 5.

KOSOK, Paul

- 1965 *Life, Land and Water in Ancient Peru*. New York Long Island University Press.

LANNING, Edward P.

- 1967 *Peru Before the Incas*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

LEES, Susan H.

- 1973 "Sociopolitical Aspects of Canal Irrigation in the Valley of Oaxaca". En: *Memoirs of the Museum of Anthropology*. Michigan, University of Michigan. Nº 6.

LUMBRERAS, Luis G.

- 1974 *The Peoples and Cultures of Ancient Peru*. Traducción de Betty J. Meggers. Washington, Smithsonian Institution Press.

MACNEISH, Richard S.

- 1969 *First Annual Report of the Ayacucho Archaeological-Botanical Project*. Andover, Phillips Academy.

MAKTARI, A. M. A.

- 1971 *Water Rights and Irrigation Practices in Lahj; A Study of the Application of Customary and Shari'ah Law in South-West Arabia*. University of Cambridge Oriental Publications. Nº 21.

MEANS, Philip Ainsworth

- 1931 *Ancient Civilizations of the Andes*. New York Gordian Press, Inc. (Reeditado en 1964).

METRAUX, Alfred

- 1969 *The History of the Incas*. Traducción de George Ordish. New York, Random House.

MILLON, René

- 1962 "Variations in Social Responses to the Practice of Irrigation Agriculture". En: *Civilizations in Desert Lands*. Richard B. Woodbury, ed. University of Utah, Anthropological Papers. Nº 62, pp. 56-88.

MILLON, René, Clara HALL and May DIAZ

- 1962 "Conflict in the Modern Teotihuacan Irrigation System". *Comparative Studies in Society and History*. Nº 4, pp. 494-524.

MISHKIN, Bernard

- 1946 "The Contemporary Quechua". En: *Handbook of South American Indians* Vol. 2: *The Andean Civilizations*. Julian H. Steward, ed. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Pp. 411-470.

MITCHELL, William P.

- 1973a "A Preliminary Report on Irrigation and Community in the Central Peruvian Highlands". Paper presented at the Symposium on Irrigation and Communal Organization, 72nd Annual Meeting of the American Anthropological Association, New Orleans.

- 1973b "The Hydraulic Hypothesis: A Reappraisal". En: *Current Anthropology*, Nº 14, pp. 532-534.

- 1974a "Status Inconsistency and Dimensions of Rank in the Central Peruvian Highlands". Paper presented at the Symposium of Social Stratification in the Andes, 41st International Congress of Americanists, Mexico D.F.
- 1974b "The Ecological Dimension of Communal Adaptation in the Central Peruvian Highlands". Paper read at the Symposium on The Community and the Hacienda Reconsidered: The Andean Case, 73rd Annual Meeting of the American Anthropological Association, Mexico D.F.
- 1976 "Social adaptation to the mountain environment of an Andean village". Paper presented at the International Hill Lands Symposium, West Virginia University, Morgantown, West Virginia.
- MONTESINOS, Fernando
 1920 *Memorias Antiguas Historiales del Perú*. Traducción y edición de Philip Ainsworth Means. London, Hakluyt Society.
- MORRIS, Earl W., et al.
 1968 "Coming Down the Mountain: The Social Worlds of Mayobamba". *Socio-Economic Development of Andean Communities*, Report Nº 10. Ithaca: Department of Anthropology, Cornell University.
- MOSLEY, Michael Edward
 1974 "Organizational Preadaptation to Irrigation: The Evolution of Early Water-Management Systems in Coastal Peru". En: *Irrigation's Impact on Society*. Theodore E. Downing and McGuire Gibson, eds. Arizona. Anthropological Papers of the University of Arizona. Nº 25, pp. 77-82.
- 1975 *The Maritime Foundations of Andean Civilization*. Menlo Park, Cummings Publishing Company.
- MURDOCK, George P.
 1949 *Social Structure*. New York, The Macmillan Company.
- MURRA, John V.
 1960 "Rite and Crop in the Inca State". En: *Culture in History*. S. Diamond, ed. New York, Columbia University Press. Pp. 393-407. (Reeditado en castellano en: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. John V. Murra. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975, pp. 45-47).
- MURUA, Fray Martín de
 1962 *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*. Vol. I. Editado por Manuel Ballesteros-Gaibrois. Madrid, Colección Joyas Bibliográficas, Biblioteca Americana Vetus, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYIHUA, Juan de Santa Cruz
 s./f. "An Account of the Antiquities of Peru". En: *Narratives of the Rites and laws of the Incas*. Traducción y edición de Clements R. Markham. New York, Burt Franklin. (Originalmente publicado por el Hakluyt Society).
- PATTERSON, Thomas C.
 1973 *America's Past: A New World Archaeology*. Glenview, Scott, Foresman and Company.
- PEATIE, Roderick
 1936 *Mountain Geography, A Critique and Field Study*. New York, Greenwood Press (Reeditado).
- PRICE, Barbara J.
 1971 "Prehispanic Irrigation Agriculture in Nuclear America". En: *Latin American Research Review*. Nº 6, pp. 3-60.
- RATHJE, William L.
 1972 "Praise the Gods and Pass the Metates: A Hypothesis of the Development of Lowland Rainforest Civilizations in Mesoamerica". En: *Contemporary*

- Archaeology*. Mark P. Leone, ed. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois Press, pp. 365-392.
- REGAL, Alberto
1970 *Los trabajos hidráulicos del Inca en el antiguo Perú*. Lima, Imp. Gráf. Industrial.
- RIVERA, Jaime
1967 "El clima de Ayacucho". En: *Universidad*. Organó de Extensión Cultural de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Ayacucho. Año 3, Nº 9.
1971 *Geografía General de Ayacucho*. Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Dirección Universitaria de Investigación.
- ROWE, John Howland
1946 "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest". En: *Handbook of South American Indians*. Vol. 2: *The Andean Civilizations*. Julian H. Steward, ed. Pp. 183-330. Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
- SANDERS, William T. and Joseph MARINO
1970 *New World Prehistory; Archaeology of the American Indian*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc.
- SHERBONDY, Jeanette
1969 "El regadío en el área andina central". En: *Humanidades* (Pontificia Universidad Católica del Perú), Nº 3, pp. 187-223.
- SOLER BUSTAMANTE, Eduardo
1954 "La agricultura en la comunidad de San Pedro de Huancaire". En: *Revista del Museo Nacional*. Lima, Museo Nacional de la Cultura Peruana, T. XXIII, pp. 1-15.
1958 "La comunidad de San Pedro de Huancaire". En: *Las actuales comunidades de indígenas Huarochirí en 1955*. José Matos Mar et al. Lima, Serie Monografías Etnológicas, Vol. I, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SNYDER, Joan
1960 "Group Relations and Social Change in an Andean Village". Tesis doctoral inédita, Cornell University, Ithaca, New York.
- STEIN, William W.
1961 *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*. Ithaca, Cornell University Press.
- STEWART, Julian H.
1949 "Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations". En: *American Anthropologist*. Nº 51, pp. 1-27.
1955a *Theory of Culture Change; The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, University of Illinois Press.
1955b "Some Implications of the Symposium". En: *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*, Julian H. Stewart et al. Washington, Pan American Union Social Science Monographs. Nº 1, pp. 58-78.
1968 "Causal Factors and Processes in the Evolution of Pre-farming Societies". En: *Man the Hunter*. Richard B. Lee and Irven DeVore, eds. Chicago, Aldine. Pp. 321-334.
1970 "Cultural Evolution in South America." En: *The Social Anthropology of Latin America; Essays in Honor of Ralph Leon Beals*. Los Angeles, Latin America Center, University of California. Pp. 199-223.
- STEWART, Julian H., et al.
1955 *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*. Washington, Pan American Union Social Science Monographs, Nº 1.

TOSI, J. A.

- 1960 *Zonas de vida natural en el Perú*. Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA Zona Andina, Boletín Técnico, N° 5. Lima, Organización de Estados Americanos.

TSCHOPICK, Harry Jr.

- 1946 "The Aymara". En: *Handbook of South American Indians*. Vol. 2: *Tre Andean Civilizations*. Julian H. Steward, ed. Bureau of American Ethnology Bulletin 143, pp. 501-573.
- 1947 *Highland Communities of Central Peru: A Regional Survey*. Washington, Smithsonian Institution Institute of Social Anthropology, Publication N° 5.

WITTFOGEL, Karl A.

- 1955 "Developmental Aspects of Hydraulic Societies". En: *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*, Julian H. Steward et al. Washington. Pan American Union Social Science Monographs, N° 1, pp. 43-52.
- 1956 "The Hydraulic Civilizations". En: *Man's Role in Changing the Face of the Earth*. William L. Thomas, Jr. ed. Chicago, University of Chicago Press. Pp. 152-164.
- 1957 *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, Yale University Press.
- 1972 "The Hydraulic Approach to Pre-Spanish Mesoamerica". En: *The Prehistory of the Tehuacan Valley*. Vol. 4: *Chronology and Irrigation*. F. Johnson, ed. Austin, University of Texas Press. Pp. 59-80.

WOLF, Eric R. and Angel PALERM

- 1955 "Irrigation in the Old Acolhua Domain, Mexico". En: *Southwestern Journal of Anthropology*. N° 11, pp. 265-281.

WOODBURY, Richard B. and James A. NEELY

- 1972 "Water Control Systems of the Tehuacan Valley". En: *The Prehistory of the Tehuacan Valley*. Vol. 4: *Chronology and Irrigation*. F. Johnson, ed. Austin, University of Texas Press. Pp. 81-153.

ZUIDEMA, R. T.

- 1964 *The Ceque System of Cuzco; The Social Organization of the Capital of the Inca*. Leiden, E. J. Brill.
- 1966 "Algunos problemas etnohistóricos del Departamento de Ayacucho". En: *Wamani* (Órgano de la Asociación Peruana de Antropólogos, Filial-Ayacucho), N° 1, pp. 68-75.
- 1970 "Social Versus Structural Change in Quechua Society of Southern Peru". En: *Anniversary Contributions to Anthropology*; Twelve Essays Published on the Occasion of the 40th Anniversary of the Leiden Ethnological Society W. D. O. Leiden, E. J. Brill. Pp. 153-158.

CHERREPE EN 1572: UN ANALISIS DE LA VISITA GENERAL DEL VIRREY FRANCISCO DE TOLEDO

Susan E. Ramírez-Horton

Hace ya tiempo que estudiosos de la historia y prehistoria andinas han reconocido el valor de las *visitas**, por la información que estas fuentes manuscritas contienen acerca de la organización social, económica y política de la población nativa y, asimismo por los datos que consignan sobre el impacto que la implantación de las instituciones coloniales españolas tuvo sobre la sociedad indígena. Las referencias existentes en estas fuentes documentales sobre asentamientos desaparecidos hace largo tiempo proporcionan valiosas claves que pueden ser utilizadas por especialistas de diversas áreas. Así, los arqueólogos podrán ubicar los asentamientos¹ en referencia; los lingüistas estudiarán nombres, términos y topónimos indios; los demógrafos contabilizarán y analizarán los datos para determinar la composición de la población y su densidad; los historiadores, a través de la información detallada, reconstruirán las pautas de la organización política y determinarán el grado de hispanización y aculturación. En síntesis, la visita es una rica fuente de datos que permite suplementar y corregir las imágenes, de aquella vida temprana conformadas por testimonios tradicionales como los relatos de los cronistas.

En las últimas dos décadas, distintos académicos han descubierto, transcrito y publicado valiosas visitas, haciendo accesibles sus contenidos a muchos estudiosos que, a causa de las dificultades paleográficas y la remota ubicación de los manuscritos (muchos de ellos se hallan en bibliotecas europeas o norteamericanas), no podrían consultarlos de otro modo. Entre las visitas más notables se encuentran las de Sebastián de la Ga-

NOTA: Agradezco a Luis Héctor Serra por la traducción de este artículo y a Donald R. Soules, Jr., por el dibujo de las figuras 1 y 2.

- * En esta presentación utilizo el término "visita" para referirme al hecho histórico de la inspección y relevamiento de una zona colonial por un visitador, así como a la documentación resultante de dicha investigación.

1. La información del manuscrito publicado aquí y de otras fuentes coloniales está siendo utilizada para ayudar a arqueólogos a localizar P'equique, el pueblo abandonado en 1572.

ma al valle de Jayanca en 1540; la de Iñigo Ortiz de Zúñiga a la provincia de León de Huánuco en 1562; la de Garci Diez de San Miguel a la provincia de Chucuito en 1567; y la de Gaspar Verdugo a Collaguas en 1591².

El manuscrito transcrito que aquí se publica es parte de una Visita General, buscada desde hace mucho tiempo, llevada a cabo bajo los auspicios del Virrey del Perú Francisco de Toledo (1569-81). Noble David Cook encontró y publicó parte de esa visita, sin embargo, la mayoría de los documentos sobre la costa norte aún no han sido hallados³. El documento aquí publicado es sólo una fracción de aquel expediente perdido. Estos escritos estaban mal catalogados en la colección de manuscritos de la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional⁴. La visita incluye un censo de la comunidad india de Chérrepe en 1572 y documentación acerca del reasentamiento o reducción de los indios en pueblos concentrados. El encomendero de Chérrepe, Diego García de Chávez, presentó este manuscrito como prueba en un juicio apelado ante la Real Audiencia de Lima alrededor de 1580. Demandó a la Real Hacienda por la devolución de más de 658 pesos corrientes o dos tercios del tributo que le pertenecía como heredero y sucesor del anterior encomendero, Don Francisco Pérez Lazcano (también se escribe Lezcano). Las autoridades reales retuvieron esa suma para costear los gastos administrativos de la visita y para resarcir a los indios por los gastos de la reducción⁵.

Al presentar el manuscrito, utilizo primero los datos del censo para describir a la población indígena. Este análisis demográfico nos advierte sobre los posibles usos y abusos de estadísticas censales de los primeros años después de la conquista. En segundo lugar, utilizo la información sobre reasentamientos, complementada con datos provenientes de otras fuentes coloniales, para comprender la política de reducciones en el contexto de la época. En adición a los tradicionales y reconocidos motivos de la política de Toledo, encuentro que la reducción de Chérrepe constituyó una tarea cuidadosamente planificada con el objeto de concentrar la población indígena en dos áreas, a fin de permitir la expansión de la agricultura y

2. Sebastián de la Gama. "Visita hecha en el valle de Jayanca". En: *Historia y Cultura*. Lima, Museo Nacional de Historia, 1974. Nº 8, pp. 215-28; Iñigo Ortiz de Zúñiga. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. (John V. Murra, editor). Huánuco, Perú, 1967 y 1972. 2 vols.; Garci Diez de San Miguel. *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Lima, Casa de la Cultura, 1964; y Gaspar Verdugo. "Visita de Yanquecollaguas (Urinsaya)". En: Franklin Pease (editor). *Collaguas I*. Lima, 1977. pp. 191-406.

3. Noble David Cook. *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo*. Lima, 1975.

4. A310: "Diego García de Chávez, vecino de la Ciudad de Trujillo, contra el Fiscal de Su Majestad sobre las tierras de su repartimiento de Cherepa. Los Reyes, Enero 24 de 1584, folios 75". La errónea catalogación se debe a que se confundió "tierras" por lo que correctamente eran "tributos", y "Cherepa" por "Chérrepe".

5. Folios 1-8.

ganadería españolas sobre nuevas tierras, todo ello detrás de una fachada de hueca retórica oficial destinada al consumo público⁶.

Para analizar el expediente y evaluar su importancia, deben contextualizarse los hechos en una perspectiva histórica. La Visita General de Toledo era parte de un plan de largo alcance de la Corona para reorganizar y centralizar la administración del reino. Durante los primeros cuarenta años posteriores a los viajes de descubrimiento de Francisco Pizarro los conquistadores se establecieron como encomenderos, con autoridad de vida o muerte sobre la población nativa. Sus fortunas, basadas en el control de la mano de obra india, en sus preeminentes posiciones sociales y en su capacidad para manipular el poder político, los convirtió también en amos del resto de la población española. Los indios producían los alimentos y provisiones que los encomenderos vendían a la creciente población urbana, además, trabajaban en otras empresas comerciales de los encomenderos. Estos controlaban la política de las ciudades a través del concejo municipal o *cabildo*. Dominaban las zonas rurales dada la inexistencia de una autoridad central que impusiera efectivamente su dominio en las provincias. Y como conquistadores o directos descendientes de aquéllos, los encomenderos, gozaban de considerable prestigio social. Su autoridad era de tal magnitud que se atrevieron a rebelarse y matar al primer virrey, Blasco Núñez Vela, cuando éste quiso imponerles las Leyes Nuevas (1542). Estas constituían un explícito plan real para finiquitar el sistema de encomiendas, tal como existía, y, de este modo, reducir el poder socio-económico de los encomenderos.

Estas rebeliones sucedidas en el lejano Perú reforzaron la determinación real de romper el poder de los encomenderos. Con este fin, la Corona redobló sus esfuerzos para incentivar la colonización y migración españolas, con la esperanza de crear un grupo de agricultores independientes como contrapeso social a los encomenderos. En las ciudades más antiguas, como Trujillo, este plan se tradujo en el otorgamiento de donaciones (mercedes) de tierra (generalmente de 40 fanegadas, o sea 116 hectáreas) y acceso a la mano de obra necesaria para trabajarla en favor de los colonos. Para fortificar la posición económica de los colonos de Trujillo la Corona flexibilizó los procedimientos de admisión al cabildo a fin de permitirles participar en las decisiones del gobierno local⁷. En zonas fron-

6. La mayoría de los estudiosos consideran que el proceso de concentración y reasentamiento de la población nativa fue un medio para facilitar el cobro del tributo y la organización y aplicación de la prestación laboral (mita); para, asimismo, que los burócratas españoles mantengan fácilmente el control de los indios y para que los primeros misioneros conviertan al catolicismo a los infieles. Para un ejemplo reciente consúltese Alejandro Málaga Medina. "Las reducciones en el Perú (1532-1600)". En: *Historia y Cultura*. Lima, Museo Nacional de Historia, 1974. Nº 8, pp. 141-72.

7. Hasta mediados del siglo XVI, sólo encomenderos o vecinos-feudatarios (por oposición a no-encomenderos o vecinos-ciudadanos) podían participar en el concejo municipal o cabildo.

terizas, tal como Lambayeque (el distrito que incluía a Chérrepe), la política real comprendía la fundación de nuevas villas. En base a una Instrucción de Carlos V, el Virrey Conde de Nieva ordenó el establecimiento de varias nuevas villas de españoles como núcleos regionales para actividades agrícolas y comerciales. El corregidor de Trujillo dio cumplimiento a la ordenanza, creando la villa de Santiago de Miraflores en el valle de Saña, en noviembre de 1563⁸.

La fundación de Saña cumplió parcialmente su original propósito. En pocos años, los ciudadanos (vecinos) de Saña establecieron chacras con el fin de producir lo necesario para su autosubsistencia y para aprovechar las condiciones favorables del mercado que habían impulsado a los encomenderos a establecer *labores* o fincas mixtas (dedicadas a la cría de ganado y a la agricultura) en dicha zona una década atrás. Los colonos araron el terreno donado y plantaron trigo, frijoles, centeno y garbanzos. Así mismo, establecieron olivares, viñedos y plantíos de árboles frutales.

La creación de Saña y el influjo de nuevos pobladores en el área no afectó, al principio, a los encomenderos que ya poseían algunas labores y estancias en la zona. En efecto, muchos encomenderos trasladaron sus casas, pertenencias y sirvientes a la nueva villa para hallarse más cerca de sus encomiendas y propiedades rurales, aún cuando la ley les prohibía ser ciudadanos y ejercer formalmente poder político allí⁹. A fin de beneficiarse con las condiciones favorables del mercado, invirtieron capital ahorrado o prestado en sus labores y estancias. El precio del trigo estaba entonces relativamente alto y se podían extraer considerables beneficios de la producción en economías de escala. Los encomenderos plantaron superficies que anteriormente estaban dedicadas a la producción de varios alimentos casi exclusivamente con trigo, convirtiendo así sus labores en propiedades especializadas en un monocultivo, para satisfacer los gustos españoles. También construyeron molinos en sus labores. Aparentemente era más fácil y económico moler el trigo cerca de los campos, en Lambayeque, y luego mandar la harina para su venta en Trujillo que transportar el trigo para su molienda en esta última ciudad¹⁰.

Así, una frontera expansiva y una economía próspera basada en la producción agrícola, constituyeron las circunstancias históricas en las cuales la visita de Toledo fue llevada a cabo. Toledo desembarcó en el puer-

8. Padre Domingo Angulo. "Fundación y población de la Villa de Zaña". En: *Revista del Archivo Nacional*. Lima, 1920. I, p. 281.

9. Los encomenderos que permanecieron en Trujillo temieron que esta mudanza despoblara la ciudad. Eventualmente, ellos obligaron a todos los encomenderos que se trasladaron a retornar a Trujillo. Véase: Susan E. Ramírez Horton, "Land Tenure and the Economics of Power in Colonial Peru". Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin, Madison, 1977, para un análisis detallado de este conflicto, su resolución y sus efectos en la región; y también R.P. Lizárraga. "La descripción de las Indias". En: *Revista histórica*. Lima, 1907. II, p. 286.

10. Ramírez-Horton, 110; Archivo Regional de Trujillo (ART)/Mata: 1565; y Archivo Arzobispal de Trujillo (AAT)/Causas: 1570.

to de Paita en setiembre de 1569 luego de un exitoso período como virrey de Nueva España. El rey lo nominó para el nuevo puesto, dada su condición de experimentado y confiable colaborador, con el objeto de fortalecer la autoridad real en el ingobernable reino del Perú. Toledo viajó por tierra hasta Lima, recogiendo información sobre los lugares y habitantes a lo largo del recorrido. En Trujillo investigó acerca de la densidad de la población, de la conducta de las autoridades en sus relaciones con los indígenas, de la recolección y cantidad de tributos y sobre la condición de la real hacienda. La investigación personal que Toledo efectuó lo convenció de la necesidad de una reorganización y sistematización total del virreinato. Consiguientemente, impulsó la "Visita General" a fin de recoger información sobre la historia y tradición indígenas; censar la población nativa y revisar sus obligaciones tributarias; y reubicar a los indios en lugares más accesibles. Estas medidas fueron parte de una serie de directivas destinadas a colocar a los indígenas bajo directo control de la Corona y así limitar el poder de los encomenderos.

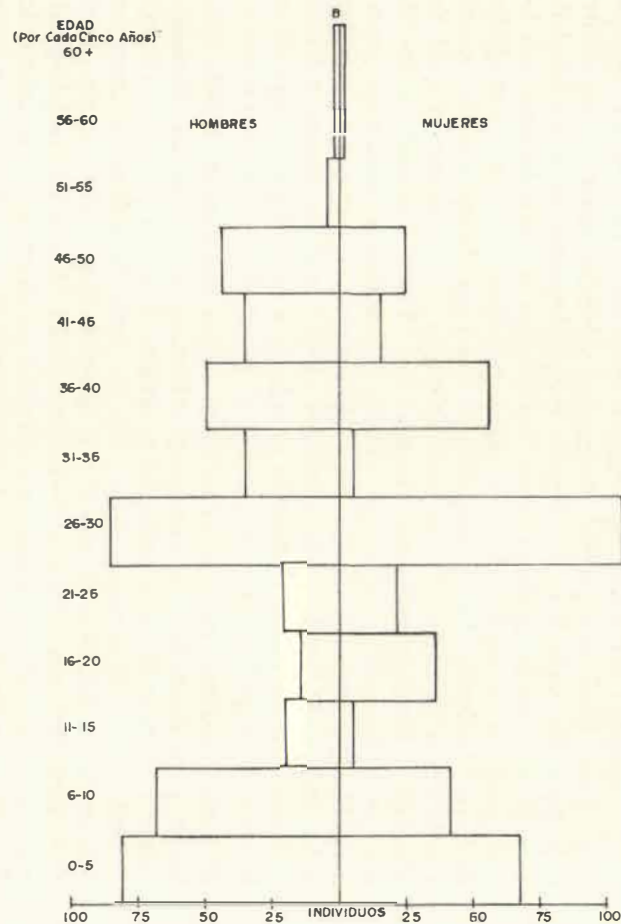
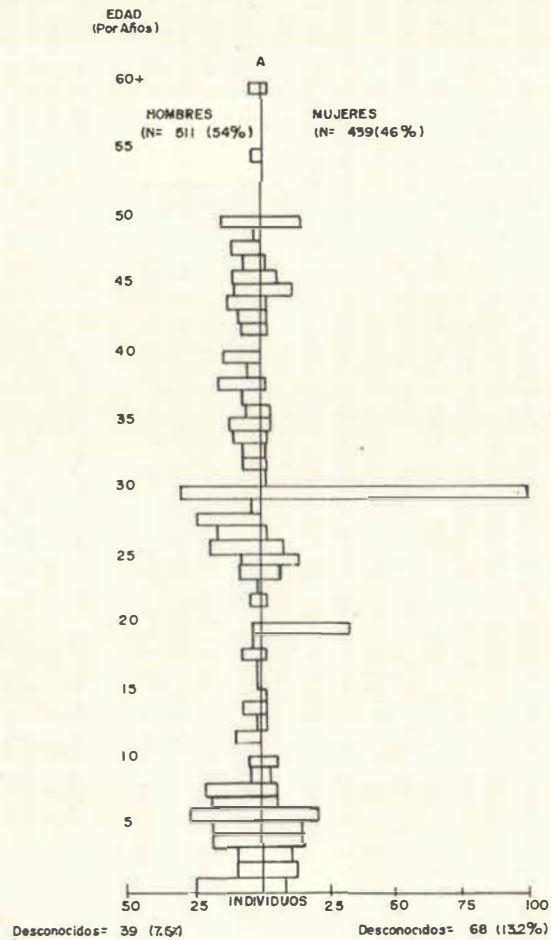
El censo constituyó una de las primeras etapas del plan de Toledo. Fue hecho para determinar la capacidad tributaria de los indios, posteriormente fue utilizado para organizar y aplicar el trabajo de mita. Toledo ordenó a sus visitadores poner al día las listas de tributos o tasas, suprimiendo los nombres de muertos y desaparecidos, por los cuales había sido hasta entonces responsable la comunidad. Las tasas, reflejaron de ese modo, más ajustadamente la capacidad productiva de las comunidades. Este reajuste disminuyó el tributo indígena y redujo aún más los ingresos de los encomenderos.

El censo de la comunidad indígena de Chérrepe organiza a los individuos por edad, sexo, estado marital, estado tributario y liderazgo político. Como puede verse en la pirámide de edad-sexo en la Figura 1, Chérrepe se componía de un total de 950 personas. Los hombres sumaban 511 (54%) y las mujeres 439 (46% del total). Los individuos tendían a ser niños (menos de 10 años de edad) o adultos de edad media; adolescentes, adultos jóvenes y ancianos eran escasos en número. Las edades de ambos, varones y mujeres, se agrupan en intervalos de diez años, haciendo los grupos de personas de 20, 30, 40 y 50 años inesperadamente grandes.

La pirámide de sexo-edad no puede ser aceptada acríticamente; constituye, cuando mucho, una imagen aproximada de la realidad. Los datos de edad son notoriamente imprecisos, porque los indios generalmente no sabían su fecha de nacimiento¹¹. En el censo tomado a los indios de Lima

11. María Rostworowski de Diez Canseco, en un artículo todavía no publicado, titulado "Mediciones y cálculos en el antiguo Perú", estudia el concepto indio de categorización por edad. En el mundo andino los indios no llevaban la cuenta de su edad por años, al modo del Viejo Mundo, sino "por ciclos vitales basados sobre el desarrollo del cuerpo humano", p. 23. Véase también: John Rowe. "The Age-Grades of the Inca Census". En: *Miscelánea Paul Rivet*. México, 1958, pp. 503 y 519.

FIGURA I
PIRAMIDE DE LA POBLACION CHERREPE 1572



en 1613, la edad de las personas fue basada en la apariencia física del individuo. Por consiguiente, los datos reflejaron criterios y prejuicios europeos¹². La manera de calcular la edad en este caso nos es desconocida, pero las edades en el manuscrito deberían ser adivinaciones de los indios mismos o, más probablemente, estimaciones que de cada indio registrado realizó el visitador Juan de Hocés con ayuda del intérprete. Una clara indicación de la calidad aproximada de los datos existentes es el redondeamiento evidente de las edades, tanto para hombres como para mujeres. En general las edades de las mujeres son mucho más imprecisas que las de los hombres. La distribución más homogénea de las edades masculinas revela una clasificación más cuidadosa: su edad determinaba su rango tributario. La relativa escasa importancia otorgada a la determinación correcta de la edad femenina se refleja también en el mayor porcentaje de mujeres sin edad específica anotada: 13.2%, comparada con 7.6% para los hombres. (Ver Tabla 1).

Tabla 1

Población tributaria por sexo, Chérrepe, 1572
(cifras absolutas y relativas)

Edad	Hombres		Mujeres		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
0 — 17	178	37.7	113	29.7	291	34.1
18 — 50	286	60.6	266	69.8	552	64.7
51 +	8	1.7	2	0.5	10	1.2
Total :	472	100.0	381	100.0	853	100.0
Desconocidos	39	(7.6)*	58	(13.2)*	950	

* Los porcentajes entre paréntesis se refieren al porcentaje de individuos que desconocían sus edades.

El hecho de que la edad servía como base para determinar la tributación, y de esa manera el valor de la población indígena para el encomendero y para la Corona, sugiere la existencia de otras posibles fuentes de distorsión sistemática en la datación. Primero, los censistas se habrían inclinado, para agradar a sus superiores, a aumentar el número de contribuyentes, distorsionando dolosamente la clasificación por edades. Toledo redefinió al "tributario" como un hombre capaz entre 18 y 50 años de

12. Noble David Cook. *Padrón de los indios de Lima en 1613*. Lima, 1968.

edad¹³. La hipótesis de que Hoces habría agregado algunos años a la verdadera edad de muchos adolescentes y disminuido la edad de no pocos ancianos tiene como base cierta la escasez de adolescentes, adultos jóvenes y ancianos —como ya fue mencionado. Segundo, los indios para aliviar su carga tributaria habrían ocultado hombres que se hallaban en edad de tributar. La distribución de sexo-edad y su clasificación sumaria, como puede verse en la Figura 1 y Tabla 1, revelan un porcentaje significativamente menor de tributarios masculinos que los esperados. Hay 9% menos hombres entre los 18 y 50 años que mujeres de la misma edad, no obstante que la población masculina excedía notablemente a la femenina. Podemos inferir que los censistas conocían este problema por las amenazantes órdenes que dieron a los caciques y principales¹⁴ para que presentaran inmediatamente, ante el visitador, todos los indios que faltaban¹⁵.

Pese a sus probables imprecisiones, la información que el censo nos brinda es útil en dos maneras. Por un lado, provee las bases para calcular el valor que los indios tenían para los españoles. De acuerdo con la cuenta de las autoridades, 293 miembros de la comunidad debían pagar tributo aunque solamente 291 tributarios son identificados específicamente, como tales, en el manuscrito¹⁶. Un resumen basado en la visita de Toledo, datado en 1575, enumera 278 tributarios para Chérrepe sobre una población total de 918. Las discrepancias entre estas cifras son pequeñas y relativamente insignificantes. Aparentemente son consecuencia de la errónea cuenta conducida por los censistas mismos; o del haber olvidado ubicar correctamente en la categoría correspondiente al censado (por ejemplo, el hijo de Goncalo Nalmerreff, Francisco Ochonfee, hombre capaz de 24 años de edad, no fue clasificado como tributario¹⁷); o de errores y omisiones cometidas en las subsiguientes copias del manuscrito original¹⁸.

13. Centro de Estudios de Historia Eclesiástica del Perú. *Monografía de la Diócesis de Trujillo*. Trujillo, 1931. II, pp. 71-72: Biblioteca del Palacio (Madrid)/2817, 7; y, Biblioteca de la Real Academia de Historia (BAH)/Salazar y Castro; N-33, 1569, 108 y 109.

14. El equivalente de noble nativo. Se hallaba sujeto al cacique principal o cabeza de la comunidad india.

15. Folio 31. Felipe Guamán Poma de Ayala dice que “y lo escondieron a los hijos y nietos de los principales destos rreynos y los yn[d]ilos ausentes quedaron cin becitarise muy mucha suma en cada pueblo...” *La nueva crónica y buen gobierno*. Luis F. Bustos Gálvez (editor). Lima, 1966. Parte 2, p. 311.

16. Folio 35v.

17. Folio 20.

18. Noble David Cook. “The Indian Population of Peru, 1570-1620”. Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Texas, Austin, 1973. P. 350. Manuel Burga ha utilizado también la información censal de esta visita en su libro reciente *De la encomienda a la hacienda capitalista*, Lima, 1976. Sus cifras difieren significativamente de las mías. Yo atribuyo esas discrepancias a un mal cálculo y una mala interpretación de los individuos sujetos a varios principales. Véase, especialmente, pp. 51, 52 y 66.

Por otro lado, las cifras del censo son útiles para documentar las tendencias demográficas de la comunidad. La Tabla 2 muestra las cifras de la población existente en Chérrepe en los siglos 16, 17 y 18. Como se puede ver, el número de tributarios aparece con mayor frecuencia que el número correspondiente para la población total, probablemente a causa de que el valor de los primeros era fundamental para el cálculo tributario. La información graficada en la Figura 2 muestra claramente el impacto del exceso del trabajo, la emigración, y las enfermedades del Viejo Mundo, ante las cuales los indios no poseían inmunidad alguna. El fenómeno de despoblación se evidencia en el manuscrito mismo. Dos principales son enumerados como parte de los súbditos del cacique principal: "por tener pocos [indios bajo su dominio] se rresumio en la parcialidad deste caciqui..."¹⁹. Igualmente, el manuscrito incluye la referencia de dos principales recientemente fallecidos (Chispanamo y Diego Noc Nun) y una larga lista de huérfanos²⁰. Aunque no existe información sobre el período de 1610 a 1737, la población de Chérrepe —concordando con las tendencias de otras comunidades indígenas de la región— probablemente llegó a su sima alrededor de la mitad del siglo 17 y luego comenzó una lenta recuperación²¹.

Esta declinación drástica de la población que comienza aún antes de la conquista, afectó la organización política de la comunidad²². Originalmente, habían por lo menos ocho principales bajo el mando de Don Pedro Chérrepe, el cacique principal, cada uno con su propio grupo de indígenas. En la época de la visita sólo seis mantenían su autonomía de poder (ver Tabla 3). Las tasas altas de mortalidad implicaban transferencias frecuentes de autoridad. El testimonio no explicita cómo eran elegidos los sucesores, pero sí revela que el cacique principal sucedió en el puesto a su padre²³. Su hermano, Don Gaspar Chérrepe, quien —de acuerdo con la visita— tenía la misma edad, es un principal, este hecho sugiere que la sucesión no estaba determinada solamente por la edad; sino que ella estaba probablemente basada en la capacidad del individuo y en consideraciones políticas como testimonia María Rostworowski de Diez Canseco para otras comunidades de la costa norte²⁴. Don Gaspar estaba también sirviendo como líder transitorio de los indios súbditos del fallecido Principal Noc Nun hasta que el hijo del mismo, Don Alonso, de seis años de edad, alcanzase la adultez²⁵. Igualmente, Diego Faman se hallaba gobernando como regente del hijo del fallecido Principal Chispanamo hasta

19. Folio 12.

20. Folios 19v-20 y 26.

21. Ramírez-Horton, 44.

22. *Ibid.*, 41-43.

23. Folio 26.

24. María Rostworowski de Diez Canseco. *Curacas y sucesiones: Costa Norte*. Lima, 1961. Pp. 11-20.

25. Folio 26.

FIGURA 2
LA POBLACION DE CHERREPE, 1572-1789

NUMERO DE PERSONAS

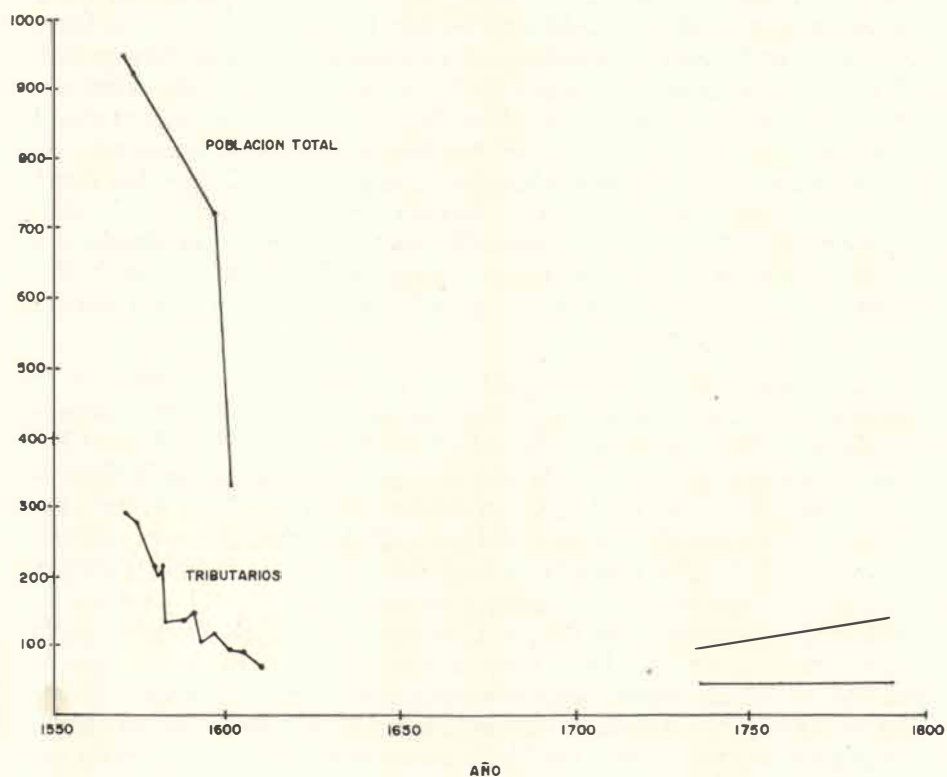


Tabla 2
La población de Chérrepe, 1572 - 1789

Año	Tributarios	Población total	Proporción tributarios/población total) ^a
1572	291	950	3.3
1575	278 ^b	918	3.3
1580	216		
1581	200 ^c		
1582	212		
ca. 1583	131		
1588	136		
1591	144 ^d		
1593	102	718	7.0
1597	115		
1602	92	328	3.6
1604	90		
1610	71		
1737	49 ^e		
1756		98	
1786	48		
1789		139	

a. En tres de los cuatro casos en que tenemos datos, la proporción entre tributarios y población total es de aproximadamente 1 a 3. Este dato sugiere que el multiplicador de cinco empleado por Burga, Cook y otros para estimar la población total es demasiado alto. Ver Burga. Ob. cit., p. 62. Para una breve revisión del uso de multiplicadores en la demografía de América Latina, ver: Rolando Mellafe. "Problemas demográficos e historia colonial hispanoamericana," En: Nova Americana. París, 1965. N° 1. p. 51.

b. Incluye Chérrepe y Mocupe.

c. Solamente 179 tributarios estaban presentes. Los ausentes incluyen ocho muertos y trece fugados.

d. Estos datos provienen de un reajuste no fechado de la tasa original del Virrey Francisco de Toledo. Ver Luis Morales de Figueroa. "Relación de los indios tributarios... del Pirú. Biblioteca de la Universidad de Sevilla/Colección Risco, IV, p. 178.

e. Incluye algunos indios forasteros.

Fuentes :

Luis Morales de Figueroa. "Relación de los indios tributarios... del Piru". Biblioteca de la Real Academia de Historia, A-66, N° 211, 1591, 234-96v; "Relación hecha por el Virrey Don Martin Enriquez de los oficios q se proveen en la gobernación de los reinos y provincias del Peru (1583)", en Roberto Leviller (editor). *Gobernantes del Peru, Cartas y papeles, Siglo XVI*. Madrid, 1925. T. IX, p. 208; Domingo Angulo. "Diario Oficial de la segunda visita pastoral... de ... el Ilustrísimo Señor Don Toribio Alfonso de Mogrovejo ...". En: *Revista del Archivo Nacional*. Lima, 1920. T. I, N° 2, p. 239; Rubén Vargas Ugarte. "Fragmento de una historia de Trujillo, 1604". En: *Revista histórica*, Lima, 1925. T. VIII, p. 88; Archivo Nacional del Perú (ANP)/ Residencias, 1. 2, c. 5, 1582, 131-32, 135, 137, 139v, 154v-55; Archivo General de las Indias/Audiencia de Lima: 320, s/f, y 464; Biblioteca del Palacio (Madrid) / 2817, 1756, 4; Noble David Cook. "The Indian Population of Peru, 1570-1620". Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Texas. Austin, 1973, p. 350; ANP/Derecho Indígena: 1. 39, c. 820, 1737, 4; Antonio Vázquez de Espinosa. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Madrid, 1969.

que alcanzara la edad correspondiente. Esta serie de hechos nos lleva a concluir que existía en funcionamiento un mecanismo por el cual se designaba un líder suplente hasta que el legítimo sucesor pudiera asumir control por sí mismo.

Luego del censo, los agentes de Toledo procedieron a reasentar a los nativos en unos pocos pueblos concentrados. Las enfermedades, la explotación y la huida dejaron a los indios sobrevivientes dispersos sobre la tierra que anteriormente había sido poblada densa y uniformemente. Desarraigando y reconcentrando a los indios en pocos asentamientos, razonaba el Virrey, facilitaría la aculturación e indoctrinación religiosa. El manuscrito indica que el nivel de hispanización era bajo. Sólo tres individuos en la comunidad son claramente identificados como ladinos o hispanoparlantes: Don Joan Agustín, Don Bartolomé Chérrepe, y Joan Efquen (o Offquen). Para comunicarse entre Hoces y los indios se requería un intérprete²⁶. Hoces enumeró seis individuos como infieles, probablemente refiriéndose al hecho de que ellos no habían sido bautizados y no habían tomado un nombre cristiano²⁷. Una razón para el reasentamiento, menos publicitada pero no insignificante, era la comodidad administrativa —para facilitar la recolección de impuestos y el control de la población²⁸.

En la época del censo (julio de 1572), los indios de la comunidad de Chérrepe vivían en tres pueblos: Chérrepe, Nuestra Señora de Guadalupe y Noquique. Chérrepe, ubicado en la costa marítima, era la residencia del cacique principal y de sus indios; estos satisfacían sus necesidades a través de su actividad como pescadores. Chérrepe servía de centro administrativo de la comunidad; y a juzgar por su importancia y por el número de indios sujetos al cacique, debe haber sido el pueblo más grande de los tres. Cercano al monasterio Agustino de Nuestra Señora de Guadalupe vivían los labradores o campesinos. Ambos, pescadores y campesinos vivían en Noquique. De acuerdo con testigos entre 30 y 45 tributarios con sus familias vivían en Noquique, el pueblo que fue inmediatamente después abandonado por orden del visitador. Esta última cifra debe ser considerada como un mínimo porque los testigos habrían deseado minimizar el número de indios afectados por la reducción, dada la naturaleza del pleito de García de Chávez y su intento de disminuir la disrupción causada por el traslado a fin de reforzar su argumento y recobrar todo o parte del tributo²⁹.

Declaraciones oficiales sobre el programa de reducciones enfatizaban sus características positivas: salvar a los infieles y protegerlos de la directa explotación española por medio de su segregación. Las leyes que gobernaban el programa prometían una serie de garantías. Los indios no iban

26. Folios 31 y 34v.

27. Véase por ejemplo, folios 25v y 29v.

28. Archivo General de las Indias (AGI)/Patronato 185, R. 24, 1541.

29. Folios 46v, 61 y 72v.

Tabla 3

La organización política de la población de Chérrepe, 1572

	Tributarios	Población Total Número	Porcentaje
Cacique principal :			
Don Pedro Chérrepe	112	364	38.3
Principales :			
Don Gaspar Chérrepe *	39	157	16.5
Chispanamo	29	94	9.9
Cacha	22	70	7.4
Aicape	26	79	8.3
Checan	39	118	12.4
Yulca	24	68	7.2
TOTAL :	291	950	100.0

* Don Gaspar sirve simultáneamente como el principal interino de los indios de Checan (Folio 26).

Nota: Estas cifras no corresponden a las publicadas por Manuel Burga. *De la encomienda a la hacienda capitalista*. Lima, 1976, p. 51.

a perder sus tierras: "y se les conserven [las tierras] como las hubieren tenido antes para las cultiven, y traten de su aprovechamiento". Un exido o reserva con un diámetro de una legua para pastos comunales y futura expansión urbana iba a ser concedida alrededor de todos los pueblos. Una porción de tierra iba a ser apartada para cultivos comunales. Si los nuevos asentamientos se hallaban lejos de los viejos, haciendo el acceso diario a los campos dificultoso, los indios iban a recibir nuevos campos cerca de la reducción; y aquellos indios sobre cuyas tierras se construiran los pueblos iban a ser recompensados con otras. Toledo ordenó a los visitantes respetar las tierras privadas existentes en posesión de caciques y principales y de permitirles vender las propiedades si ellos quisiesen. Las tierras abandonadas iban a ser poseídas en común por todos ³⁰.

Juan de Hoces explicaba y racionalizaba su decisión de reasentar los residentes de Chérrepe en esos términos. Hoces ordenó a los habitantes de Noquique trasladarse a los nuevos asentamientos, asegurando que la mudanza era para el bien físico y espiritual de los indios. El dijo que

30. Carlos Valdez de la Torre. *Evolución de las comunidades indígenas*. Lima, 1921. Pp. 67 y 76. El cita una ley de Felipe II, datada en 1573. BAH/Mata Linares, t. 97, p. 52. *Recopilación general de las leyes de los reynos de las Indias*. Madrid, 1786. T. II, 4ta. ed., libro 6, título 3, leyes 8 y 9, p. 209.

Noquique era 1) antihigiénico y 2) tan aislado que era raramente visitado por sacerdotes, permitiendo a los indios practicar sus ritos paganos con impunidad:

“esta junto a unas çienegas que cauzan enfermedad y que no sse crien niños y esta çercado de çerros guacas dañossas p[ol]r la doctrina de los yndios demas de que por residir en el pocos yndios no esta En el dho pueblo sazerdote ordin[ar]ilo ni tienen dotrina como conbiene y el sazerdote no los ba a bissitar a la continua y por esta caussa su mrd del señor bisitador ynformado q van muchos naturales parques y prinçipales al dho asiento de noqui a hazer taquies y bailes que en sus ritos antiguos usaban por entender y ber que no abra quien lo estorbasse...”³¹.

Los residentes de Noquique tenían doce días para reconstruir viviendas en nuevos sitios. Los campesinos de Noquique reconstruyeron sus casas en el asentamiento de Nuestra Señora de Guadalupe y los pescadores se reestablecieron en Chérrepe, de ese modo reforzando la tradicional segregación geográfica por ocupación. Si ellos aseguraban obedecer con rapidez, el visitador les prometió absolver el pago de un tercio de su tributo anual. Si ellos se negaban a cumplir la orden, Hocés los amenazó con recoger la cantidad total del tributo y con quemar sus casas³².

Las reducciones ocasionaron protestas de parte de los indios. Los habitantes de Chérrepe peticionaron al Virrey y a la Real Audiencia en Lima casi diez meses antes de que la orden concreta de traslado fuese pronunciada —sugiriendo que ellos conocían de antemano los planes de los españoles. Ellos enviaron representantes a Lima

“[para] pedir... probisiones de m[er]ced e just[ici]a así aserca del bien e conserbación de los yndios e pueblo de cherrepe y en espeçial p[ar]a que el pueblo q[ue] esta ff[ue]cho y fundado en el puerto de cherrepe no se mude ny quyte de donde esta por el provecho q[ue] del... se sigue a los dhos yndios por el contrato de la mar q[ue] en el [dho] pueblo tienen de q[ue] se tiene espirençia q[ue] los yndios q[ue] estan en la mar ban cada dia a mas y los q[ue] estan a la tierra adentro por el contrario ban cada dia a menos...”

Ellos consiguieron que el pueblo de Chérrepe fuera mantenido³³.

A pesar de la propaganda y legislación proteccionista, las reducciones tuvieron un efecto negativo entre los indígenas —tanto en Chérrepe como

31. Folio 32.

32. Folios 31v-34.

33. Las fechas del auto de reducción (23 de octubre, 1572) y de la petición de los indios (27 de enero, 1572) indican la cuidadosa planificación realizada por los españoles antes del traslado concreto. Folios 31v-34 y ART/Mata: 27 de enero, 1572.

en otras comunidades costeras. Sin excepción, los indios se mudaron a las partes más bajas de los valles costeros, precisamente las áreas más antihigiénicas y pobres en su potencialidad agrícola³⁴. Por esta razón el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala maldice a Toledo por la política de las reducciones.

"Don Francisco de Toledo bizzorrey mando despoblar y rreducir de los pueblos deste rreyno desde entonces se a muerto y se ua acauando los Yn[dilos de unos pueblos q[ue] tenían escogidos citios rrincones por sus principales sauio y dotores lesenciados filosofos y aprouado de los primeros Yngas los tenples y tierras y agua para multiplicar la gente a donde auia dies mil personas soldados de guerra cin las mugeres y biejos y ninos agora no ay dies Yn[dilos de tributo... Los quales citios causa en partes tierra umida y pistilenciales y pasa por ella y aci entran enfermedades q[ue] trae aquella ayre en partes bien e aquella ayre de la mar q[ue] es pistilencia y hedor y anci en otras partes lo causa del sol o de la luna o de las planetas q[ue] apunta y da la fuerza en los citios y lugares..."³⁵

Como resultado de estas mudanzas, los indios comenzaron también a sufrir falta de agua de irrigación, un recurso esencial para la agricultura en este escenario desértico. La infraestructura de canales otorgaba a los agricultores del valle alto acceso a la irrigación en primer lugar. Si los agricultores del valle alto y medio tomaban más de lo correspondiente, aquellos que se hallaban valle abajo obtenían proporciones menores. La situación se mostraba agudísima en aquellas estaciones y años en que los ríos tenían poco caudal³⁶.

Sobretudo, los indios perdieron sus mejores tierras. La evidencia indirecta clarifica la hipótesis de que las reducciones en Lambayeque fueron cuidadosamente planeadas, basadas en un buen conocimiento de la geografía regional. Aunque no existe evidencia escrita de connivencia entre el visitador y los españoles locales, la reconstrucción de las circunstancias en que las reducciones fueron realizadas y el esquema de asentamiento español subsiguiente refuerzan la conclusión de que el visitador consultó a los encomenderos y españoles y conservó presentes sus necesidades y deseos. De ese modo, aunque no fue un motivo explícito, la transferencia de tierras de los indios a los españoles tampoco fue una consecuencia imprevista. En efecto, los españoles usaron las reducciones para mover a los indios con el objeto de apropiarse de extensas áreas de la mejor tie-

34. La producción agrícola por unidad de tierra tiende a decrecer cuanto más cerca se halla uno del Océano Pacífico. Las tierras cerca de la costa marítima en la región de Chérrepe, reciben menos sol porque en los meses de invierno hay largos períodos de nubosidad. El suelo tiene un contenido salino más alto y el drenaje es pobre por el alto nivel del agua subterránea.

35. Guamán Poma de Ayala. *Op. cit.*, Lima. Parte 3, p. 389.

36. Paul Kosok. *Life, Land and Water in Ancient Peru*. New York, 1965. P. 151.

rra para la expansión de la agricultura y ganadería. La tierra liberada por el programa de reducciones fue apropiada por los españoles para la cría de ganado y los cultivos agrícolas o fue abandonada³⁷.

Esta consideración velada resulta evidente de la lectura de los documentos sobre la reducción de Chérrepe y resulta más claro aún cuando se coteja este manuscrito con otras fuentes documentales. Juan Calderón Lazcano, un testigo de García de Chávez, ubica al pueblo de Noquique cerca del molino del encomendero³⁸. Una vez que los indios abandonaron Noquique parece que el encomendero se expandió en esas tierras. García de Chávez todavía tenía un molino en esa ubicación en 1593. En el siglo 17, el molino se convirtió en la hacienda y estancia de Nocotín³⁹.

El distrito de Chérrepe no fue entonces la única comunidad indígena afectada por la visita general de Toledo. Como Noquique, el pueblo de Callanca fue completamente desmantelado y abandonado. Su población fue reasentada río abajo en el pueblo de Monsefú. Las comunidades de Sinto y Collique se trasladaron desde sus ubicaciones en el valle alto de Lambayeque hacia el sitio donde el monasterio Franciscano del valle bajo existe (hacia donde la ciudad de Chiclayo creció)⁴⁰.

Igualmente, muchas de las propiedades, que luego se volvieron las haciendas más grandes en los valles, se originaron en el programa de reducciones. Las haciendas de Pátapo y Mamape fueron establecidas en tierras de Sinto. El molino de Collús fue erigido sobre tierras de Chuspo-Callanca. Luya fue una estancia constituida en tierras del pueblo de Farcap. Las haciendas de Pampa Grande y La Punta fueron establecidas en tierras de Collique. Terrenos llamados Namor sirvieron como pampas abiertas para pastoreo de ganado hasta fines del siglo 17 cuando fueron limpiados para transformarse en la hacienda de Nampol⁴¹.

37. Antonine Tibesar. *Franciscan Beginnings in Colonial Peru*. Washington, D.C., 1953. P. 50; Martín Fernández de Navarrete, et al., *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. Madrid, 1842-1945. T. XXVI, p. 104; Thomas R. Ford. *Man and Land in Peru*. Gainsville, 1955. P. 134; César A. Ugarte. "Los antecedentes históricos del régimen agrario peruano". En: *Revista Universitaria*. Cusco, 1923. Año I, N° 2, pp. 377-91; y Louis C. Faron. "A History of Agricultural Production and Local Organization in the Chancay Valley, Peru". En Julian H. Steward (editor). *Contemporary Change in Traditional Societies*. Urbana, 1967. T. III, p. 243.

38. No se sabe si éste es el mismo molino que el encomendero tenía cerca del pueblo de Chérrepe en 1555. Colección Brüning (Hamburg), "El puerto de Chérrepe", 1555, 5.

39. Folio 43; Angulo, 239; Archivo de Castillo Muro Sime/Registro 1698.

40. Archivo Nacional del Perú/Real Audiencia: 1. 283, c. 2511, 1789, 8; y Víctor Arenas Pérez y Héctor E. Carmona. *Anuario Lambayeque*. Chiclayo, 1947. P. 505.

41. Marco A. Cabero. "El corregimiento de Saña y el problema histórico de la fundación de Trujillo". En: *Revista Histórica*. Lima, 1906. T. I, pp. 501-02; AAT/ Testamentos: (1676); (Calupe), 1697; 1708, 73 y 91; Capellania: s/f, 10; Archivo Notarial de Carlos Rivadeneira/Rivera: 11-II-1700, 346; Polo: 1742; Collus: 1643; AGI/Audiencia de Lima: 201, 1633.

En resumen, el manuscrito que se publica a continuación ayuda a comprender mejor la temprana vida colonial. En sí mismo, el manuscrito contiene información para construir un perfil demográfico que, aunque aproximado, sirve de referente para establecer cifras tributarias y tendencias de población. En combinación con otros registros otorga una perspectiva interesante del impacto de la conquista española en pueblos indios y nos conduce a una clara comprensión de las motivaciones y consecuencias de la política de la Corona española en la primera época colonial. La visita general en esta área de la costa norte demostró poseer mayor significado que el simple planificar el traslado para salvar almas indias y traer los beneficios de la cultura hispánica a los infieles. A pesar de los objetivos humanitarios de la Corona, la visita tornóse un mecanismo utilizado ventajosamente por los españoles para apropiarse de buenas tierras y expandir sus propiedades. Un análisis de los otros fragmentos de la visita general mostrará, sin duda, que lo que sucedió en Chérrepe en pequeña escala fue duplicado en otras áreas con similares consecuencias perniciosas para la población autóctona.

DOCUMENTO

8v/ ...En el pueblo de Cherrepe dela Encomienda de Françisco Perez Lezcano vezino dela çuadad de truxillo a beinte y tres dias del mes de julio de mill e quinientos y setenta y dos Años el muy Magco Señor Joan de Hoçes bissitador general del partido dela çuadad de truxillo corregidor dela Villa de santiago de miraflores y sus terminos e los balles de la dha çuadad por su magestad e Por Ante mi luis sanchez Escribano de su magestad e de bisita e delos testigos deq uso escritos dixo que en cumplimiento delas provissiones y comissions que le an sydo cometidas por la dicha bisita A benido a este dho pueblo e repartimiento A haser la bisita de los naturales y las demas cosas de que tiene comissions para lo qual mando A don pedro cherrepe caçique prinçipal y a don bartolome anque y A Joan agustin y a otros prinçipales naturales deste dho repartimiento e por lengua de Joan Efquen ladino ynterpetre nonbrado en esa bissita de quien Ante todas cosas a rezivido juramento por dios Nuestro señor e por una señal dela cruz + tal como Esta en for/⁹ ma de derecho y ello Hizo e prometio de ynterpetrar berdad dela una parte a la otra y dela otra ala otra sin dolo ni affiçion alguna — El dho señor bisitador les m^{do} se junten todos con sus yndios E los demas prinçipales q ubicre [en] este repartimiento por que les quiere azer la platica y exortaçion q su magestad manda sse lles aga e quiere bisitallos y desagriallos si algunas quexas tienen contra su Encomendero o otras personas y Asi dicho se Entro Enla yglesia deste dho pueblo donde dixo una missa a la abocaçion del Espiritu Santo el Vicario Frai andres de Villarreal prior dela cassa de nuestra señora de guadalupe del balle de pacasmayo dela orden de señor san agustin y Acabada la missa del espiritu santo que es la q por las ynstruções se manda y se juntaron los dhos prinçipales e naturales y los Alcaldes deste pueblo y les fue fecha la platica y exortaçion sseguiente

Caçique principal con los
yndios de sus parçialidades

28 -caciq
casado —Dom pedro cherrepe caçique prinçipal de beinte y ocho años, cassado con doña yssauel fexllan

9v/ —Andres Xoman de beinte y ocho años casado con ynes myx de ueinte y seis años

—Joan caprrum de treinta e quatro años casado con catalina llam^o de beinte y seis años con tres hijos legitimos, p^o memach de ocho años y garçia accruna de quatro años y agustin chaman De un año

—andres Urgurren de beinte E nueve años cassado con ysabel firro de treinta años con dos hijos legitimos pedro llat de tres años y pedro ceman de un año e

—andres Ugurren de ueynte a nueve años cassado con ysaueel firro

—pedro quecan de quarenta a^{os} cassado con meçi antoc de quarenta años

—Anton choyo de beinte y seis años cassado con ynes chucmeto de ueynte años

—joan yapun de quarenta y seis años casado con leonor Cinan de quarenta y çinco años con dos hijos legitimos anton capquep de doze años y pedro cachoton de qtro años

—diego cochec de ueinte y seis años casado con maria pecho de ueinte años

—françisco camieff de quarenta años cassado con maria puxin de treinta años con un hijo legitimo y dos Hijos bastardos agustin lipo de un año y Anton façi de doze¹⁰ Años e Baltassar Nanquep de ocho años

—p^o Veloc de cassado con catalina Caçan de treinta años

—Alonso peum de ——— cassado con catalina afon de quarenta años

—françisco muet de ——— cassado con ysauel yxpalla de quarenta y seis a^{os}

—Don alonsso ancayuamo de quarenta y ocho años cassado con beatriz chipel de quarenta y seis años

—pablo orcanerref de trienta y ocho años cass^{do} con ynes filla de treinta E çinco años con una hija legitima ynes filla de dos años

—diego paxcos de quarenta y ocho años casado con barbola chante de çinquenta años con un hijo legitimo Joan aicoxux de tres años

—pedro memach de ueinte e seis años casado con constança chloktan de diez años

—diego chantoc lorref de quarenta y tres años casado con ana chopoq de treinta años con dos Hijos bastardos p^o uxo de doze años e pedro xenxup

—Alonso changonan de ueinte y siete años cassado con ynes Exmet de treya^a años con un hijo legitimo diego capnon de dos a^{os}

10v/

—pablo ortop de beinte y ocho años casado con ana chamo de treinta a^{os}

—bartolomé xacxen de ueynte e çinco años cassado con leonor ycomi de ocho años

—Bartolomé Nanochóc de ——— casado con ysauel fexelen de treinta a^{os} con un hijo legitimo Jorge pechonan de doze a^{os}

—Joan Mimeff de quarenta y qtro años cassado con ynes Tintiuñ — de treinta años con un hijo e una hija legitimos domingo chorco de un año y eluira chun de tres años

- Pedro leuchec de veinte y seis a^{os} cassado con ynes eltop de catorze a^{os}
- Pedro Exleon con de bente y qtro a^{os} casado con ynes quichan de quinze a^{os}
- martin anna de ueinte y siete años casado con beatriz ançen de treinta años
- diego yiff queff de quarenta E quatro años cassado con beatriz puchum de quarenta y dos años con dos hijos E dos hijas ligitimos domingo supan de diez años e diego ffayo de siete años E leonor singlan de nueve años e catalina llamo de quatro a^{os}
- Alonso Uxchu merref de treinta y tres a^{os} casado con leonor yaqep
- pedro semayo reff de treinta y seis a^{os} casado con ——— caxcan de ——— a^{os}
- 11/ —Joan çenpif de treinta y qtro años cassado con leonor qapep
- françaisco mycman de treinta e çinco años cassado con margarida Pidifiel de treinta años con dos hijas luzia pichfil de seis años y maria llanchu de tres años
- diego neycan de beinte e ocho años cassado con Catalina chuxo de treinta años con un hijo y una hija legitimos Joan neycan de un año y Catalina Pachfil de çinco años
- baltassar efguen de treinta y ocho a^{os}, cassado con catalina Cactot de treinta a^{os}
- mateo fryen de beinte y çinco años cassado con ysauel naxca de ueynte e çinco años con un hijo legitimo Alonso sut mono de tres años
- diego fanmoç de quarenta y seis a^{os} casado con madalena yexcu de quarenta años
- Andres llenchun de ueinte y seis años casado con ysauel efchop de veinte a^{os}
- Alonso incac de diez y ocho años cassado con leonor leanpillo
- bartolome chapi ferref de quarenta y çinco años casado con mençia nanllun de quarenta e quatro años con un hijo legitimo martin effan de siete años
- Diego mang eff de quarenta y qtro años casado con catalina filfun de quarenta años con una hija /v e un Hijo martin ailenx de doze años e ysauel muxmux
- Joan xocon de ueynte e quatro años cassado con leonor challec de ueynte años con un hijo legitimo Pedro xocan de seis años
- Alonso chineff de quarenta y ocho años casado con leonor cuccel de quarenta a^{os}

—diego ñocnaff de quarenta y ocho años casado con mençia yeman de quarenta años con dos hijos legítimos diego perquillo de seis a^{os} y diego xungen De dos años

—Joan lluchueff de quarenta y seis a^{os} casado con Eluira echumerren de çinquenta años con una hija legítima ysauel sillun

—Alonssso offquen de treinta y çinco años cassado con ysauel fonçe

—Alonso FFineff de quarenta y ocho años casado con catalina chanil de çinquenta a^{os}

—diego ñoque de namu de treinta a^{os} casado con Joana xapul de treinta a^{os}

—domingo Xoque perref de treinta y siete a^{os} casado con joana ofpech de treinta a^{os}

—Joan oxpo cherreff de treinta E qtro años cassado con beatriz macmu de treinta a^{os} con un hijo legítimo miguel chanxu de un año

—Andres maun de treinta Años cassado con ysauel fecan de treinta años

—pedro chiaiireff de quarenta y siete años casado con beatriz lluncho

12/

—Pedro nectengeff de quarenta y çinco años cassado con mençia chochan de quarenta e çinco Años con un hijo legítimo reçien nacido p^o seman

—pedro necffe de treinta Años cassado con françisca chopxol de treinta a^{os} con dos hijas legítimas ysauel filay de çinco años e ynes filchan de dos Años

—gaspar quilpen de ueynte E çinco años casado con marta sentop de beinte años con un hijo gaspar parçetop de dos a^{os}

—françisco choncamo de treinta y ocho años casado con leonor ofchop

—alonso pachuno rreff de treinta y ocho años cassado con ana xapul de treinta años

—Martin namoloc de beinte y ocho a^{os} cass^{do} con petronilla eyfun de beinte a^{os}

—Martin supef de quarenta y ocho años cass^{do} con costanza molen

—don migel chupan de treinta años prinçipal cassado con françisca caxum de treinta años con un hijo legítimo ynquila de dos meses, este es prinçipal de los yndios y por tener pocos se resumio Enla parçialidad deste caçiqui como ba en la relaçion al prinçipio desta bisita

—Joan nacho nerref de quarenta y tres años cass^{do} /^{12v} con ana Llulli de quarenta años con una hija legítima cata çenf de un año este es prinçipal delos resumidos como ba dicho en la relaçion

—diego pix llamerref de treinta y ocho años cassado con ana chixpol de quarenta años con un hijo legitimo diego Supa pechim de quatro años

—martin melca de beinte y siete Años casado con barbola Jofce de treinta años con una hija legitima costança caxinmet de diez aºs

—mateo choc de beinte y seis aºs casado con ysauel yxpuherres
—domingo filla de ueinte y siete años cassado con ysauel yxmaye rreff de ueinte y siete aºs con una hija legitima leonor chaptot de seis años

—diego pinlo Coef de quarenta aºs casado con madalena fuxuin rref con un hijo legitimo diego ynxuc de sies aºs

—diego chile funerref de treinta y ocho aºs Es biudo

—diego elquemerref de quarenta y ocho aºs casado con ynes chopchop de quarenta años con dos hijos legitimos Alonso chopna de ocho años y Joan anail de nueve aºs

—miguel so Vop de treinta años cassado con catalina naqucx de treinta aºs con un hijo bastardo pº çinfenan de

13/

—Domingo fallalla de treinta y siete años cassado con ysauel pueque

—Alonso yema de ——— cassado con ana micllu de quarenta años

—pedro llan furref de quarenta y dos Aºs cassado con leonor callep de quarenta Años con un Hijo legitimo alonso villep de ocho aºs

—gaspar cetef de ueinte y ocho aºs casado con françisca fexllan de treinta aºs

—rodrigo chep xol de ueinte y seis años cassado con françisca xolluma

—joan noquerref de quarenta E quatro años cassado con leonor Yeffchum de quarenta años con un hijo gaspar lloc de ocho años

—pedro chico de ueinte y ocho años casado con catalina pax ffel de ueynte E çinco aºs

—diego me nac reff de quarenta y seis años casado con leonor nuquei de quarenta y seis aºs

—joan sal nan amu de quarenta y tres años casado con françisca pechi de quarenta años

—Alonso Nuigay de treinta y seis aºs cassado con beatriz truxellum de treinta años

—Françisco machum de beinte y tres aºs cassado con ysauel çipe de beinte años

—Joan chunbi de quarenta e qtro años cassado con Catalina quixun

- 13v/ —Joan coffnam de ueinte y ocho años cassado con leonor lluma de diez años
 —andres niff coton de treinta e quatro años casado con leonor yuca de treinta años
 —Joan çinoff de treinta años cassado con ynes chanpil de treinta años
 —pedro pillá de treinta aºs casado con joana filliun
 —Joan allang ez de treinta y seis aºs cassado con leonor aixllon
 —domingo nanach de ueinte y ocho años cassado con ynes pechan de ueinte años con una hija legitima ynes coffchom
 —pedro michac de treinta y seis años cassado con mançia chux ffuyin de ueinte aºs
 —Andres aip de treinta e qtro años cassado con barbola chacon de treinta años
 —bartolome axt de — cassado con costança niquex de treinta años
 —Joan chungach de treinta y dos años cassado con ysauel axum
 —gaspar coffchac de beinte años casado con petronilla caxail de beinte aºs
 —Alonso aixllumerref de quarenta y çinco años casado con catalina uxna
 —Joan hatax que es casado con joana
 —Pedro llontop de treinta e nueve años cassado con Ana qeffun de — aºs
 14/ —françisco Ulloc de ueinte E qtro años cassado con ana appen
 —Martin xullo de treinta años casado con françisca llupo
 Solteros trios del dho
 prinçipal señor
 —françisco nactop de diez y ocho años
 —mateo cachfu de ueinte años
 —pablo pallo de ueinte y dos aºs
 —marcos ynquep de diez E nueve años
 —domingo Ucan de diez e nueue años
 —pedro mete de diez y ocho años
 —joan uxai manco de una pierna de beinte aºs
 —gaspar chic no palgo de diez y ocho años
 —Alonso xolon de diez y ocho años
 Biudos tributos del
 dho caçique p[ri]nçipal
 —diego chuicarref de treinta y seis años, con vn hijo e una hija françisco folloc de un año e mençia chopel de çinco aºs

- 14v/
- Pedro Ynmachirref de treinta y siete años
 - felipe Yntepete de quarenta y cinco años
 - Anton chaymerreff de ueinte y ocho años
 - diego uchpurreff de treinta años
 - pedro chepullo reff de treinta y tres años
 - martin chequen de treinta y dos Años
 - francisco pelque reff de treinta y dos a^{os}
 - Alonso quepo rreff de treinta y cinco años
 - martin yecmay reff de quarenta y ocho a^{os} con una hija legiti-
ma mençia pechun

Viejos del dho çacique casados

- pedro effun rref de sesenta años cass^{do} con ynes Cayaem
- lorenço claca de çinq^{ta} E cinco Años casado con ysaue ch^o
quey
- mrn Ynpueff de çinquenta a^{os} con un hijo machunco de diez
años
- hernando nexnan de çinquenta a^{os} cassado con Maria puinan
con un hijo mrn naps de ocho a^{os}
- Domingo timan Erreff de çinquenta años casado con mençia
uxllu con un hijo e una hija legitimos anton achap de cinco años
e ysaue techoni de quatro años
- joan caxque rreff de cinquenta Años cassado con ynes llana con
un hijo legi^{mo} fran^{co} mulech de un año
- tomas chanquep de sesenta años casado con eluira offain de qua-
renta a^{os}
- Alonso Fenamo rreff de sesenta años cassado /¹⁵ con ynes
puxta de quarenta e cinco a^{os}
- pedro anquep de çinquenta años cass^{do} con mençia aix^o de
çinquenta a^{os} con un hijo legitimo p^o pecho

biejos biudos de el dho prinçipal

- joan mencurreff de çinquenta años
- joan Effun erref ciego de çinquenta a^{os}
- pedro palçe querref ciego de quarenta a^{os}
- diego mullueff de çinquenta años
- domingo lloc de çinquenta años sordo

Guerfanos del dho caçiq prinçipal

- bartolome naz de cinco a^{os}
- garçia çinnop de syete años
- bartolome tonaff de seis a^{os}
- pedro chimoy de ocho a^{os}
- pedro cuhaque de seis años
- bartolome chulla de seis a^{os}

	—joan lloquin de çinco años	
	—Alonso sop de seis años	
	—benito atomulec de siete años	
	—luis chequen de seis aos	
	—joan yoquen de ocho años	
	—martin lip de nueve años	
15v/	—Alonso uffolloc de seis aos	
	—martin nono de ocho años	
	—martin yoai de nueve años	
	—domingo yeman de doze años	
	—pedro sosquep de diez años	
	—mailac nuanum de catorze aos	
	—julian ofquen de catorze aos	
	—martin unop de seis aos	
	—pedro Cheman de seis aos	
	—Alonso ol de cinco años	
	—pedro chanam de qtro aos	
	—Joan chuca de doze aos	
	—pedro bas de siete aos	
	—mrn marca de seis aos	
	—Alonso leycan de catorze aos	
	—françisco xencon de ocho aos	
	—pedro fimmaqui de ocho años	
	—pedro sinaca de siete aos	
	—Alonso unel de çinco aos	
	—bartolomé oman de un año	
	—ysauei pocllun de syete aos	
	—miguel nañan de çinco aos	
	—pedro chanchen de siete aos	
	—diego supno co de çinco aos	
	—Joan xurquete de çinco aos	
	—diego nan feñan de çinco aos	
16/	—Domingo choheñen de dos aos	
	—Domingo Yaman de çinco años	

Biudas del dho caçique

—ysauei nyail de quarenta años	
—Costança Nicamarren de quarenta años	
—ysauei moxaic de quarenta años	
—ysauei naxxen de quarenta años	
—ysauei Maxf de quarenta aos	
—ysauei mique de quarenta aos	
—ynes apxen de quarenta aos	
—Joana cayfun de treinta aos	
—leonor ancol de beinte y çinco aos	
—ysauei toxme cherren ciega de quarenta e çinco años	
—leonor Efcon de beinte e çinco aos	
—leonor quexf de treinta años	
—ynes chus de treinta aos	
—catalina choconan de beinte y çinco años	
—ynes mayarren de treinta años	

—ynes chunpen de quarenta y cinco a^{os}
 —catalina chanpelerren de quarenta años
 —ysauel naxa de beinte y cinco años
 —mençia ychiaun de treinta a^{os}
 —costança chopun de beinte y cinco a^{os}
 —leonor Cochán çiega de beinte y seis a^{os}

guerfanas del dho caçique

16v/

—ynes yeches de cinco años
 —ysauel atrelun de un año
 —Catalina xusman de quatro a^{os}
 —Catalina chpien de cinco años
 —ysabel yxaqui de seis años
 —beatriz affon de diez años
 —luçia Chalco de ocho años
 —Ana chenco de cinco años
 —mençia chuchon de quatro años
 —Catalina quiyun de seis a^{os}
 —mençia poquni de cinco a^{os}
 —Catalina uchum de diez a^{os}
 —mençia a — pen de qtro a^{os}
 —maria effchen de doze a^{os}
 —ynes liquilla de qtro a^{os}

El prinçipal cherrepe ..

—bartolome anquex de beinte y ocho años cassado con françisca achicay de ueynte años con una hija bastarda madalena Llufocho de tres a^{os}
 —Joan chunbieff de quarenta y dos Años cassado con ynes bellecm de quarenta a^{os}
 —diego llechorreff de quarenta y siete a^{os} cassado Con Catalina niffu de quarenta y seis a^{os} con un hijo legitimo anton arralo de syete años
 —franç^{co} cayaeff de quarenta y dos Años cassado con ysauel yachcha de quarenta a^{os} con un hijo e una hija legitimos franç^{co} saun-
 yoc de seis Años e ynes nachup de seis a^{os}
 —Alonso changonana de quarenta y cinco años cassado con men-
 çia filchun de quarenta años E con quatro hijos e una hija die-
 go chopenan de catorze años y diego ellac de ocho años y be-
 nito sofnoc de syete años y xpoual changonan de tres a^{os} y men-
 çia ffalen
 —Alonso xoyec de quarenta y qtro años casado con ynes nieum
 de quarenta años con dos hijas legitimas leonor aichun de qtro
 años e ysauel pirean çiega de dos A^{os}
 —Andres necal de treinta y siete años casado con ynes coyma-
 cho de treinta y dos Años con una hija legitima costança Ce-
 ques de qtro a^{os}

17/

—pedro pincoeff de treinta y siete a^{os} cassado con costanza Max-nuch de quarenta años con un hijo legitimo benito Encof de tres años

—pedro noma de beinte y ocho años cassado con mençia totlluni de beinte Años con una hija legitima ysauel chipnuc de quatro años

—pedro quepeo de beinte y ocho años casado con ysabel xaxelo de treinta años con un hijo legitimo fran^{co} xoxtol de çinco a^{os}

—martin saltot de ueynte E seis Años casado con maria coçen de ueynte años

—fran^{co} naesluchic de ueynte e seis Años casado con ysauel acxecoc de beinte y çinco años/^v con una Hija legitima ynes aitçen de tres años

—joan minan de beinte y siete años cassado con leonor aiccel de treinta años con un hijo legitimo domingo tarronaño de un año

—martin naño naeff de ueynte y ocho a^{os} cass^{do} con leonor nacxllam de beinte y seis Años con dos hijas legitimas beatriz cencan de çinco años e ysauel pirro de un año

—françisco ainac de treinta E quatro a^{os} casado con ynes capach de treinta Años

—Alonsso santorref de ueynte E siete años casado con leonor anchop de treinta a^{os} con un hijo legitimo migel sup de quatro a^{os}

—pedro mulayineff de quarenta y siete años cassado con costanza unucny

—domingo nantop de beinte e nueve a^{os} cassado con ysauel chuc ffell de treinta Años con un hijo e una hija legitimos bartolome nantop de un año e ynes pechin de dos años

—joan machun de beinte y ocho años casado con ynes lleptot de ueynte años

—bartolome colchec de beinte y ocho años cassado con ysauel charra de beinte años

—Joan Urrac de treynta Años cassado con ysauel atal de treinta años con una hija legitima costanza sinmet de qtro años

—Joan Chancallaeff de quarenta E qtro a^{os} casado con eluira ffelle de quarenta a^{os} dos hijos/¹⁸ e una hija legitimos diego enec nan de — y françisco mucapuan de çinco a^{os} e ynes çepuni de siete años

—Martin Caigues merreff de quarenta y dos años casado con mençia xumen de treinta a^{os} con un hijo e una hija legitimos domingo llat de dos Años e mençia llame

—baltassar muchoff de treinta y ocho a^{os} casado con ynes capap de treinta años

—francisco onchcoff de treinta e quatro aºs cassado con ynes chantol de treinta y dos Aºs con dos hijos legitimos pedro chapnam

—bartolome pixac de beinte y siete años cassado con ysauei ne-xihuff de treinta aºs

—Agustin ocnan de de treinta y dos Aºs cassado con ysauei paxloc de treinta años con una hija legitima mençia yumach de seis aºs

—bartolome nanu lehec de — cassado con ynes paxain de treinta años con un hijo legitimo anton uchonan de tres aºs

—Agustin lecheoc de beinte y siete años cassado con beatriz llame de treinta años con dos hijas legitimas ynes cotot de seis Años y Catalina ulmux de cinco aºs

—pedro martin mencol de treinta e tres Aºs casado con Ana puxquan de treinta años con un hijo e una hija legitimos franco mencon de tres años e ynes nechoc de cinco Años

18v/

—franco anchoc de — cassado con ynes funuc de treinta años con un hijo legitimo Alonso chanaic de seis aºs

—martin uxullec de — cassado con ysauei lingiyan de treinta años

—martin copaic de — cassado con ysauei eslloc de diez y ocho años

—diego Anton xemena me reff de — cassado con mençia niuffuil de treinta años con un hijo e una hija legitimos domingo quelon de cinco aºs e ynes Pullan de tres años

—Agustin pilcarreff de quarenta y dos años cassado con catalina xapinx de quarenta aºs con dos hijas legitimas yssauei Challan De seis años e ysauei totel de cinco años

—francisco angor de ueynte y siete Años casado con mençia exeluni con un hijo alonsso yalpech de un año

—bartolome urrac de treinta y cinco aºs casado con mençia chupan de treinta aºs con una hija legitima leonor nipchan de dos Años

Solteros trios del dho principal

—Andres Llonay de ueinte y dos Aºs

—diego allox de beinte y seis aºs

19/

Solteros que no tributan del dho principal

—Gonzalo veel de catorze años

—Alonsso xonffe de catorze años

Biejos cassados del dho principal

—Alonso xoyquerreff de çinquenta años manco de entranbos
braços cassado con catalina payo

—pedro polle xerreff de çinquenta años cassado con catalina
leyud

—françisco letref de çinquenta aos

huerfanos del dho

prinçipal

—Pedro puchi de seis aos

—diego yanoy Yoco de çinco años

—Alonso nenfenan de çinco años

—pedro effiyo de çinco aos

—mençia nexllun de ocho aos

—martin chencan de ocho años

—diego mofiyud de quatro años

—franço pincu de doze años

—pedro pochu de quatro aos

—martin tumd De siete aos

—Alonso quini de dos años

—françisco lexcol de qtro aos

—pedro chofeo de un año

—Martin Echfun de siete años

—joan socfa de nueve años

Biudas del dho

prinçipal

—ysauel chup de quarenta años

—ysauel firro de çinquenta aos

—ysauel namqui de sesenta aos

—catalina nages de çinquenta Años çiega

—maria uxlun de çinquenta años

—ynes aullchil de çinquenta aos

—ysauel aita de beinte e qtro años

—maria coyun de treinta y çinco aos

—ysauel timoni de çinquenta aos

—catalina capel de beinte y qtro aos

—beatriz choxlla de treinta aos

—luçia fillonrrren de çinquenta aos

—ynes asail de doze aos

Guerfanos del dho

prinçipal

—Catalina chepño de syete años

—mençia niçxec de seis aos

—catalina Onffo de ocho aos

El prinçipal

chispanamo

—don pedro sutuot de seis años nino hijo /²⁰ del prinçipal chis-
panamo heredero legitimo quedo por gobernador de Sus yndios
hasta que sea hombre el yno seg^{te} primero

—diego faman de quarenta e quatro a^{os} cassado con eluira mu-
pu de quarenta a^{os} con un hijo y dos Hijas legitimos e un hijo
bastardo goncalo faman de dos A^{os} y mençia pechin de syete
años e ynes nacox de çinco años e pedro tulumuch de doze
a^{os}

—goncalo nalmerreff de quarenta y qtro años cassado con ynes
ve pal de quarenta a^{os} con una hija e un hijo legitimos franco
ochonfee de ueynte y quatro Años y catalina capcen de seis
a^{os}

—pedro cupan de beinte y dos Años casado con luçia nycnan
de ocho años

—diego ffaicay eff de quarenta y seis a^{os} cassado con mençia
xirroc de treinta años

—pedro aie de quarenta y siete años cassado con mençia xaen
de çinquenta a^{os} con una hija legitima Elena Chopoy de seis
a^{os}

—diego Chumeterreff de quarenta años cassado con ynes llantot
de quarenta años con un hijo e una hija legitimo franco айонач
de dos A^{os} e ynes miçep de seis a^{os}

20v/

—Joan ayfede de quarenta años cassado con barbola chachute
de quarenta a^{os} con dos hijos legitimos françisco cholo conan
de çinco años y gonçalo cocuc de un año

—diego coffoi de treinta y tres Años casado con ynes chipellun
de treinta años

—domingo cechami de ueynte e siete años cassado con ysauel
mellun de treinta a^{os}

—Alonso chiptot omorreff de quarenta a^{os} cassado con beatriz
Coyffuy de quarenta años con un hijo e una hija legitimos Alon-
sso canmach de syete años E luzia capzen de çinco años

—Joan milieff de quarenta y siete a^{os} cassado con ynes chep
chep de treinta a^{os}

—felipe chopuc de treinta e nueve años cassado con ynes chop
lloc de treinta años

—pedro unan de beinte y seis a^{os} cassado con ynes aipoc de
treinta años

—frਾਂçisco aixnoc de beinte y seis a^{os} casado con costanza pec-
nanu

—martin fichil de beinte y qtro a^{os} cassado con ynes arcac de
beinte a^{os}

—joan lloc men de treinta a^{os} casado con ysabel chup llun

21/

—bartolome toxllan de — cassado con Ynes llacha de uein-
te y çinco a^{os} con un hijo e una hija legitimos Alonso çanaip de
un año y beatriz llamanllo de quatro años

—Alonso off choperreff de quarenta y siete años cassado con Joana pulqui de quarenta e siete aºs

—pedro pul de treinta y siete aºs cassado con mençia Ull de quarenta Años con un hijo legitimo pedro cacalla de tres años

—franco llonan y monaeff de treinta e ocho años casado con catalina nimtót de treinta y cinco años con un hijo e una hija legitimos alonso sollopoc de un Año e ynes munan de ocho Aºs

—gaspar femanaic De — casado con ynes chiptop de treinta aºs

Solteros tributa
rios del dho prinçipal

—Joan offan de diez y ocho años

—diego leon mach de dizi nueve años

—francisco copequep de diz i ocho aºs

—pedro choff quip de beinte y dos Aºs

—Andres aeffa de treinta aºs

—myn tolmoX manco de los brasos de treinta aºs

21v/

Biudos tributarios
del dicho prinçipal

—Juan yuffe de ueinte y ocho años

—Agustin miscan de beinte e nueue aºs

biejos del dho
prinçipal

—Joan Cholei de çinquenta aºs

—domingo aiay rreff manco del pie de çinquenta aºs cassado con ynes tallo con tres hijos legitimos pedro anxut de ocho años alonso xuscoy de seis Años alonso puinay de dos Aºs

—Joan pullueff de çinquenta y cinco aºs cassado con catalina allaniqui de quarenta y cinco años

Guerfanos del
dho prinçipal

—pedro orrolloc de ocho años

—diego fiscal de ocho años

—Anton yno de cinco años

—francisco xinosup de un año

—Alonso alnian — aºs

biudas del dho
prinçipal

22/

—ynes chonfel de quarenta y cinco años

—ysauel llomer de treinta aºs

—Ynes chilla de treinta e un años

—luçia merro de ueynte e qtro aºs

—ynes un de beinte e qtro aºs

—catalina ycan de ueynte y dos A^{os}
 —leonor llunf de ueinte años

guerfanas del dho
 prinçipal

—ynes lluntox de un año
 —Maria çellun de un año
 —maria chollun de un año
 —luçia onxan de tres a^{os}
 —Ana quexam de siete a^{os}

El prinçipal cachea
 y sus indios

—Don Joan agustin prinçipal cachea de treinta y ocho años cassado con catalina xenffee de treinta y ocho años con un hijo legitimo Juan aipuoc de qtro a^{os}
 —Alonso chollorref de quarenta y siete a^{os} cassado con beatriz chucfil de çinqta a^{os} con un hijo legitimo brme chorrec de quatro a^{os}

22v/

—Alonso ofacnan de — cassado con ynes ançen de ueinte a^{os}
 —pedro cal de treinta y seis años cassado con beatriz ellan de treinta años
 —Alonso queq inac reff de treinta y çinco años cassado con catalina llenuil de treinta e tres Años con una hija ynes xais de qtro a^{os}
 —Andres eff chop rref de quarenta y çinco años cassado con catalina filchun de treinta años
 —pedro lucha pirref de treinta años cassado con ana ospecherren de beinte y çinco a^{os}
 —Joan yuchapo de ueinte y ocho a^{os} cassado con barbola Edquen de beinte E qtro a^{os}
 —Andres llaman chumerreff de treinta e tres años cassado con mençia chuxfum
 —Agustin aichquen de beinte y çinco Años cassado con ynes coccen
 —lucas xaxmerreff de treinta y ocho a^{os} cassado con ysauel fillun de treinta a^{os} con una hija joana ruiz
 —mateo llonchun de treinta a^{os} cassado con luçia nuquei de treinta a^{os}
 —pedro llanui eff de treinta y ocho a^{os} cass^{do}/23 con mençia Axquipoc de treinta a^{os} con una hija mençia ailtoc
 —pedro erren off de quarenta y dos A^{os} cassado con mençia yala de treinta a^{os} con una hija ynes quex fen de qtro a^{os}
 —Alonso archuin de treinta años cass^{do} con mençia xaclla de treinta a^{os} con un hijo alonso pufoc de —

—bartolomi yauqueff de quarenta e nueve años cassado con men-
çia yaman rren De quarenta y seis Años

—lazaró yerquen de treinta Años cassado ynes tato de beinte
años con un hijo legitimo lazaro ofan

biudos tributa
rios del dho p[ri]ncipal

—Andres chanell rreff de quarenta y seis aºs

—pedro natun rreff de treinta años con una hija Joana qelpuni
de dos aºs

—Joan pocnaeff de treinta y dos aºs

—Joan Ypuelleref de quarenta y ocho aºs con un hijo pedro
nuli de cinco aºs

—gr^{mo} payfunerref de treinta y çinco aºs

—diego micnin de treinta aºs

biejos biudos del dho
prinçipal

23v/

—Joan facheff çiego de quarenta e quatro años con un hijo pe-
dro ancu de seis años legitimo de —

Biejos del dho
prinçipal casados

—Diego chom nan rreff de çinquenta y çinco años cassado con
ana chestan de quarenta e çinco aºs con una hija ynes chaco de
dos Años legitima

guerfanos del dho
prinçipal

—Alonso oxton de seis aºs

—Anton sisup de qtro aºs

—felipe yalmey de seis aºs

—gr^{mo} osoy sup de siete aºs

—françisco lloc de siete aºs

—diego nuchun de quatro aºs

—Joan pallin de syete años

biudas del dho prinçipal

—Ynes Pequio de setenta aºs

—Ysael chano de beinte y seis aºs

—Ynes lunmoy de quarenta e çinco aºs

—Ynes nicon de beinte y seis aºs

—madalena nichacha de quarenta e çinco aºs

24/

guerfanos del dho
prinçipal

—luçia mixqui de ocho años

—Anatili de quatro aºs

—maria lluchon de seis aºs

El principal aicapé
y sus yndios

—Don alonso aicape principal deste repartimiento esta muy enfermo y sus yndios son los siguientes

—Joan Llam ueff de treinta a^{os} cassado con ynes chan con de trenta a^{os} con dos hijos e una hija legitimos mateo chec nan de seis a^{os} y Alonso sop de un año e ynes lliumez de tres años

—Juan emo querreff de treinta y cinco años cassado con ynes urron de treinta a^{os} con una hija legitima petronilla de un año

—cosme ya conpa de treinta y ocho años cassado con ynes paca de treinta a^{os} con una hija legitima mençia coxuz

—Joan calomeff de quarenta a^{os} cassado con mençia copel de quarenta años con tres hijos e una hija pedro piruee de diez a^{os}

24v/

—Pedro yachin de seis a^{os} y Andres naor De cinco años e ysaue Pufaca de un año

—pedro chus na de beinte y ocho a^{os} cassado con catalina calpeu de treinta años con una hija e un hijo legitimos pedro lop loche de un año e ysaue cochan de cinco a^{os}

—Alonso tucffe de quarenta e cinco años cassado con catalina capten de quarenta años con una hija legitima luzia yuu de cinco a^{os}

—hernando aui loc de quarenta y cinco a^{os} casado con catalina llencon de cinquenta a^{os} con una hija legitima maria llan de seis años

—diego ceçnoc de beinte y ocho a^{os} cassado con ysaue cox tol de treinta a^{os} con una hija mençia aiplil de tres años

—pedro Çepun de beinte y seis años cassado con ynes enloc de beinte a^{os}

—Alonsso ffatan de treinta Años cassado con catalina cheffun de treinta años con un hijo legitimo Joan copa de un año

—pedro anaillu rreff de treinta y ocho a^{os} casado con mençia ex nan de treinta años/²⁵ con dos hijas legitimas ynes filchan de siete años y leonor pacfel

—martin cano de treinta y dos Años cassado con Ana noquen de treinta años

—Joan conqureff de quarenta años cassado con barbola uz qui de quarenta Años con un hijo legitimo Joan con cun de cinco años

—miguel son corref de quarenta e siete años cassado con mençia affan de quarenta a^{os} con un hijo pedro nitop de diez a^{os}

—martin amuy de beinte e qtro a^{os} cassado con ana chilfuni de beinte a^{os}

—Alonso minan de — cassado con Ana chen çen de beinte a^{os}

—pedro cuy an de treinta y siete Años cassado con ana niulln de treinta a^{os} con dos hijos legitimos Alonso palcoc de ocho años y pedro soco nofon de un año

—Joan çei que xerreff de quarenta años cassado con ines yenqui de treinta a^{os}

—Joan axtollo rreff de quarenta e çinco años casado con ana aic ceé de quarenta años con una hija paixin

25v/

—Joan yoc nuni de treinta Años cassado con ana chapchen de beinte años

—bartolome chochque merreff de — cassado con ynes churren de quarenta años con un hijo pedro çic noc de diez y seis a^{os} y una Hija ana coy fui de diez años

—pedro chunchay rreff de — casado con leonor ax toc de treinta a^{os}

—lluncherreff chimoy yn^o yngfiel de quarenta años conjunto an xaylan yn^a ynfiel

Solteros trios del
dho prinçipal

—Joan supua de beinte e qtro a^{os}

Buidos trios del
dho prinçipal

—Antonio ar porref de quarenta e qtro años con una hija legitima ynes nic fee de beinte a^{os}

—diego llia querref de quarenta a^{os}

Viejos cassados del
dho prinçipal

—Joan chac merreff de çinquenta Años cassado con mençia mal nual de çinquenta años

26/

guerfanos del dho
prinçipal

—Pedro no qui de quatro años

Biudas del dho prinçipal

—ysauel xoyan de beinte y seis a^{os}

El prinçipal checan e
sus yndios

—don alonso checan prinçipal de seis a^{os} heredero legitimo deel prinçipal diego noc nun su padre diffunto queda por gobernador hasta que sea de hedad el yndio q se ssigue q se llama don gaspar

- don gaspar cherrepe principal cherrepe hijo legimo en su antigua ley del caçique principal que fue deste ualle y hermano del que aora es caçique de beinte y ocho a^{os} cassado con doña ana yzcue de treinta a^{os} con un hijo bastardo xpobal aitande
- Andres tochelee refe De treinta y ocho a^{os} cassado con ynes llen rerren De treinta y seis Años con un hijo e una hija legitimos alonso corralla de quatro años e ynes niçen de seis años
- pedro chipan de quarenta y tres a^{os} cassado con mençia çafon de quarenta años
- 26v/ —diego çellen de quarenta años cassado con ynes pechun de treinta a^{os} con un hijo legitimo pedro ynxuc de seis a^{os}
- franco filca de quarenta e tres a^{os} cassado con ynes oxul
- Anton cauche rreff de quarenta e nueve a^{os} cassado con ysa- uel ynia pap de quarenta años con un hijo pedro que pan de do- ze a^{os}
- gaspar Ennoc querreff de quarenta e tres a^{os} cassado con ysa- uel chopey de quarenta a^{os}
- gaspar llut de beinte y siete años casado con Joana chacna
- Joan urrin de treinta e quatro a^{os} casado con maria yotec de treinta e seis a^{os}
- Alonso ffayep de beinte y siete años casado con ana chui chay de beinte y çinco a^{os}
- Anton que xan rreff de quarenta y seis Años cassado con cos- tança chep lloquerren de çinquenta a^{os}
- gaspar coque perreff de treinta y ocho años cassado con mençia alleff xoc de treinta años
- Joan lloff loquerref de quarenta y ocho a^{os} cassado con ana llamo de quarenta y seis años con una hija legima ynes chaton de seis a^{os}
- 27/ —Xpoual yno xal rreff de quarenta y tres años cassado con ysa- uel xolpa de quarenta a^{os}
- pedro llach coneff de quarenta Años casado con vsauel aisfee de treinta y seis años
- pedro mux ton rrefe de treinta e quatro años cassado con bea- triz finoni de treinta a^{os}
- myn qui chio de treinta y çinco años cassado con ysauei sa pe run de treinta a^{os}
- martin paloc de treinta e tres a^{os} cassado con leonor çau çin con una hija costanza pulquiliy
- Alonso Eftop de treinta años cassado con ynes chachup de treinta a^{os}
- Anton ymau rreff de treinta y cinco a^{os} casado con ysauei Enec lloc de beinte a^{os}

—Joan aniquep de — cassado con ysauel chep fe de treinta a^{os} con una hija luissa ync de quatro a^{os}

—pedro iap ffec de — cassado con barbola nap quef de ueinte a^{os}

—Joan Yzllu de beinte y ocho años cassado con leonor llacop

—Joan myn de — cassado con ysauel lechec de treinta a^{os} con una hija legima Joana puchach de dos A^{os}

27v/

—Seuastian aicheff de treinta e nueve años cassado con beatriz capan de treinta a^{os}

—martin aiqueff de — cassado con ynes rrefell de ueynte a^{os}

—diego nic na cassado con leonor chucarro

—Alonso nonco merreff de quarenta e qtro a^{os} casado con mençia eltop de treinta a^{os} con un hijo legimo domingo çintol de seis a^{os}

—Anton auxna merreff de quarenta e tres a^{os} cassado con ysauel fil chun de quarenta a^{os} con un hijo legitimo martin nonfee de doze a^{os}

—una hija ysauel maxmax de seis a^{os}

—martin çenqui de beinte y seis a^{os} cassado con ana llame de treinta a^{os}

Solteros t^{ros} del
dho prinçipal

—Bartolome laryan de beinte y cinco a^{os}

—Alonso ystaef

biudos t^{ros} del dho
prinçipal

—bartolome que llopo rreff de quarenta y dos Años con vna hija ynes çen pet de çinco años

—Joan choyunga de treinta y çinco a^{os}

28/

—Julian nicos cup de quarenta a^{os}

—blasco chan de treinta años

—bartolome toxellan de beinte y seis a^{os}

—xpobal orcan de treinta a^{os}

—myn aloff de treinta y dos A^{os}

—Aueriguado En choco entre las partes ser deste prinçipal E no de don br^{mc} por pedimiento

biejos cassados
del dho prinçipal

—pedro lata de çinquenta E çinco a^{os}

—Joan sapana nuc de çinquenta a^{os} cassado con catalina aepleeren de quarenta a^{os} con tres hijas legitimas ynes fa ai de seis

aos y Catalina masllec de seis Aos que son de un biente ynes
niuseq de tres Aos

—martin ffayeff de setenta aos

—ypolito oplique manco de la mano y pie Derecho de quarenta
años cassado con ana chille de quarenta aos

—marcos sop manco de la pierna yzquierda de treinta aos ca-
sado con luissa sop de treinta aos

guerfanos del dho preñçipal

—Alonso chacan de çinco aos

—pedro chan can de treze aos

—Alonso coçen de cinco aos

—martin lascan de seis Años

—martin chalnaff de seis Años

—françisco tinco de seis años

—Alonso çincocho de syete Años

—françisco quiaiz de ocho años

Biudas del dho

prinçipal

—ynes chocloco de treinta y çinco años

—doña ysauel ascana ren de quarenta e çinco Años

—catalina quep ren de quarenta aos

—mençia churi halarren de quarenta aos

—mençia chon carre çiega de çinquenta aos

—luissa chaup de ueynte E çinco años

—mençia yoguen de treinta aos

—ysauel puxen de treinta aos

—leonor E deon de beinte e quatro aos

—luçia pecaill de beinte aos

guerfanos del dho

prinçipal

—ynes efan de diez años

—Ana chancoco de quatro años

—Alonsso çincocho de siete aos

—Alonsso xuxen de nueve aos

—ynes chaxul de seis Años

—ysauel soscal de dos Años

El Prinçipal yulca

e sus yndios

—Don mateo yulca de ueynte a seis Años cassado con ynes caq
cay de treinta Años con una hija legitima mençia yen chun de dos
Años

—Joan quechean de treinta y ocho años cassado con françisca ol-
fe de treinta Años

—Joan chep que perreff de treinta E nueve aos cassado con ysa-
uel de Ayami de beinte años

28v/

29/

—mateo pelpeno de treinta años cassado con ynes ullan de treinta años con una hija legitima costanza luncoc de dos Años

—Alonso xoquen de quarenta y ocho años cassado con ynes llo-mon de quarenta e tres años

—martin ffarro de beinte y seis Años cassado con catalina su-quan de beinte aºs

—pedro yenff rreff de treinta aºs cassado con maria uys fee de treinta aºs

—Joan chipan de beinte y seis Años cassado con maria llan chun de beinte y seis años

—diego ofeen de veinte y ocho Años cassado con maria facnan de beinte y cinco Años

—Alonso ynque perreff de treinta y cinco Años conjunto con maria uxuel de treinta años

—garçia col de — cassado con ynes hocffe

—pedro railat De quarenta y seis Años cassado con mençia yeraí de quarenta aºs con un Hijo e una hija legitimos martin xaya de cinco años Ana que xilloc de nueve Años

—pedro xox ffux cox amerreff de treinta y cinco años cassado con yssauel fleffe con un hijo e una hija pedro soff coch de ocho años y leonor ruch man de cinco años

—pedro machcan de veynte e cinco años cassado con ysauel piroc de ueynte aºs

—maxxec ynº de ueinte y ocho aºs conjunto con affon yndia yn ffiel de treinta aºs con un hijo e una hija franco cof noc de quatro aºs y joana yotel de tres aºs

30/

—ffrancisco yeman de — cassado con ysauel yel mac de treinta aºs

—martin ynoff de — cassado con ynes callun con un Hijo legimº reçien naçido

—pedro yllan rreff de quarenta aºs cassado con ynes choplem de treinta años con una Hija legitima catalina unquip

—Alonso amay de treinta aºs cassado con ysauel çiam de beinte años

Solteros trios del dho prinçipal

—martin llencon de ueynte e cinco años

—Antonio xototat de ueinte e qtro años

—diego coxnoc de diez y siete aºs

Biudos tributos del dho prinçipal

—Alonso vencay rreff de quarenta años con una hija ysauel pisha che de qtro aºs

—Anton pechun nerreff de quarenta y seis años con un Hijo diego sop de qtro años

Solteros q no tributan
del dho prinçipal

—Alonso yolon de catorze años

30v/

Guerffanos del dho
prinçipal

—ffrançisco yaqum de siete años

—anton yenep de ocho años

—diego achu de quatro años

Biudas del dho prinçipal

—Ysael chun de quarenta e çinco años çiega

—luissa Echquip de veynte e qtro años

—leonor calaen de veinte y çinco años

—luissa ssollan de treinta Años

—luisa lan de quatro Años digo de beinte años

guerfanas del dho

prinçipal

—leonor muyfun de dos Años

—leonor ffano de çinco años

—leonor muyffun de dos Años

—catalina cosul de çinco a^{os}

—y fecha la dicha bissita en la manera que dicha es en el dho pueblo de cherrepe en beinte y quatro dias del mes de otubre del dho año de mil e quinientos y ssetenta e dos Años el dho señor Bissitador Joan de Hoçes Por ante mi el dho escriuano mando parezer ante sy al dho dom pedro cherrepe caçique prinçipal/³¹ y a don mateo yulca e a Joan Agustin y a otros prinçipales y gobernadores deste repartimiento y A muchos naturales del y por lengua del dho Joan offquen nonbrado en esta vissita les mando y Aperçibio Por segundo Aperçibimiento que dentro de ocho dias primeros siguientes traygan ante su mrd A bissitar y asentarlos yndios que faltaren o les quedaren por bissitar assi onbres como mugeres de qualquier calidad que ssean con cargo que El termino passado e no los trayendo e beniendo sea descubrir por qualquier yndio Por que al tal descubrida se le adjudicara e Al prinçipal e yndio que lo dexo de bisitar los castigarán conforme a derecho y q entiendan que no A de Aber mandones ni los An de tener y que digan e declaren las quexas que tienen A su encomendero o su caçique e prinçipal o contra sus corregidores o otras perssonas que su mrd les goardara justicia trayendo berdad y si dixerén mentira serán castigados y por la dha lengua respondieron q lo compliran testigos Alonso nuñez

auto de /v y el padre ffray ffrançisco deuja dela orden de Señor san
reductio[n]lagustin estantes al pressentes En este pueblo ba testado don gar-
çia pilco y Hernando de mino vala joan de Hoçes ante mi luis
sanchez escriuano de su magestad

auto de —en el pueblo de cherrepe del repartimiento encomendado en fran-
 rreduçion cisco perez lazcano vz^o de la ciudad de truxillo en beinte y tres
 dias del mes de otubr de mill e quinientos y setenta y dos Años
 el muy mag^{co} señor Joan de Hoçes bisitador general del partido
 dela çuadad de truxillo corregidor dela villa de Santiago de mira-
 flores y sus terminos e los balles dela dha çuadad Por su mages-
 tad y por ante mi luis sanchez escrivo De su magestad y dela di-
 cha vissita Abiendo fecho la bissita de los naturales deste repar-
 timiento de cherrepe y el balle E sitio de los pueblos del e bisto q
 los dhos naturales estan debididos en tres pueblos el uno sueste
 de cherrepe prinçipal caueza deste reptim^{to} que es de los yndios
 pescadores que biben junto a la mar y otro de yndios labradores
 que esta en el junto al monest^o de nuestra señora de guadalupe
 deste valle de pacasmayo parte ssana y donde/³² de ordinario tie-
 nen dotrina los dhos naturales los deste pueblo de cherrepe tie-
 nen un sazerdote fraile del dho monest^o ordinario y les dotrina
 y los del dho monesterio de nuestra señora tienen dotrina de
 los sazerdotes que En el dho monest^o residen y el otro lugares
 del pucblo de noquiq de yndios pescadores y labradores deste
 repartimiento que esta junto a unas çienegas que cauzan enfer-
 medad y que no sse crien niños y esta çercado de çerros guacas
 dañossas pr la dotrina de los yndios demas de que por residir
 en el pocos yndios no esta En el dho pueblo sazerdote ordino
 ni tienen dotrina como conbiene y el sazerdote no los ba a bissi-
 tar a la continua y por esta caussa su mrd del señor bisitador
 ynformado q van muchos naturales parques y prinçipales al dho
 asiento de noqui a hazer taquies y bailes que en sus ritos anti-
 guos usaban por entender y ber que no abra quien los estorba-
 sse y para la remediar y q los dhos yndios labradores y pescado-
 ras resida cada/^v uno en su natural junto a sus chacaras y a sus
 pesquerias e mas su trabajo ussen sus grangerias para su susten-
 to y tributo como se lo An pedido Algos bocal mente y siendo
 ynformado de lo q mas les conbienc en virtud de los poderes co-
 misiones e provissiones q de su mag^d y el muy Ex^{mo} señor
 bissorey destos reinos en su rreal nonbre lc son cometidas para
 esta bisita e reduçiones della mandaba e mando se notifique al
 çacique alcaldes e prinçipales c naturales deste repartimiento o
 los que pudieron ser abidos q dentro de doze dias primeros se-
 guientes los yndios labradores que estan y residen en los pueblos
 deste repartimiento que es en cherrepe e noquiq diuididos sse
 junten reduzgan y passen al asiento de nuestra señora de guada-
 lupe a donde estan los yndios deste repartimiento del pueblo atras
 declarado y alli agan su pueblo formado con sus calles y plaça
 en quadra haziendo cada yndio labrador en el su morada y bi-
 bienda con el solar que/³³ quisieren e que todos los yndios pes-
 cadores q ubiere en los dhos assientos de ñra señora de gudalu-
 pe y de noquiq se passen y reduzgan aeste dho pueblo de che-
 rrepe donde residen los yndios pescadores y en el agan sus ca-
 ssas moradas en la parte que En el dho pueblo les paresçiere
 quadrando el dho pueblo por sus calles y plaza de modo que no
 este como esta desparrarramado y en el dho pueblo de cherre-

doze dias
de termino

pe agan su comunidad y casa pa la paga de sus tributos y end
anbos pueblos en cada uno dellos hagan su cassa de chicha y
portal E casa de escuela yen este de cherrepe hagan una cassa
messon conbeniente pa que en el resida un yndio e de rrecaudo a
los passajeros que aeste pueblo benieren pagdo se lo que con es-
te messon se zaran molestias q de los passajeros reziuiian los dhos
naturales y en quanto a las yglesias en el dho pueblo de cherrepe
tienen yglesia para la dotrina de los naturales del y enel pueblo
q se junta y edifica de los naturales labradores estan junto al dho
monasterio En el qual oyian misa/^v y los diuinos ofizios y ternan
de los sazerdotes del dho monesterio dotrina conbeniente y los
unos y los otros ternan A la continua sazerdote que los bissite y
dotrine y zesaran los ynconbinientes que denoten ello suzeden y
estaran cada uno en su lugar y natural y de su bibienda y se les
de a entender que sy cunplieren la dha reduçion por el trabajo
que en ella touieren les daran por premio el balor de la terçia pte
del tributo q les cupiere apagar en el tpo q en lo susodho A tual
mente se ocuparen y no lo cunpliendo no gozaran del dho premio
el qual se cobrara dellos y se dara para quien su magt lo Aplica
y sseran castigados conforme a derecho y se les quemaran sus
ranchos e bibiendas y ulicitas y pa la Execucion de lo susodho el
dho señor bissorey destos reinos por una su proibission manda-
sse de comission al dho Encomendero o a los Encomenderos de
los naturales q se reduçieren pa que con bara de la real justia
apremie a los dhos naturales y aga e forme los pueblos de las
dhas reduçiones En el termino q les fuere preciso con grabes pe-
nas/³⁴ y Al presente no puede ser Abidos en este repartimiento
ni en la çiuad de truxillo el dho encomendero por que dizen Es-
ta en la çiuad de los rreyes y tiene en este balle en sus aziendas
el anto corço pesona su mayordomo e que con su poder cobra
los tributos deste repartimiento y para que benga En efeto lo
sussodho mando q este auto se notifique al dho antonio corço
en nombre del dho franco Perez lazcano pa que cumpla la dha
reduzion en todo e por todo y en birtud de la dha prouion De su
exzelencia se le de comission para que con bara de la real jus-
tza en las manos apremie a los dhos labradores e pescadores
deste repartimiento se passen y rreduzgan a los dhos pueblos De
nuestra señora de guadalupe y en este De cherrepe y en el agan
sus bibiendas e cassas suyas y de comunidad y de chicha y es-
cuela y messon Por la orden y de la manera que aquí esta de-
clarado en el tienpo de los dhos doze dias q se quenten desde
El dia que se le notificar su po de ques el termino pasado se
Executara /^v En ellas penas de la provision de su exzelencia
En que les da por yncurridos y Al dho encomendero y que a su
costa se enbiara psona que cunpla la dha reduçion como Aqui
se contiene y se le pagara lo que se ocupare en ella de sus ha-
ziendas o de qual q dellos y pa q tenga quien le ayude mando
q se de bara de la real justza a don Joan Agustin y don barto-
lome cherrepe principales Deste repartimiento que son ladinos y
el un sor de yndios pescadores y el otro de labradores para que
como alguaziles Ayuden en las dhas reduçiones al dho antonio

corço haziendo En ello lo que les mandare con que Joan agustin ssea p^a los yndios labradores y don bartolome p^a los pescadores y Assi lo m^{do} firmo t^{so} el canonigo gabriel de uatto y Alonso nuñez Joan de Hozes ante mi luis ss^z escrio de su mag^t —en cherrepe en beinte y quatro de otubr^r De mill E q^{so} y setenta y dos Años yo luis sanchez es^{no} por lengua De joan ofquen nonbrado en esta bisita notifiq este auto a dom p^o cherrepe caçique e don joan agustin y don bartolome ancox/³⁵ y don miguel y don gaspar y don gonçalo Alonsso ailep prinçipal y A otros yndios naturales Deste rrepartimiento testigos fray Alonsso de hebia Y alonso nuñez doy ffe dello luis sanchez escriuano de su mag^d

—En el monasterio de ñra señora de guadalupe en beinte y siete dias del mes de otubre de mill E qui^{os} y setenta E dos años yo el escriu^o ley e notifique el dho auto de rreduçion de arriba contenido a Ant^o corço mayordomo de françisco perez lazcano y persona que tiene su poder en su persona propia testigos hermano de miranda y Alonsso nuñez y xpoual garçia llanos y doy ffee dello luis sanchez Escriuano de su mag^t

como se reduxieron —En este rrepartimy^o noay casa de comunydad hecha manda se hazer en el pueblo de cherrepe de la mar donde rreside El cacique principal y que a el se pague los tributos por que este rrepartimy^o esta dividido En dos pueblos uno q^e es de la mar de pescadores otro junto a este dho monesterio de ñra señora de guadalupe donde se an rreduçido por auto nuevamente proveydo con comysion que se dio al mayordomo del encomendero como su Ex^a lo manda

—Estavan los naturales de este rrepartimy^o dividos en tres pueblos y como atras va dho se mando rreduçir en dos pueblos y se hizo como convino a los naturales y por la horden que d[i]o su/^v Excelençia en sus provisiones . . .

EL LAPISLAZULI EN LA ARQUITECTURA VIRREINAL Y REPUBLICANA

Fernando Saldías y Vladimira Zupán de Saldías

El estudio de los materiales usados en las artes del Perú y su relación con las fuentes de proveniencia, nos condujo a la investigación de las policromías aplicadas en las construcciones de inmuebles de diferentes épocas y a la identificación de las capas originales de pintura y las que sucesivamente fueron aplicadas de acuerdo al gusto de la época, permitiendo en esta forma contribuir a la restitución de la policromía original en la restauración de un monumento.

En el Convento de Nuestra Señora de Gracia, más conocido como Convento de San Agustín (Lima), y cuya primera piedra fue colocada en su actual ubicación en 1574, realizamos la investigación de la policromía de los muros del Claustro Principal, levantado en 1618, luego de la edificación de la Iglesia en la última década del siglo XVI. En este claustro, que debió ser posteriormente restaurado (1687) por haber sufrido graves daños en los terremotos que por esas épocas asolaron la ciudad de Lima, encontramos en 1974, como una de las capas originales de la policromía, un color azul claro, que al ser analizado químicamente dio como resultado: Azul Ultramar; esto nos hizo sospechar, porque, si la antigüedad de la edificación del claustro data del siglo XVII, y la primera capa de pintura que cubría el revestimiento original del muro era azul ultramar, no podía tratarse del color ultramar artificial que fuera recién creado en el siglo XIX.

Dirigimos entonces los estudios hacia una identificación más precisa, determinándose la presencia de ultramar natural (lapislázuli); este resultado fue ratificado posteriormente por los análisis efectuados por el Laboratorio del Centro de Conservación de Los Angeles County Museum of Art de U.S.A.

Este hallazgo realmente insólito de la aplicación del lapislázuli como color para cubrir muros, nos orientó a una investigación más específica sobre el color azul, pues, por referencias históricas, se menciona reiteradamente el “azul añil” como color utilizado en la pintura de las construcciones en el Perú de la época virreinal y republicana.

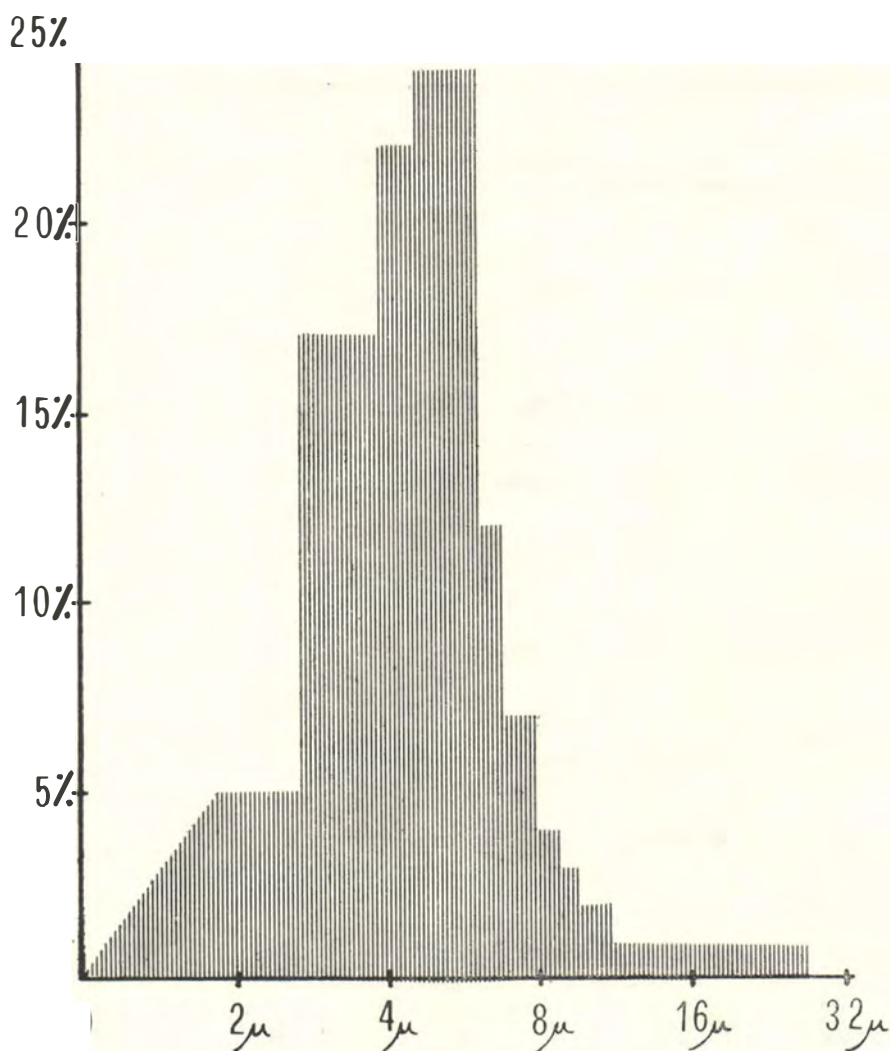
Cuadro Comparativo de las investigaciones realizadas en los monumentos

Monumento	Epoca	Lugar geograf.	Clase de construc.	Nº de muestras	Nº de capas con lapis- lázuli	Pigmento en micrones
(m) Casa Oquendo	S. XIX	Lima	Particular	13	14	2.2 - 11
(m) Quinta de Presa	S. XVIII	Lima	Particular	20	23	2.2 - 5.5
(m) Quinta Heeren	S. XIX	Lima	Particular	5	5	3.3 - 5.5
(m) Quinta del Prado Teatrín	S. XVIII	Lima	Particular	1	1	4.4 - 6.4
Casas particulares	S. XVIII y S. XIX	Lima	Particular	9	10	2.2 - 24.3
(m) Cuartel Sta. Catalina	S. XIX	Lima	Militar	3	8	2.2 - 6.6
(m) Convento de San Agustín	S. XVII	Lima	Religioso	1	2	4.4 - 6.4
(m) Convento de Sto. Domingo	S. XVI	Lima	Religioso	2	2	3.3 - 5.5
(m) Convento San Francisco	S. XVII	Lima	Religioso	5	6	3.0 - 7.0
(m) Convento San Pedro	S. XVII	Lima	Religioso	5	8	5.5 - 19.8

Monumento	Epoca	Lugar geograf.	Clase de construc.	Nº de muestras	Nº de capas con lapis- lázuli	Pigmento en micrones
(m) Monasterio del Prado	S. XVII	Lima	Religioso	3	3	3.3- 5.5
(m) Hospital San Andrés	S. XVI	Lima	Religioso	7	17	3.0- 10
(m) Casa Ganoza	S. XIX	Trujillo	Particular	5	6	3.0- 5-0
(m) Iglesia de Huamán	S. XVII	Trujillo	Religioso	2	2	4.4- 6.4
Casas Particulares	S. XIX	Arequipa	Particular	3	3	2.2- 5.5
(m) Monasterio Sta. Catalina	S. XVII	Arequipa	Religioso	3	4	2.7- 3.3
(m) Casa Ricketts	S. XIX	Arequipa	Particular			— - —
(m) Casa Clorinda Matto	S. XIX	Cusco	Particular	2	2	2.2- 3.3
(m) Monasterio Nazarenas	S. XVII	Cusco	Religioso	2	2	2.2- 3.3
(m) Convento San Antonio Abad	S. XVII	Cusco	Religioso	2	2	2.2- 3.3

(m) Edificación declarada monumento.

Ver escala granulométrica, pág. 126



Escala granulométrica acumulativa de las muestras analizadas, con el porcentaje y tamaño de los pigmentos de lapislázuli.

Esta investigación realizada en el lapso de cuatro años, en un buen número de construcciones religiosas, civiles y militares, nos ha otorgado resultados realmente insospechados, porque se ha podido comprobar la utilización del lapislázuli en todos estos tipos de construcciones, tanto en la decoración de interiores como en los muros exteriores; en algunos casos se encuentran policromías con varias capas sucesivas o alternadas de lapislázuli, pudiéndose detectar su uso desde el siglo XVII hasta el siglo XIX.

EL LAPISLAZULI

El lapislázuli o azul ultramar natural, es el color más valioso utilizado en las artes plásticas y orgullo de los grandes maestros de la pintura universal, quienes lo alababan por su calidad, colorido y belleza. Este color, que era considerado como símbolo de grandeza al igual que el oro, de prestigio del artista que lo utilizaba, y que indicaba el status social de la persona que encargaba la obra, fue también usado en el Perú en la pintura de la época virreinal (Saldías Díaz 1977: 8).

El lapislázuli es una piedra semi-preciosa cuyo nombre proviene de la palabra latina *lapis* (piedra) y de *lasulus*, forma latinizada del vocablo *lazur* de origen persa y árabe, que significa azul. El término ultramar que se añadía comúnmente al nombre del color, era para distinguir este azul importado (del otro lado del mar, desde Asia) de los otros azules, como el azul de Alemania que es un mineral de cobre llamado también azurita. El lapislázuli es una mezcla rocosa y compleja, compuesta fundamentalmente de piedra calcárea mineralizada, que contiene granos azules del mineral llamado Lazurita; estos granos se encuentran invariablemente acompañados de calcita y pequeñas partículas de piritita de fierro con apariencia de oro o plata metálica que semejan, según lo expresaban los antiguos maestros, “el aspecto de un cielo estrellado” (Plesters 1966).

A veces, también, el lapislázuli está asociado con dos materiales isomorfos del grupo de sodio-aluminio, silicatos Hayna y Sodalita. Las muestras de lapislázuli difieren en calidad y apariencia de acuerdo a la intensidad del color; los más oscuros y de color uniforme son los mejores y más valiosos, pero también se encuentra en tonalidades de azul grisáceo. El pigmento seleccionado y de calidad pura usado para pintar, se extrae por medio de un laborioso proceso, como lo describe el pintor y tecnólogo italiano del siglo XV Cennino Cennini en su obra *El libro del arte*, más conocida como *Tratado de la pintura*. Como para la obtención del pigmento azul se requiere la trituration y molido de una cantidad de piedra semi-preciosa, su costo resulta muy elevado; por tal motivo su utilización en el arte europeo estuvo generalmente limitada a la decoración de las principales figuras en las composiciones artísticas, y fue aplicado, con métodos que permitían un excelente acabado, con un máximo de ahorro del pigmento. Químicamente, el lapislázuli es también

el color de origen mineral más complejo de los que se utilizan en el arte de la pintura; reúne magníficas cualidades muy apreciadas en el arte, y por ser un color que permanece inalterable a los efectos de las radiaciones nocivas de la luz, se conserva perfectamente después de varios siglos de haber sido aplicado.

De acuerdo a la historia de su uso, según Thompson (1956), Gettens y Stout (1966) y Plesters (1966), las evidencias arqueológicas y los relatos obtenidos de la literatura antigua indican que el lapislázuli fue usado como piedra semi-preciosa en tallas artísticas y aplicaciones y como elemento decorativo de la arquitectura, desde el antiguo Egipto en adelante, pero no existen evidencias, hasta ahora, que los egipcios, griegos y romanos lo hayan utilizado como pigmento para pintar. Las referencias sobre su utilización en pintura se remontan a los siglos VI y VII de nuestra era, cuando fue empleado en las decoraciones murales de las grutas-tempos de Bamiyan en Badakshan (hoy perteneciente al territorio de Afganistán), en un sector cercano al lugar donde se encontraban las minas de extracción de lapislázuli.

Según A. P. Laurie (1935-36), se han identificado decoraciones a base de lapislázuli en miniaturas persas de los siglos XII y XIV, y también en pinturas chinas de los siglos X y XI, conforme lo refiere Gettens (1937-38b). Es importante hacer notar que en muy pocas partes del mundo es posible encontrar y extraer este valioso mineral, porque aparte de las minas de Badakshan, de donde se dice provenía prácticamente todo el lapislázuli usado en Europa, que era importado a través de Venecia (centro comercial de este pigmento), los únicos depósitos importantes conocidos parecen estar en las proximidades del Lago Baikal en Siberia y en los Andes de Chile (Plesters 1966).

Al inicio de su utilización el pigmento de lapislázuli tenía una tonalidad pobre, por la dificultad de concentrar su poder colorante, pero luego de muchos intentos y recetas usadas en los siglos XII y XIII para purificar e intensificar su color, fue en Italia, en la época del Renacimiento, cuando se logró perfeccionar el método que hizo posible la selección del azul con gradaciones de tonalidades e intensidades, de acuerdo al grado de pureza; se llegó, inclusive, a reexportar comercialmente hacia Oriente el pigmento purificado. Al respecto, una de las mejores recetas es la indicada por Cennino Cennini en su *Tratado de la pintura*¹.

1. *De la naturaleza y modo de hacer azul de ultramar*

"Es el azul de ultramar un noble color, hermoso, perfectísimo sobre todos los demás, del cual nunca se acabará de decir en su pro. Y por esta excelencia suya te quiero hablar más largo y enseñarte cómo se hace. Y atiéndeme bien, pues ganarás honra y provecho. Y este color, junto con el oro (el cual florece en todos los trabajos del arte nuestra), sea en el muro, sea en la tabla, a todo trabajo responde.

Primero toma lapislázuli. Y si quieres conocer la buena piedra, tómala de aquella que esté bien llena de azul, pues la hay como mezclada con ceniza. Aquella que menos tenga de color de ceniza, es la mejor. Pero mira no sea piedra

A pesar de las características y magníficas cualidades del lapislázuli, por motivos económicos, poco a poco los artistas europeos fueron dejando de lado la utilización de este color y lo reemplazaron por azules de menor precio como la azurita, smalt y otros colores artificiales de relativa estabilidad².

de azul de Alemania, hermosa a los ojos, como un esmalte. Tritúrala en mortero de bronce cubierto, para que no salte fuera; luego la pones sobre la piedra de pórfido, y muélela sin agua; después, con un tamiz cubierto, como los de tamizar especias, tamiza el polvo y vuelve a moler lo que no haya pasado por el tamiz, teniendo presente que cuanto más fino lo muelas, tanto más fino azul será, pero no de matiz violáceo, tirando a negro; que el más fino es útil a los miniaturistas y para pintar vestidos blanqueados. Cuando tengas listo este polvo, cómprale al especiero seis onzas de resina de pino, tres de almáciga y otras tres de cera virgen, para cada libra de lapislázuli; todas estas cosas las harás fundir juntas en un puchero nuevo. Toma luego un trozo de tela de lino y cuela la mezcla en una orza vidriada. Después añádele una libra de aquel polvo de lapislázuli y remuévelo bien todo y haz con ello un pastel, bien incorporadas todas las cosas. Y para poder manipular dicho pastel, úntate bien las manos con aceite de linaza. Se puede guardar este pastel por lo menos tres días y tres noches, empastando cada día un trozo de él; y cuenta que aun lo puedes conservar quince días, un mes y cuanto quieras. Cuando vayas a extraer el azul, hazlo así: procúrate unos bastones de una rama fuerte, ni demasiado gruesa ni demasiado delgada; y que sean del largo de un pie, con los cabos bien redondeados y lisos. Y échale dentro de la orza donde tienes el pastel una escudilla de lejía caliente, y con los bastones, uno en cada mano, remueve y empasta el pastel como con las manos se amasa el pan, exactamente. Cuando veas que la lejía esté perfectamente azul, decántala en un tazón vidriado; luego échale otra tanta lejía caliente y vuelve a remover y amasar con los bastones. Y cuando la lejía se haya vuelto azul, viértela en otro tazón y vuelve a echar más lejía en la orza y repite lo mismo con los bastones; y hazlo asimismo durante algunos días, hasta que ya el pastel no tiña la lejía; y entonces tíralo, que para nada sirve. Después coloca en una mesa ante ti todos los tazones, esto es, la primera, la segunda, la tercera, la cuarta clase de extracto, siguiendo el orden mismo de la extracción; remueve la lejía y verás que el azul, por su propio peso, se fue al fondo; y así conocerás los extractos de dicho azul. Delibera por ti mismo cuántas clases de este azul quieres, si tres, o cuatro, o seis, y las que quieras; pero te prevengo que el primer extracto es el mejor, como el del primer tazón mejor que el del segundo. Y así, si tuvieras dieciocho tazones y quieres hacer tres clases de azul, mezcla (por orden) seis tazones y reduce cada mezcla a un solo tazón; ésta será la mejor manera de conseguir cada una de las tres clases. Pero ten en cuenta que los dos primeros extractos, si empleaste buen lapislázuli, valen a ocho ducados la onza; los últimos extractos son peores que ceniza. Así, procura practicar tus ojos y no estropees el azul bueno con el malo; y cada día decanta la lejía de los tazones hasta que el azul se seque. Cuando esté bien seco, según las partidas o clases que de él tengas, lo guardas en cueros, en vejigas, o en bolsitas. Y si por acaso el lapislázuli no fuese del bueno y lo hubieras molido de aquel que no vira al violado, yo te enseñaré a darle un poco de color.

Toma un poco de cochinilla y otro poco de palo rojo; cuécelos juntos; pero procura que el palo rojo sea raído con un vidrio; y todo junto lo cueces con lejía y un poco de alumbre de roca; y cuando hiervan y veas que dan un perfecto color bermejo, antes de separar el azul del tazón (pero ya enjuto de aquella lejía que tuvo) échale encima un poco de esta cochinilla y con el dedo

En el año 1824 la Sociedad de Promoción de la Industria Nacional de Francia ofreció un premio pecunario de 6,000 francos a quien descubriera la sintetización artificial del ultramar, poniendo como condición que el costo de producción no debería exceder de 300 francos el kilo. Fue así, que el 4 de febrero de 1828 Jean Baptiste Guimet ganó dicho premio al lograr sintetizar artificialmente el ultramar dentro de los términos estipulados en el concurso, anticipándose en un mes al profesor alemán de química C. G. Gmelin, que independientemente logró también producir el ultramar artificial de bajo costo con otro método ligeramente distinto; es a partir de 1830 que el ultramar artificial se produce comercialmente. Estos datos son de importancia en las investigaciones y peritajes de obras de arte, para fijar la antigüedad y autenticidad de la obra en la que ha sido empleado este azul artificial (Gettens, Stout 1966).

El ultramar natural (lapislázuli) y el artificial tienen la misma composición química, pero son fácilmente diferenciables bajo el microscopio y otros métodos de investigación, por sus aspectos físicos característicos (tamaño, forma del grano de pigmento), y por las impurezas típicas que lo acompañan³ (Plesters 1966).

remueve bien todo; y déjalo tanto tiempo que sin sol ni lumbre ni aire se seque. Cuando lo encuentres ya seco, guárdalo en una bolsa y déjalo reposar, que será bueno y perfecto. Y consérvalo bien, que es virtud saberlo preparar. Y sabe que esta es arte apropiada a las doncellas, más que a los hombres, porque ellas están de continuo en casa encerradas y tienen más delicada mano. Pero guárdate de las viejas. Cuando vayas a emplear dicho azul, toma de él la cantidad necesaria; y si has de pintar vestidos claros lo molerás un poco en la piedra; si lo necesitas para llenar, ha de ser muy poco molido en el pórfido, siempre con agua clara y bien lavada y limpia la piedra; y si el azul te resultare un poco sucio, toma un poco de lejía, o de agua clara, y en un vasito remuévelo bien; y así lo harás dos o tres veces y quedará el azul bien purgado. Nada te diré de sus temples, pues más adelante te enseñaré todos los temples para cada color, en la tabla, en el muro, en hierro, en papel, en piedra y en vidrio (Cennini 1956).

2. Según refiere el suegro de Velásquez, el pintor Francisco Pacheco, en su obra teórica *Arte de la pintura* editada en Sevilla en 1649, el lapislázuli ya no se utilizaba, sino solamente por ricos pintores de su tiempo.

Según relata Hoogstraten en su libro *Inleyding Tot De Hooge Schoole Der Schilderkonst*, & C. Rotterdam (1678): "Para nuestros azules, tenemos cenizas inglesas, alemanas y de Haarlem; smalt, lacas azules, indigo y el invalorable ultramar.

3. La fórmula química del lapislázuli es:



La fórmula química de la sodalita (según Petersen) es:



La sodalita es un mineral frecuente en rocas volcánicas, tiene tonalidades en blanco, gris, verdoso, rojizo, azul claro a oscuro y azul marino.

La composición química de la sodalita difiere del lapislázuli principalmente por su contenido de cloro, elemento que no ha sido detectado en las muestras examinadas, caracterizándose estas por la presencia de sulfitos, que tipifican el lapislázuli chileno.

LAS FUENTES SEGUN RELATOS HISTORICOS

Desde que se fundó el Virreinato, las autoridades y los religiosos de las diferentes regiones informaban al rey sobre las riquezas y costumbres de los pueblos de las Indias. Para que esas informaciones fueran más fácilmente clasificadas y aprovechadas se elaboró en la época de Felipe II un cuestionario de tipo estadístico sobre historia, economía, vida social, religiosa y cultural de cada pueblo, que debía ser desarrollado por las personas más idóneas, doctas y conocedoras del lugar, como por ejemplo, los oidores, clérigos, etc. Estas informaciones fueron recopiladas y publicadas en la obra *Relaciones Geográficas de Indias* por Marco Jiménez de la Espada, el más notable americanista español del siglo XIX. Del tomo II extraemos las siguientes citas:

El oidor de los Charcas, licenciado Juan de Matienzo, en carta al rey fechada en 1566, dice:

“Lo que desta tierra se puede llevar a España es . . . , llevaran un azul que a do quicra vale a peso de oro aunque desto hay poco...” (p. 74) ⁴.

Es interesante observar en este dato del informe del licenciado Matienzo, que aunque no se menciona específicamente el nombre del azul como lapislázuli, es conocido que no existe otro color que tenga un valor comercial comparable al del oro ⁵.

En 1582 el clérigo presbítero Hernando Italiano dice:

“En Mollepongo, diez y siete leguas de Cuenca, hay otras quebradas, donde hay alumbre, caparrosa, salitre, color amarilla, colorada, blanca, azul, negra ...” (p. 289).

El mismo año de 1582, el clérigo presbítero Martín de Gaviria escribe sus informaciones sobre Sancto Domingo de Chunchi, jurisdicción de Cuenca:

“En algunas quebradas deste beneficio hay vetas de tierra colorada, leonada, amarilla, azul y blanca, colores de buena apariencia” (p. 287).

En una crónica inédita del siglo XVII (Lewin 1958: 84), se hace referencia que en Castrovirreina se encuentran minas en la alta montaña, de donde se extrae metales:

“... Son estos metales unas piedras que las mejores tienen un azul muy oscuro y un blanco parduzco”.

4. Ayopaya (Uhle 1908) en Bolivia, mencionada por Petersen (1970), pertenecía a la Audiencia de Charcas; y se indica como probable ubicación de lapislázuli.

5. Se estipulaba en los contratos que el solicitante de la obra proveería al artista del lapislázuli necesario en igual forma que las hojas de pan de oro, o pagaría un precio extra por la utilización de lapislázuli en la obra encomendada.



Actuales límites territoriales de los países que formaron parte del Virreinato del Perú.



Audiencias de Quito, Lima y Charcas en la época virreinal, con las ciudades donde ha sido utilizado el lapislázuli en los monumentos (Δ), y probables fuentes de extracción del mineral (O).

En 1650, el doctor don Vasco de Contreras y Valverde, en su informe al rey dice:

“Piedra Lazuli — La segunda piedra es la Lázuli, que se halla en los minerales de oro, y aunque hay tantas en el contorno de esta ciudad (Cusco); los indios por encubrir las, no quieren decir de donde sacan la que venden, pues sus caciques los castigan rigurosamente; y así lo que se ha podido averiguar, viendo que se vende mucha, y no se sabe de donde se saca...” (pp. 10-11).

Este informe y el de Juan de Lozano Machuca (Jiménez de la Espada 1965: 62), quien remite una carta al Virrey del Perú en 1581, en la cual manifiesta que en el valle de Atacama existe lapislázuli, son unas de las pocas referencias de esa época que se hacen llamando el color con su verdadero nombre, ya que generalmente se limitaban a mencionarlo sólo como color azul; por eso, no podemos asegurar que todas las referencias sean precisamente sobre el lapislázuli⁶.

En el siglo XIX también tenemos referencias sobre el lapislázuli en la obra de Antonio Raimondi, quien encontró fragmentos de este mineral en dos casas del distrito de Ayacucho, sin haber podido averiguar la fuente de extracción (1939: 121; 1965).

Es interesante hacer mención también de otras aplicaciones y usos del lapislázuli por los antiguos moradores de este continente. Según Georg Petersen G. (1970: 12-13):

“Lapislázuli se halla como adorno y piedra ornamental en las tumbas precolombinas. Según O.C. Farrington (1943, citado por Ball 1941) la pieza más grande encontrada en algún yacimiento arqueológico del antiguo Perú mide 61x30x30 cm. Un uso especial se dió al Lapislázuli en el adorno labial procedente del cementerio Chimú de Los Organos (Piura) encontrado por Petersen G. (1955). En la meseta de Tantaorco, cerca del fundo de Orcasitas, margen derecha del Huarpa, afluente de Marañón, Tello (1940, p. 4) encontró cilindros de Lapislázuli. En el cementerio antiguo de Zapallal, cerca de Puente Piedra, Lima, se hallan azules grandes clasificados como Lapislázuli, pero que serían probablemente Dumortierita procedentes de la región de Canta”.

Ulrico Schmidl, soldado alemán del siglo XVI, dice en su obra *Viaje al Río de la Plata* (1569: 304):

“Los Jarayes tienen barbotas y tienen colgando de las orejas desde el lóbulo un aro redondo de madera, y la oreja esta arro-

6. En el siglo XVIII don Antonio de Alcedo dice en su obra *Diccionario Geográfico de las Indias Occidentales o América*: “COPIAPO —provincia y corregimiento del Reino de Chile;... tiene muchas minas de cobre, azufre puro riquísimo, piedra imán, lapislázuli y de oro, de las cuales se trabajan algunas... (p. 374).

llada o plegada en rededor del arco de madera; esto es de ver si alguien no lo hubiere visto. Los hombres tienen una ancha piedra azul de cristal en los labios como una ficha de tablero. Los hombres están pintados en color azul desde arriba hasta las rodillas. Se asemeja a como se pintan calzas, y jubones allá afuera. Las mujeres están pintadas en otra linda manera desde los senos hasta las partes en color azul, muy bien hecho”.

SU USO SEGUN RELATOS HISTORICOS

En diferentes documentos de época los autores nos refieren sus impresiones recogidas durante sus viajes y estadías en el país, sobre la arquitectura limeña y de otras ciudades. Lamentablemente, estas referencias son en muchos casos sólo el testimonio de la calidad y boato que tuvo la arquitectura del Perú en la época virreinal, pues por efecto de los múltiples movimientos sísmicos que asolaron nuestro territorio, estos monumentos fueron desapareciendo poco a poco, especialmente con el famoso y devastador terremoto con maremoto del año 1746 que destruyó más del 90% de las construcciones de Lima y Callao.

Sin embargo, es interesante notar lo que nos dicen los relatos históricos con relación a las construcciones religiosas y civiles de esas épocas, su arquitectura, decoración interior y exterior, y la policromía y aplicación del color azul en la pintura virreinal y republicana; datos que tienen indudable relación con el uso del lapislázuli a que hacemos referencias.

Sobre la ornamentación arquitectónica de interiores de los monumentos religiosos virreinales, tenemos el testimonio que nos relata el religioso agustino del siglo XVII, A. de la Calancha (1972), sobre el convento de su orden, en el que hace notar las características y riquezas de la arquitectura, su ornamentación y policromía en oro y azul.

“El convento nuevo al presente es suntuoso y magnífico y el de más fuerte y vistosa fábrica de la ciudad. Tiene cinco claustros todos son altos y bajos de diferente arquitectura. El principal es el mejor del reino... Las dos escaleras principales del convento son hermosas, descansadas y cubiertas de artesones dorados y matizados de oro y azul como dos pedazos de cielo”.

Su contemporáneo y hermano de orden, el padre Bernardo Torres, también indica en sus *Crónicas agustinianas*... la rica decoración con oro y azul en la ornamentación del colegio de San Idelfonso.

“El coro bajo es de más curiosa y rica obra, porque su techumbre se compone de artesones guarnecidos de recortaduras de lazos de cedro con florones y pinjantes esmaltados de oro y azul, que todo junto, variado con el agradable color de la madera arrebatada dulcemente los ojos...”

“... La sacristia es también proporcionada a la iglesia y cubierta de madera bien labrada de florones de talla, esmaltados de oro y azul...”

El jesuita Bernabé Cobo (1964), en el siglo XVII, alaba también esta decoración y manifiesta que es una de las más vistosas que hay en Lima. En las descripciones que hace el religioso Diego de Torres Vásquez en su carta anual de 1637 sobre la iglesia de San Pedro de los padres jesuitas, indica que también se encuentran decoraciones en azul y oro. Esa misma policromía es advertida en los pilares de la capilla de penitencia, ubicada al lado de esta iglesia (Vargas Ugarte 1968).

En 1627 el pintor Juan Bautista Planeta se comprometió a pintar el templo del Monasterio de la Concepción (Lima) con historias bíblicas de santos y dorar los cuatro arcos del crucero sobre fondo azul (Bernaes Ballesteros 1972).

En el contrato (concierto) para la ejecución de la decoración del retablo de la Capilla Mayor de la Iglesia de Santa Ana, anexa al Hospital de los indios, que realiza el artista Melchor de Sanabria en el siglo XVI, se indica que las columnas traspilares irían matizadas “con muy buen azul” (Hart-Terré 1975).

Esta característica de decoración utilizando el azul y oro, parece que estuvo muy difundida en la arquitectura virreinal, pues en la mayor parte de los relatos se encuentran especificaciones similares.

Los relatos que han dejado escritos diferentes autores en relación a la policromía exterior de los inmuebles, concuerdan en manifestar que las construcciones estaban pintadas principalmente en tonos azules, grises, rosas, ocre, como lo indica Flora Tristán (siglo XIX) en su obra *Peregrinaciones de una paria* (1946) cuando dice:

“Esta ciudad encierra muy hermosos monumentos... Las casas están construidas con ladrillos, adobe y madera y pintadas en diversos colores claros: Azul, Gris, Rosa, Amarillo, etc.”

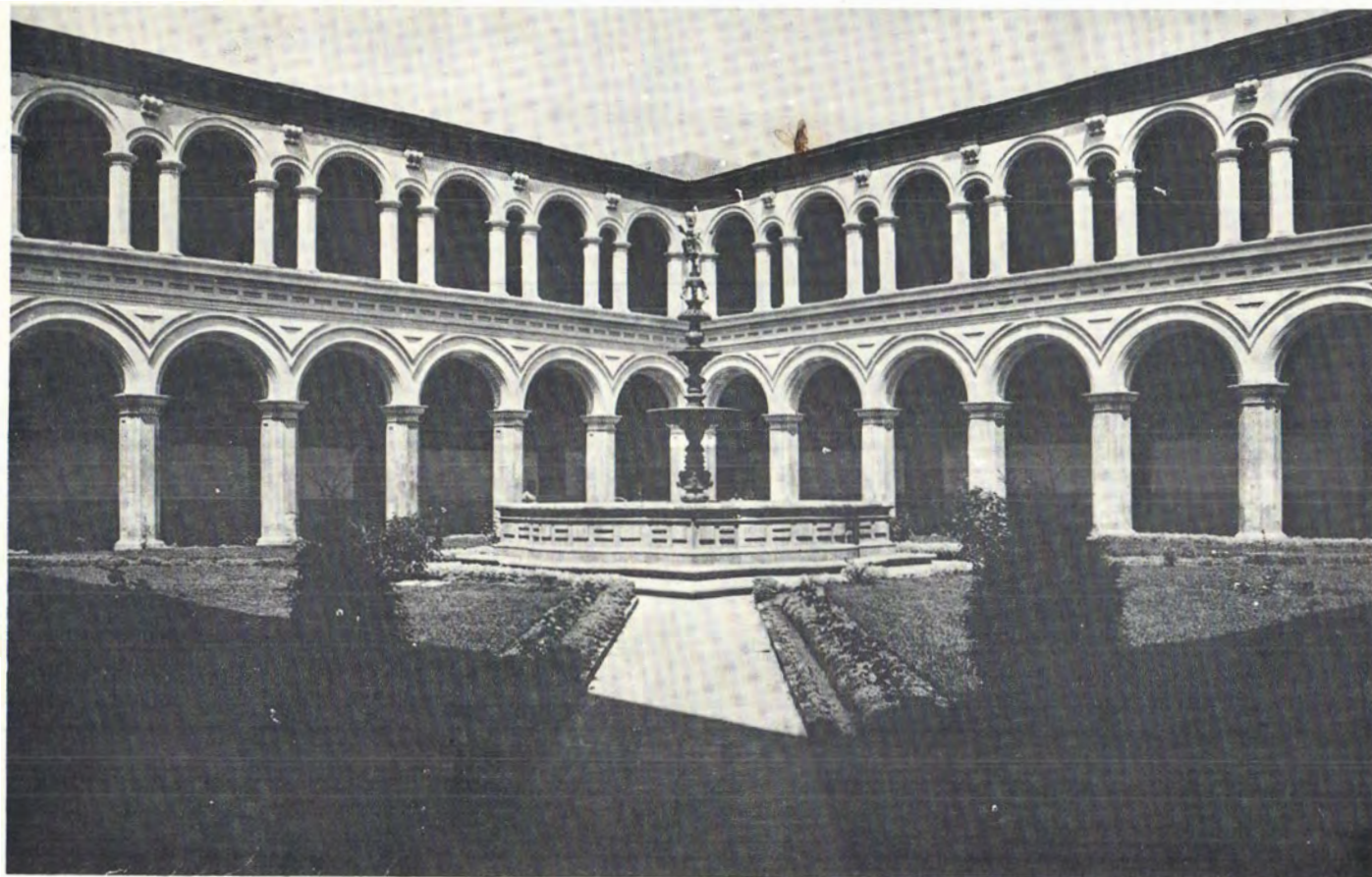
El viajero francés del siglo XIX, Marcel Monnier (1890: 115), menciona también tonalidades claras de azul y rosa como fondo de las decoraciones de las fachadas limeñas:

“Regardez cette facade. Des ornements de tout genre courent sur un fond rose ou bleu tendre”.

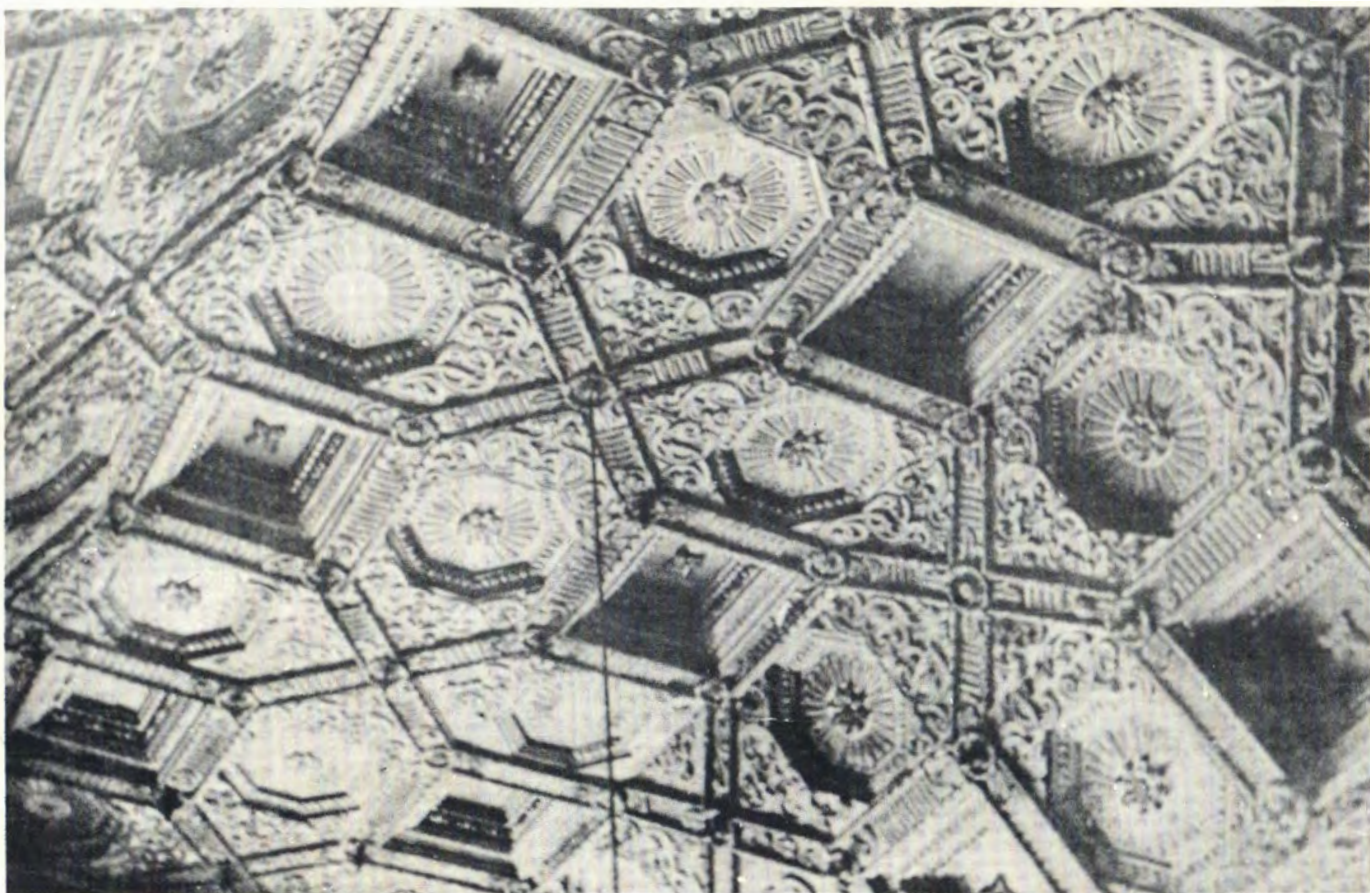
“En algunos casos se emplearon colores vivos. El uso del añil para los muros y del almagre para pintar las cornisas lo descubrimos en 1646”, nos dicen Emilio Hart-Terré y Márquez Abanto (1962). Asimismo, su colega Héctor Velarde (1963: 216) nos indica que:

“El colorido de las casas se obtenía por encalado hecho sobre revoque de las paredes empleando colores cálidos y claros: azul, añil, rosados hondos, como rosa de Lima, amarillos ocre”.

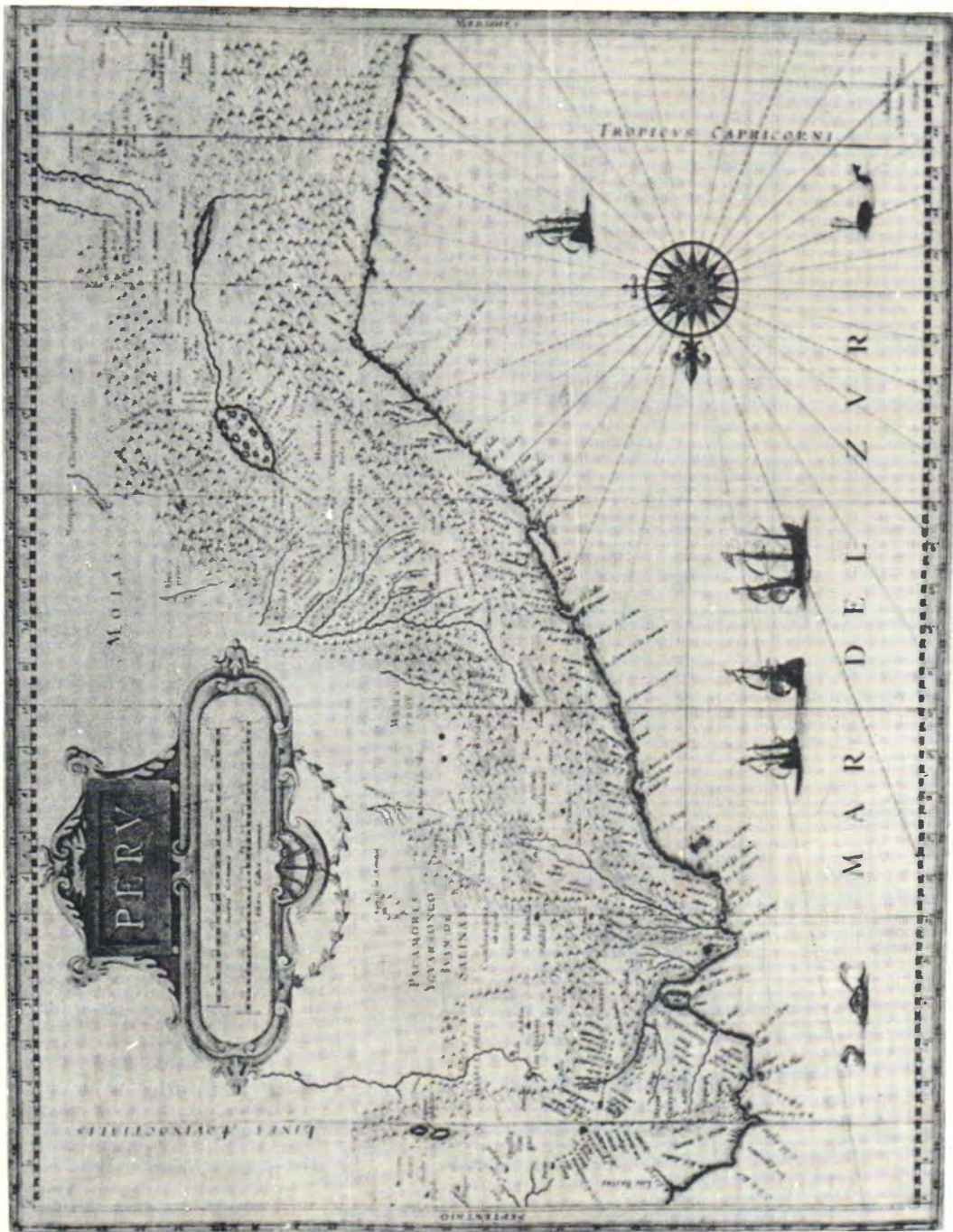
Una de las más antiguas calles limeñas y cercana a la plaza de Armas, lleva el nombre de “Polvos Azules”; posiblemente, este nombre deriva del tipo de comercio que se ejercía en ella, como era costumbre deno-



CLAUSTRO PRINCIPAL DEL CONVENTO DE SAN AGUSTIN-LIMA. *Lugar donde se encontró por primera vez Lapislázuli, dando inicio a la investigación.*



Decoración mudéjar de la Antesacristía del Convento de San Agustín (Lima). Hermoso ejemplo de artesanado de la arquitectura del siglo XVII, frecuentemente mencionado en las crónicas virreinales.



Mapa del Perú publicado en Amsterdam en el Theatrum Orbis Terrarum por el notable cartógrafo e impresor Guillermo Blaeuw en el Siglo XVII; atlas que fuera editado en diferentes lenguas. El mapa muestra la vasta extensión del Virreinato del Perú.

Extraído del Atlas histórico geográfico y de paisajes peruanos. Lima, 1963-1970.

minar en esas épocas, o sea, la venta de polvos azules o pigmentos azules para pintar. (Además, el uso común del lapislázuli en Europa, como una de las formas de su aplicación en la pintura de caballete, y con el fin de ahorrar el valioso pigmento, era espolvoreándolo, dicho en otras palabras, usándolo como polvo azul) ⁷.

En 1808 se edificó en Lima la casa de Oquendo, también llamada de Ozambela por su antiguo propietario Dn. Martín de Ozambela; y según lo indica Jorge Bernalles Ballesteros (1972: 352):

“se realizó todos los elementos del nuevo clasicismo, pero con gracia y fisonomía típicamente limeña, con guirnaldas, medallones y jarras, entre menudas vidrieras de los balcones de madera. Un muro pintado de azul debe mayor contraste a la casa junto al convento grande dominico”.

En los análisis efectuados sobre la policromía de los muros interiores y exteriores de esta casa se han obtenido resultados positivos de utilización de lapislázuli.

Es necesario hacer notar que el añil o indigo americano, o añil (según el jesuita B. Cobo en el siglo XVII), o añil-añil español, angaschi, yangu indio, llangua, mutui, indigo mutui, cube, mutuy, jiquiliti, xiliti, etc. es un producto que se obtiene por la fermentación de las hojas de la planta indigófera que tiene distintas variedades: *Indigofera-Suffruticosa*; *Indigofera-Guatemalensis*; *Indigofera-Tinctoria* (Antúnez de Mayolo 1976; Cobo 1964; Diehl; Freiherr von Gagem 1971; Humboldt 1962; Odrosko; Pereyra Alarcón 1964; Soukup 1970; Webster McBryde 1969).

Por ser un tinte de origen vegetal, el añil tiene estabilidad para el teñido de textiles pero no así en pinturas sobre muros; por tanto, cuando los autores mencionan el añil como color de pinturas de muros, posiblemente se refieren a la expresión antigua de un tono determinado de azul, como lo podemos encontrar en la obra de Bernabé Cobo (1964), cuando dice:

7. Theodore de Mayerne (1573-1655), eminente médico y físico al servicio de los reyes, fue amigo personal de P. P. Rubens, Van Dyck y otros artistas de su época; escribió la obra *“Pictoria, Sculptoria, Tinctoria, Et Quae Subalternarum Artium Spectant in Lingua Latina, Gallica, Italica, Germanica Conscripta, A Petro Paulo Rubens, Van Dycke, Lomers, Greenberry, Jansen (Fol. N° XIX, A. D. 1620).*

Este manuscrito está dedicado al estudio de las técnicas artísticas y contiene referencias muy interesantes de los propios maestros sobre el uso y aplicación de los materiales en sus obras. Según De Mayerne los pintores, para proteger el color azul (lapislázuli) de las alteraciones del medium de aceite, que podría tomarlo amarillo y desfigurar su tono, lo aplicaban al temple sobre la capa de óleo, frotando previamente la superficie con jugo de ajo, para que ayude a una mejor adherencia; posteriormente se cubría el color con una capa de barniz secativo; de esta manera dice De Mayerne, el azul no va a empalidecer nunca. Otro de los métodos mencionados por De Mayerne es el siguiente:

“Después de haber pintado su drapeado con smalt, blanco de plomo ... y el color esté fresco aún, hecha el polvo de ultramar encima, y entonces, con una pluma muy suave, quita el exceso de color”.

pedras de todos los colores para la pintura se hallan en muchas partes, como son: añil en piedra, muy fino verde, azul y de todos colores”.

Al indicar “añil en piedra” Cobo se está refiriendo indudablemente a un mineral de color azul de un tono específico, porque sino, no tendría porqué indicar en tercer término el azul. Haciendo una comparación, ahora, con las capas azules encontradas en las fachadas y muros interiores y exteriores e incluso puertas de las edificaciones en diferentes localidades del país, se ha podido establecer que el color azul utilizado ha permanecido inalterable durante siglos en las condiciones más adversas, lo que descarta la posibilidad del uso del tinte vegetal denominado añil; éste ya era conocido antiguamente, como lo refiere Palomino en su obra *El museo pictórico*, publicada por primera vez en 1715, cuando dice “pero con cuidado si tiene añil, porque si es mucho el sol, se lo llevará” (Eastlake 1960).

CONCLUSION

Los resultados insospechados obtenidos en las investigaciones del color azul en la pintura de inmuebles de la época virreinal y republicana nos ha permitido conocer un uso realmente insólito del lapislázuli como pigmento para pintar (no nos ha sorprendido su empleo en la pintura de caballete de la época Virreinal pues está de acuerdo con el uso de este valioso color en las obras de arte); la utilización de lapislázuli en grandes cantidades y superficies extensas de muros con aplicaciones de una o varias capas de pintura, como lo hemos indicado anteriormente, es un caso excepcional no conocido hasta ahora en el campo internacional, de acuerdo a la literatura técnica disponible.

Deseamos hacer presente nuestro reconocimiento a todas las personas que han contribuido a esta investigación, especialmente al Institut Royal du Patrimoine Artistique, de Bruselas, y a su Director, el Dr. René Sneyers; al Conservation Center-Los Angeles County Museum of Art, de U.S.A. y a su Conservador Químico Sr. Jonathon E. Ericson; al Dr. Max Saltzman de la Universidad de California; a la Srta. Noemí Rosario Chirinos, Químico del Departamento de Conservación del Patrimonio Artístico Mueble, del Instituto Nacional de Cultura; y al Sr. Zoltan Szabo, Conservador Químico, del Convenio de Cooperación Técnica Perú-Hungría.

BIBLIOGRAFIA

- ANTUNEZ DE MAYOLO, Kay
1976 *Peruvian natural dyes and coloring sources: an ethnobotanical study*. California.
- BERNALES BALLESTEROS, Jorge
1972 *Lima. La ciudad y sus monumentos*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla. Sevilla.
- CALANCHI, Antonio de la
1638 *Coronica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos eemplares en esta monarquía*. Barcelona.
1972 *Crónicas Agustonianas del Perú*. T. I. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Enrique Flores", Departamento de Misionología Española. Madrid.
- CENNINI, Cennino
1956 (1437) *Tratado de la Pintura (El Libro del Arte)*. Ed. Suc. E. Meseguer. Barcelona.
- COBO, Bernabé
1956 (1653) *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de los Autores Españoles. Madrid.
- CONTRERAS Y VALVERDE, Vasco de
1965 En: M. Jiménez de la Espada. *Relaciones Geográficas de Indias*. T II, pp. 10-11.
- COOMARASWAMY, Ananda K.
1934-35 "The Technique and Theory of Indian Painting". En: *Technical Studies in the Field of the Fine Arts*. Vol. III.
- COREMANS, Paul
1954 "La Technique des Primitifs Flamands" III, Van Eyck, l'Adoration de l'Agneau Mystique (Ghent, Cathedral of St. Bavon). *Studies in Conservation*, I.
1949 *Van Meegeren's Faked Vermeers and De Hooghs*. Amsterdam.
- ; Rutherford J. GETTENS y Jan THISSEN
1952 "La technique des Primitifs Flamands; étude scientifique des matériaux, de la structure et de la technique picturale". En: *Studies in Conservation*.
—; Jan THISSEN
1962 "Composition et structure des couches originales". En: *Bulletin de l'Institut Royal du Patrimoine Artistique*. Vol. 5. Bruxelles.
- DIEHL, Johanna M.
"Natural Dyestuffs". En: *Textiles Conservation*. J Leene.
- DOERNER, Max
1965 *Los materiales de pintura y su empleo en el arte*. Editorial Reverte. Barcelona. Buenos Aires. México.
- EASTLAKE, Charles Lock
1960 (1847) *Methods & Materials of Painting of the great Schools & Masters*. Dover Publ. Inc. New York.
- ELSKENS, I.
1960 "L'Introduction des Lames Minces dans l'Examen des Peintures. Etude Spectrophotométrique". En: *Bulletin de l'Institut Royal du Patrimoine Artistique*. Vol. 3. Bruxelles.

FREIHERR VON GAGERN, Axel

1971 *Artesanía peruana de hilo*. Basf XXI.

GARCIA-BAQUERO GONZALEZ, Antonio

1972 *Comercio colonial y guerras revolucionarias*. Escuela de estudios Hispano-Americanos de Sevilla. Sevilla.

GAVIRIA, Martín de

En: M. Jiménez de la Espada. *Relaciones Geográficas de Indias*. T. II, pp. 287.

GETTENS, Rutherford J. y George L. STOUT

1966 (1942) *Painting Materials. A short Encyclopaedia*. Dover Publ. Inc. New York.

1937-38a "The Materials in the Wall Paintings of Bamijan, Afganistan". En: *Technical Studies in the Field of the fine Arts*, 6, pp. 186-193.

1937-38b "The Materials in the Wall Paintings of Kizil in Chinese Turkestan". En *Technical Studies in the Field of the fine Arts*, 6, pp. 186-193.

HARTH-TERRE, Emilio

1975 *Perú: monumentos históricos y arqueológicos*. Pub. N° 338 del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.

HART-TERRE, Emilio y Alberto MARQUEZ ABANTO

1962 "Las Bellas Artes en el Virreinato del Perú". En: *Revista del Archivo Nacional*. Tomo XXVI. Lima.

1959 "Las Bellas Artes en el Virreinato del Perú". En: *Revista del Archivo Nacional*. Tomo XXIII. Lima.

ITALIANO, Hernando

En: M. Jiménez de la Espada. *Relaciones Geográficas de Indias*. T. II, p. 289.

HUMBOLDT, Alejandro de

1962 *Viaje a las regiones equinocciales*. Biblioteca Indiana IV, Aguilar. Madrid.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos

1965 *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomos I, II, III. Biblioteca de Autores Españoles, Atlas. Madrid.

LAURIE, A. P

1935-36 "Materials in Persian Miniatures". En: *Technical Studies in the Field of the Fines Arts*, 3, pp. 146-156.

1967 *The Painter's Methods and Materials*. Dover Publ. Inc. New York.

LEWIN, Boleslao

1958 *Descripción del Virreinato del Perú. Crónica inédita de comienzos del siglo XVII*. Un. de Litoral. Rosario.

LISTER MAW, Henri

1829 "Travesía del Pacífico al Atlántico cruzando los Andes por las provincias septentrionales del Perú en 1827". En: *Relación de Viajeros*. Vol. 4. London.

LIZARRAGA, Reginaldo de

1968 *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

LOZANO MACHUCA, Juan

(1581-Carta al Virrey del Perú). En: M. Jiménez de la Espada. *Relaciones Geográficas de Indias*. T. II, p. 62.

- MATIENZO, Juan de
(1566-Carta a S. M. del Oidor de los Charcas). En: Marco Jiménez de la Espada. *Relaciones Geográficas de Indias*. T. II, p. 74.
- MONNIER, Marcel
1890 *Des Andes au Para*. Paris.
- MUELLE, Jorge C. y Robert J. WEILS
1939 "Las pinturas del Templo de Pachacámac". En: *Revista del Museo Nacional*, VIII, p. 265.
- ODROSKO, Rita J.
Natural Dyes and Home Dyeing.
- PARAMASIVAN, S.
1937-38 "The Mural Paintings in the Brihadisvara Temple at Tanjore an Investigation into the Method". En: *Technical Studies in the Field of the Fine Arts*, 5, pp. 221-240.
- PEREYRA ALARCON, Abel
1964 "Plantas Tintóreas usadas por los antiguos peruanos en textilería". Tesis para grado de Bachiller en Ciencias. Lima.
- PETERSEN, Georg
1970 "Minería y Metalurgia en el antiguo Perú". En: *Arqueológicas*, Nº 12. Lima.
- PLESTERS, Joyce
1956 "Cross-sections and Chemical analysis in the study of paint samples". En: *Studies in conservation*, 2, pp. 1-47.
1966 "Ultramarine Blue, Natural and Artificial". En: *Studies in conservation*, 11, pp. 62-91.
- RAIMONDI, Antonio
1939 *Descripción mineralógica detallada de 1617 muestras de la República*. Tomo II. p. 121.
1965 (1913) *El Perú. Estudios mineralógicos y geológicos*. Segunda serie, T. .V
- SALDIAS DIAZ, Fernando A. M.
1977 "El Lapislázuli en la Pintura Virreinal. En: *Diario El Comercio*, 4 de agosto, p. 8.
—; y Vladimira ZUPAN DE SALDIAS
1977 "La pintura Virreinal del Perú". En: *Boletín del Laboratorio de Conservación de Obras de Arte*. Vol. 1. Nº 1.
- SCHMIDL, Ulrico
1569 *Viaje al Río de la Plata*. Viajes y Viajeros, IV Biblioteca Indiana, p. 304.
- SOUKUP, Jaroslav
1970 *Vocabulario de los nombres vulgares de la flora peruana*. Colección Salesiana. Lima.
- STEVENSON, William Bennet
"Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú" (1829 "Historical and descriptive narrative of 20 years residence in South America"). En: *Relación de Viajeros*, Vol. 2 Colección Documental de la Independencia del Perú.
- THOMPSON, D. V.
1956 (1936) *The Materials and Techniques of Medieval Painting*. Dover Publ. Inc. New York.

- TORRES, Bernardo de
1972 (1657) *Crónicas Agustonianas del Perú*. T. II. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Enrique Flores", Departamento de Misionología Española. Madrid.
- TRISTAN, Flora
1946 *Peregrinaciones de una paria*. Ed. Cultura Antártica. Lima.
- ULLOA, Antonio de y Jorge JUAN Y SANTACILIA
1975 *A voyage to South America*. Arizona State University. Center for Latin American Studies.
1918 *Noticias secretas de América*. Ed. América. Madrid.
- VALCARCEL, Luis E.
1933 "Esculturas de Pikillajta". En: *Revista del Museo Nacional*, II. Lima.
- VARGAS UGARTE, Rubén
1963 *Los jesuitas del Perú y el arte*. Lima, p. 23.
1968 *Ensayo de un diccionario de artífices de la América Meridional*. Burgos, España.
- VELARDE, Héctor
1963 "Casas y Palacios". En: *Biblioteca de Cultura Contemporánea*, XII, p. 216.
- WEBSTER Mc BRYDE, Félix
1969 *Geografía cultural e histórica del suroeste de Guatemala*. T. II. Seminario de Integración Social Guatemalteca.

MINERIA COLONIAL PERUANA:

Un ejemplo de integración al sistema económico mundial Siglos XVI-XVII

Rafael Varón G.

La conquista española del antiguo Perú produjo cambios mucho más profundos que la sola transferencia del poder político, e incluso de mayor alcance que la transferencia del usufructo de los medios de producción de los gobernantes del Cusco a los representantes de la Corona castellana. La conquista española trajo consigo una redefinición tanto de los ejes geo-políticos como de las relaciones socio-económicas del nuevo Virreinato del Perú. Desde el punto de vista aborigen, estas transformaciones produjeron, a lo largo de los primeros cincuenta años de la conquista, lo que Wachtel apropiadamente llamó la “desestructuración” del mundo andino¹. En términos más específicos, esta desestructuración conllevó la caída del Cusco como punto de convergencia y divergencia de las riquezas. “En adelante —dice Wachtel— el espacio se encuentra descentrado: la capital se establece en Lima, y las minas de Potosí pronto se convierten en la otra zona de atracción del país. En medio de esos dos polos, el Cusco, antiguo centro del mundo, no es sino una etapa en el camino. Si se tiene en cuenta que el sistema económico del Imperio Incaico tenía alcances religiosos y cosmológicos, que a su vez le daban sentido, se puede concebir la profundidad de la ruptura colonial”².

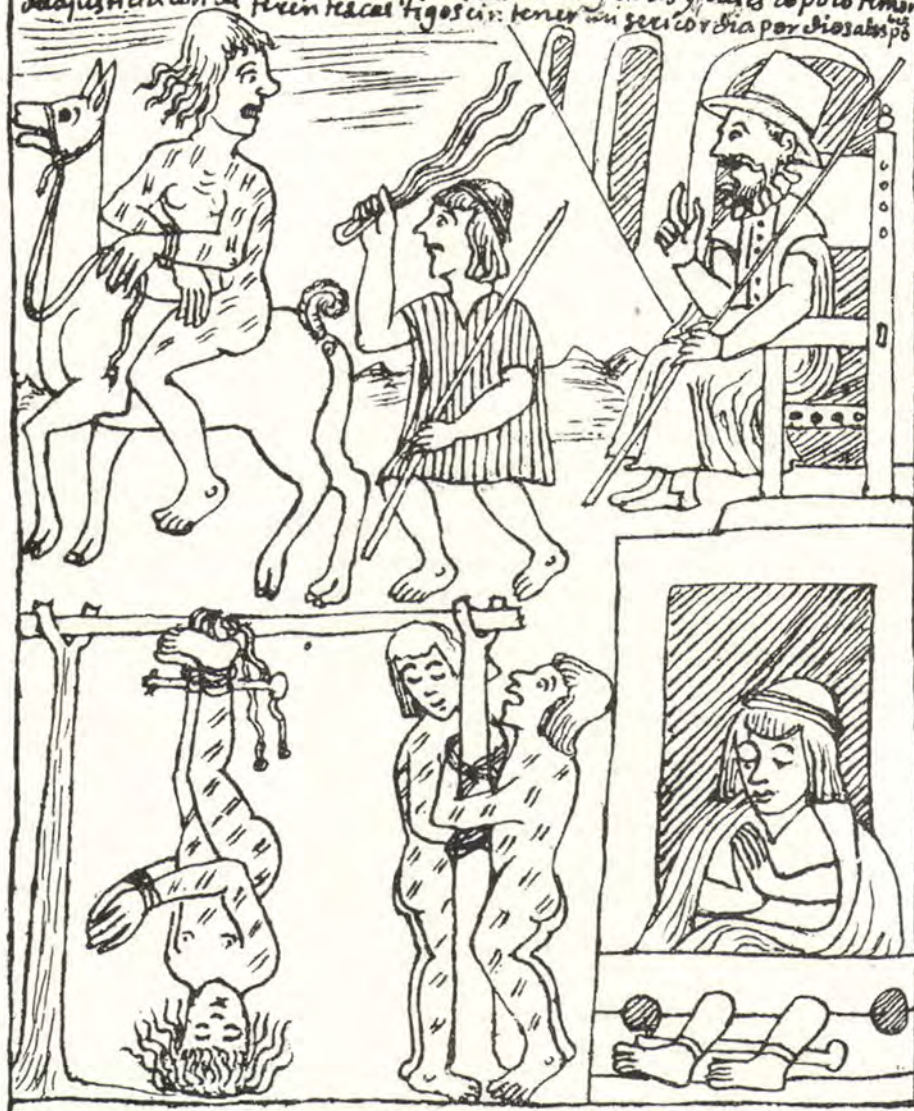
Partiendo del enfoque planteado por Wachtel, se puede notar que la esencia misma del sistema económico aborigen se vio transformada desde los primeros momentos de la administración colonial española. De un sistema redistributivo centrado en el Cusco, que incluía todo tipo de productos necesarios para la supervivencia prehispánica, se entra inmediatamente, luego de la llegada de los primeros españoles, a formar parte del sistema mercantilista imperante en Europa y las Indias Orientales. Los tesoros iniciales, hallados en templos o recibidos por el rescate del Inca en Cajamarca, dan paso a una actividad centralizadora prontamente instituciona-

1. Wachtel 1973, 1976.

2. Wachtel 1973, p. 82.

COREGIDOR DE MINAS COMO LO CASTIGA CRV

el mien te alas casi quas puen cipales los corregidores y sues copo lo reman
de la justicia con se feren te castigos en tener en su cor dia por Dios as po



en las minas

en las

lizada que se convertiría en pocos años en el eje de la actividad económica del virreinato peruano, es decir, la minería de la plata. A manera de ilustración, se puede ver que todos los tesoros recogidos por los españoles desde Piura a Cajamarca, incluyendo el rescate de Atahualpa, fueron tasados en poco menos de 2.5 millones de pesos. En contraste, esta misma cantidad recibía la Corona, solamente por concepto de Reales Quintos en Potosí en menos de año y medio a partir de 1580³. Se puede así apreciar lo insignificante del tesoro inicial con respecto a la producción posterior.

Esta redefinición colonial afectaría también las estructuras sociales andinas imperantes al momento del contacto nativo-hispano. La supresión del Inca como autoridad imperial máxima traería consigo la reorganización de las relaciones sociales a nivel local. Las distintas jerarquías de curacas —aunque sin descartar variaciones locales— adquieren un mayor control sobre sus gobernados; sin embargo, un nuevo elemento se hace presente a estas alturas: la red de alianzas e identificación con los intereses de los gobernantes hispanos. Los europeos son conscientes desde un principio de la importancia de estas alianzas con señores locales y las utilizan ampliamente en su provecho. Tenemos así el caso del valle de Yucay donde Gonzalo Pizarro entrega a un curaca foráneo control sobre extensas tierras de cultivo para su beneficio personal como recompensa a la labor de este curaca en favor de las tropas españolas⁴.

Más aún, el aprovechamiento directo de la población nativa a través de curacas locales se mantiene incluso luego del afianzamiento del poder hispano en los Andes centrales. La fuerza de trabajo nativa, elemento indispensable en la explotación argentífera, es manipulada a través de estos mismos curacas locales por lo menos en los primeros dos siglos de explotación minera. Guamán Poma claramente ilustra esta relación español —curaca— población nativa cuando, quejándose del maltrato constante al que el curaca estaba sometido al no cumplir con las exigencias de la mita minera, dice que:

“[El minero español] Cuelga de los pies al cacique principal y a los demás le asota sobre encima de un carnero y a los demás le ata desnudo en cueros en el rrollo y lo castiga y trisquila y a los demás le tiene en la carzel publica preso en el sepo con grillos cin dalle de comer ni agua y cin dalle lisencia para proveerse toda la dicha molestia y afrenta lo haze *con color de que falta algunos indios de la mita se haze estos castigos a los señores deste rreyno* dela tierra que tienen titulo por su magestad castigan muy cruelmente como ci fuera ladron o traydor”⁵. (Ver Ilustración 1).

3. Jara 1963, pp. 61-62.

4. Wachtel 1973, p. 109.

5. Guamán Poma 1936, f. 526.

Total de Importaciones del Tesoro en Pesos (450 Maravedís,
en intervalos de cinco años.

Millones de
Pesos

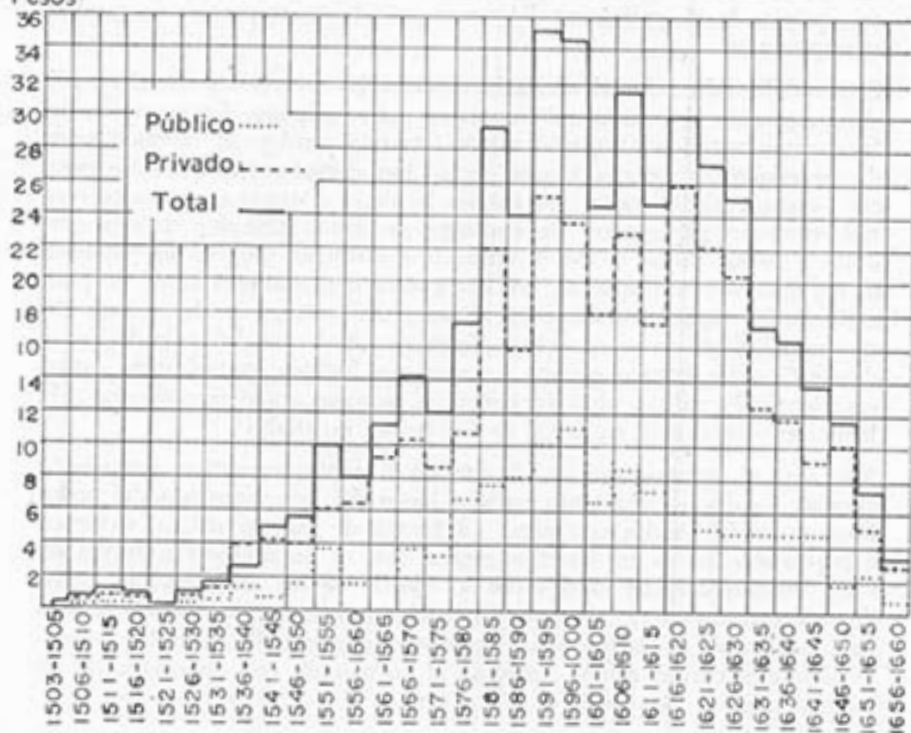


Figura 1. Tomado de: Hamilton 1970, p. 35.

Como se vio anteriormente, la producción de plata para la exportación se convierte en el eje alrededor del cual gira la política colonial española en el virreinato peruano. Las decisiones de los oficiales reales, en especial de los virreyes, se ven guiadas por la extracción de la plata como meta indiscutible, pasando a plano secundario cualquier otra actividad interna del Virreinato. Es por eso que el virrey Toledo diría de Potosí (minas de plata) y Huancavelica (minas de azogue, insumo básico para la refinación de la plata a partir de 1580), que eran “los exes donde andan las ruedas de todo lo deste Reyno y la hazienda que vuestra magestad en el tiene”⁶. El abastecimiento de las minas, tanto de insumos mineros como de otros bienes de consumo y fuerza de trabajo, viene a determinar la orientación de la economía colonial, con mayor énfasis en regiones aledañas a los centros mineros, pero, como se verá más adelante, no de manera descartable en lugares periféricos⁷.

Volviendo a la producción de plata como meta de la política colonial española, se hace claro que a través de esta política el Perú colonial se integra al sistema mercantilista europeo. España se convierte pronto en abastecedora de plata del mercado europeo que la utiliza con incremento constante en su comercio asiático. Hamilton hace notar la permanente presión ejercida por la Metrópoli sobre sus colonias de ultramar con miras a saciar sus crecientes necesidades de plata⁸. Pero este aumento en el abastecimiento de plata trae consigo una baja en el precio de la misma con respecto al oro (ver Tabla 1, Figura 1). Desde el punto de vista del minero colonial, esta constante baja en el precio mundial de la plata le exige, en definitiva, aumentar la producción del metal a toda costa para así poder mantener la rentabilidad de su empresa. Este aumento de producción se debió dar ante condiciones extremadamente difíciles, especialmente en el caso de Potosí, ante la decreciente ley de los minerales luego de las dos primeras décadas de explotación (1545-1565). (Ver Figura 2).

6. Francisco de Toledo, “Despacho de 27 de Noviembre de 1579”. En: Levillier 1921, tomo VI, p. 175.

7. Como se verá más adelante, dentro de la impresionante lista de artículos de consumo importados por los centros mineros, los insumos utilizados directamente en la extracción, refinación y transporte minero representaron un rubro bastante elevado del total. Una relación de los artículos importados en un año por Potosí a comienzos del siglo XVII deja ver que, además de alimentos y ropa, se importó: 100,000 costales, 30,000 varas de tela para costal, 26,70 pesos en herrajes para caballos y mulas, 26,000 pesos en cera de vela, 450 esclavos negros, 400 quintales de hierro (que luego de 1603 aumentó a 2,000 quintales al año), 180,000 pesos en velas, 115,00 pesos en madera, 85,000 quintales de carbón, 200 cargas (70,000 pesos) de hicho para construcción y 200 para otros menesteres, 5,750 quintales (402,500 pesos) de mercurio y 400,000 pesos de madera para fundición, aparte de llamas y mulas para transporte, sal, telas varias y otros (*Relaciones Geográficas*, II, pp. 126-135. Citado por Cobb 1949, pp. 32-33).

8. Hamilton 1970.



El impuesto del Quinto para la plata siguió hasta 1735. Fue sustituido por el Diezmo, a mérito de la Real Cédula del 28 de enero de 1735, dictada por Felipe V. Este trabajo fue consultado en Potosí a partir de julio del año siguiente.

Figura 2. Tomado de Moreira y Paz Soldán, 1953.

Tabla 1
Valores relativos de plata y oro de 1500 a 1875

Años	Proporción	Años	Proporción
1501 - 1520	10.75 : 1	1801 - 1810	15.61 : 1
1521 - 1540	11.25 : 1	1811 - 1820	15.51 : 1
1541 - 1560	11.30 : 1	1821 - 1830	15.80 : 1
1561 - 1580	11.50 : 1	1831 - 1840	15.75 : 1
1581 - 1600	11.80 : 1	1841 - 1850	15.83 : 1
1601 - 1620	12.25 : 1	1851 - 1855	15.42 : 1
1621 - 1640	14.00 : 1	1856 - 1860	15.30 : 1
1641 - 1660	14.50 : 1	1861 - 1865	15.36 : 1
1661 - 1680	15.00 : 1	1866 - 1870	15.56 : 1
1681 - 1690	14.98 : 1	1871 - 1875	15.98 : 1
1691 - 1700	14.96 : 1	1880	18.05 : 1
1701 - 1710	15.27 : 1	1890	19.75 : 1
1711 - 1720	15.15 : 1	1900	33.33 : 1
1721 - 1730	15.09 : 1	1910	38.22 : 1
1731 - 1740	15.07 : 1	1920	20.28 : 1
1741 - 1750	14.93 : 1	1930	53.74 : 1
1751 - 1760	14.56 : 1	1940 - 1941	99.76 : 1
1761 - 1770	14.81 : 1	1950	47.10 : 1
1771 - 1780	14.64 : 1	1955	39.20 : 1
1781 - 1790	14.76 : 1	1960	38.30 : 1
1791 - 1800	15.42 : 1		

Tomado de: Lafky 1964, p. 325.

Un aspecto de la minería colonial que merece ser tratado en toda su extensión —por los profundos cambios que produjo tanto en el modo de producción como en la continuación de la explotación de la plata— se refiere a la tecnología minera. Las innovaciones tecnológicas introducidas en la minería colonial peruana pueden ser estudiadas con mayor claridad en Potosí, centro indiscutible de la producción argentífera del Virreinato. (Ver Figura 3) ⁹. La posición central de Potosí era ya indiscutible. Por ejemplo, tenemos que este asiento contó con una población aproximada de 150,000 habitantes en 1611 ^{9a}.

A manera de comparación y para poder apreciar la magnitud de la población potosina, en 1610 Madrid tuvo 105,000 habitantes, Sevilla 180,000, Milán 290,000 y Londres 225,000 ¹⁰. (Ver Figura 4). Es decir, en términos de población, Potosí había alcanzado la magnitud de las ciudades más

9. Brading y Cross 1972, p. 569.

9a. Cañete y Domínguez 1939, p. 1218.

10. Niehaus 1976.

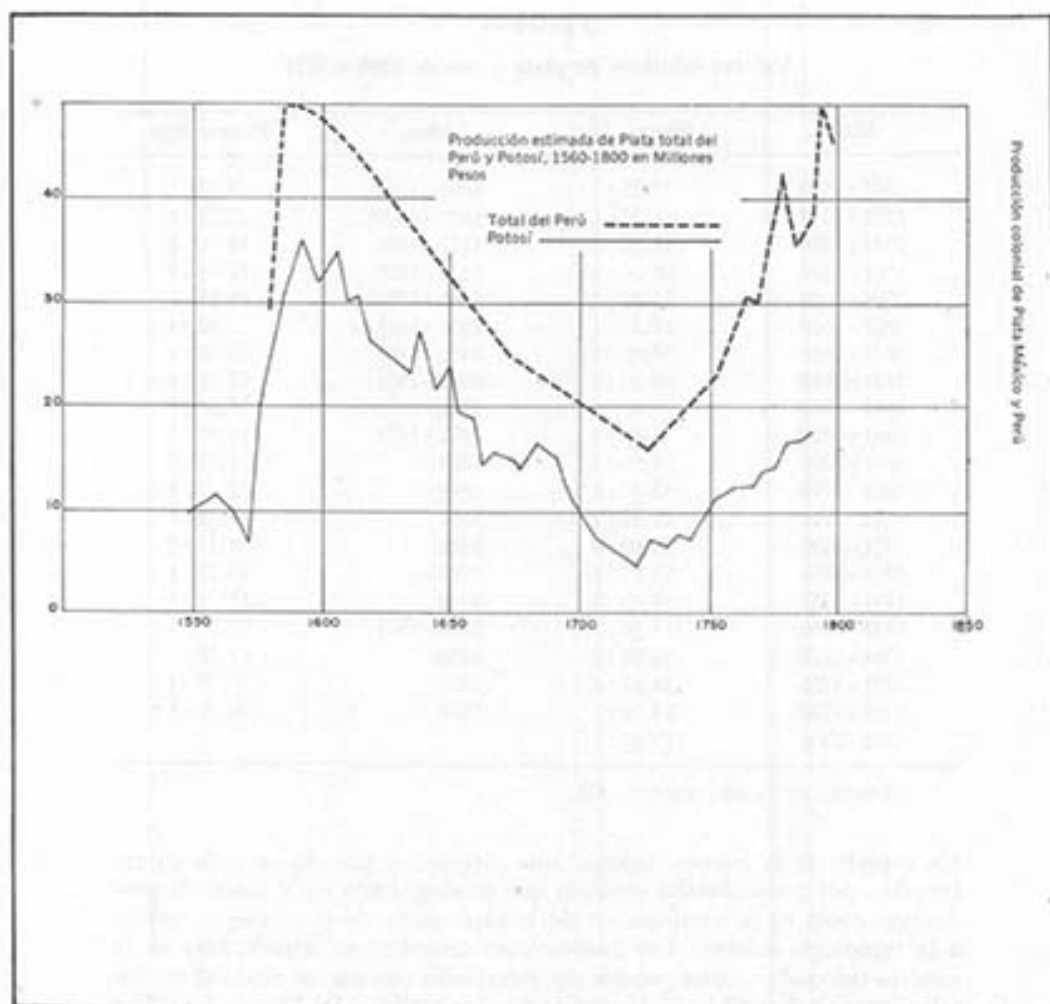


Figura 3. Tomado de: Brading y Cross 1972, p. 509.

grandes de Europa a pesar de haber sido fundada poco más de sesenta años atrás ¹¹.

Con respecto a la organización de la producción de plata, debe anotarse que el proceso consistió de dos etapas bien diferenciadas: la extracción y la refinación. Mientras la primera fue controlada desde los inicios de la minería colonial por los españoles, mayormente a través de indios mitayos y encomendados, la segunda fase, la refinación o beneficio, fue privilegio de los indios hasta la introducción de las reformas técnicas del Virrey Toledo en 1580.

Es así que durante los primeros 27 años de explotación del Cerro de Potosí, prácticamente, toda la producción de plata fue refinada en hornillos de origen prehispánico o *wayra* ¹². Estas wayras eran utilizadas por los mismos indios, los que las llevaban a las cimas de las colinas para un mejor aprovechamiento del viento, activante del hogar de la wayra. En este caso, el uso de tecnología aborigen implicó un monopolio por parte del sector minero indio en la fundición de la plata, haciendo que los mineros españoles se viesan en desventaja ante tal situación. El problema lo plantea claramente en carta al Rey el Licenciado Lope García de Castro, Presidente de la Audiencia de Lima y a la sazón máxima autoridad del Virreinato peruano.

Dice García de Castro:

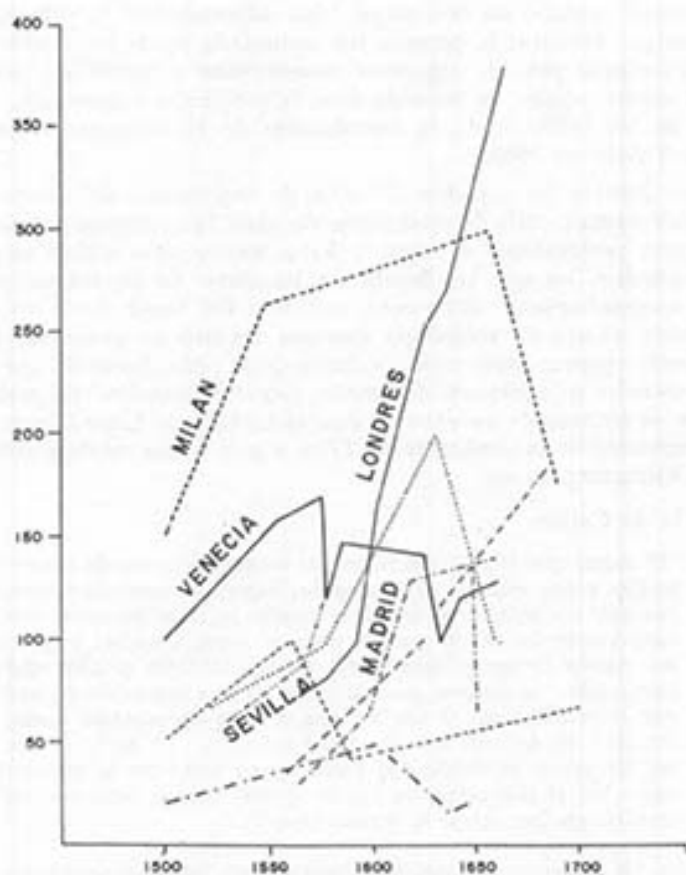
"El metal que sale de las minas de potosi no se puede fundir con fuelles y por esto no lo funden los españoles que allí tienen minas que tan solamente se puede fundir en unas hornazas quando haze viento hechando poco a poco el metal en ellas y por esto los yndios compran este metal de los mineros y ellos quando hace viento lo funden, poco a poco en sus hornazas *de manera que ellos [los indios] son los que más se aprovechan* y ansi todos ellos no quieren salir de aquel asiento... El metal de las minas de porco se funde con fuelles y en estas no se aprovechan tanto los yndios como en las de potosi puesto caso que en las unas y en las otras se hazen ricos" ¹³.

La situación, sin embargo, no era tan desventajosa para los españoles radicados en Potosí, ya que éstos contaron con otros medios bastante efectivos de enriquecimiento. Mientras que muchos de ellos eran encomenderos y enviaban a sus encomendados a efectuar el trabajo en las minas, otros se veían beneficiados directamente por la entrega de indios mitayos. El caso de los primeros no es todavía claro en lo que respecta a remuneración y organización. Es decir, cabe en este momento plantear

11. Cabe aclarar, sin embargo, que las grandes ciudades asiáticas fácilmente alcanzaban ya diez veces la población de estos años.

12. Barnadas 1973, p. 363.

13. Lope García de Castro. "Carta a Su Majestad. 18 de Enero de 1568". En: Levillier 1921, tomo III, pp. 287-296.



Tomado de: Niehaus 1977.

Figura 4. Crecimiento poblacional en algunas ciudades europeas. En la escala, el crecimiento de Potosí se encuentra al nivel 150, en 1611.

la duda de si, de existir un patrón común, el encomendero exigía el trabajo de sus encomendados a manera de tributo no remunerado o si se pagaba un salario fijo, exigiendo a cambio una determinada cantidad de mineral. Cabría también la posibilidad de que el encomendero, de no poseer derechos de explotación de alguna mina, alquilase y se beneficiase directamente del alquiler del trabajo de sus encomendados.

Con respecto a los mitayos, el Virrey Toledo se encargó de reglamentar el reparto y los sueldos a pagar, imponiendo, a la vez, severas sanciones en caso de incumplimiento. Los indios serían adjudicados a una labor específica dentro de la producción minera, sin permitirseles participar en más de una de estas labores ni de cambiar la labor asignada a cada mitayo de antemano: "Ordeno y mando —dice Toledo— que no puedan ocupar los dichos yndios [mitayos] si no es en aquello para que van repartidos y señalados los de minas para minas y los de yngenio para yngenios y los de lamas para lamas. . ." ¹⁴. La paga que sería entregada directamente a los mitayos también fue establecida "en tres reales y medio al indio que trabajare en las minas y tres al que traxinare metal a los yngenios con carneros [llamas] y dos reales y tres quartillos a los que trabajaren en los dichos yngenios la cual paga se a de hazer en moneda de reales y no en plata corriente ni marcada ni quintada y ante el corregidor o alcalde de minas y veedor y protector según y al tiempo como lo tengo ordenado. . ." ¹⁵

Sin embargo, como explica Guamán Poma, estos indios mitayos eran injustamente utilizados para toda suerte de labores personales del minero, las que en la mayoría de los casos no eran obligación del mitayo. Dice Guamán Poma:

"...y a los yndios de sus jornales con color de la minas y tarias le ocupa en guardar ganados y tragenear y los llanos y se muere los yndios y hazen cunbes [tejidos finos] y a otros les manda texer ropa y a otros les pone por rrescatadores a estos no les paga su taria y lo esconde su travajo y tienen en los acientos yndias cocineras con color de la cocina estan amansebados. . ." ¹⁶

Estas quejas de maltrato y aprovechamiento ilícito del trabajador indígena presentadas por Guamán Poma se ven reflejadas incluso con anterioridad a este cronista, en la petición hecha en 1551 por los indios del Repartimiento de Chucuito, encomendado en la Corona. En esta petición, los curacas de Chucuito dejan bien claro que el pago del tributo al que están obligados les resultaría más favorable si se hiciese por medio del

14. Francisco de Toledo. "Ordenanzas hechas por el Virrey Don Francisco de Toledo, y mandadas cumplir en el repartimiento de indios para la labor y beneficio de las minas de asiento de Potosí. 6 de Agosto de 1578". En: Levillier 1921, tomo VII, p. 420.

15. Ibid.

16. Guamán Poma 1936, f. 526.

trabajo en las minas que a través de productos agropecuarios. Sin embargo, exigen su independencia de los mineros españoles en la extracción y refinación de la plata “porque en la orden y forma que les dan les fatigan mucho y ocupándose ellos de su voluntad y a los tiempos y como les pareciere”¹⁷. Es decir, los indios de este repartimiento están dispuestos a formar parte del sistema monetario español y así pagar su tributo en dinero. Por otro lado, exigen que individuos españoles no los empleen en labores a las que legalmente no tienen ninguna obligación, ya que según Guamán Poma “los dichos mineros y mayordomos españoles mestizos o indios son tan señores apsulutos que no temen a dios ni a la justicia por que no tienen [juicio de] rresidencia ni becita general de cada tercio y año y anci no hay remedio”¹⁸.

Lamentablemente no estamos enterados de los resultados de la petición presentada por los curacas de Chucuito. Sin embargo, se podría especular que si bien el trabajo de estos pobladores relativamente cercanos a Potosí le sería favorable a la Corona desde el punto de vista de producción efectiva de plata, esta producción autónoma presentaría dos inconvenientes de gran importancia: El primero, ser una forma de trabajo desligada de la autoridad española, y que incluso escaparía al control español tanto en la etapa extractiva como en la refinación del mineral. Esto fue siempre visto por las autoridades coloniales como “enriquecimiento exagerado” de los indios. El segundo inconveniente de importancia se da al considerar que de no existir el tributo en especies, es probable que las comunidades campesinas no hubiesen producido para el mercado monetarizado lo suficiente como para abastecer la tremenda demanda de los centros mineros. El sistema colonial proveyó de mano de obra a un costo, para el minero, menor que el mínimo necesario para la subsistencia y reproducción de la fuerza laboral. Paralelamente obligó a las comunidades campesinas a pagar esta diferencia entre el jornal minero y el costo de subsistencia y reproducción, y de proveer los productos agropecuarios necesarios en el mercado colonial monetarizado.

Durante este período inicial, entonces, se mantienen los procesos utilizados para la fundición de plata desde siglos antes de la invasión española. El minero español, mayormente, se convierte en un ingrediente más de un sistema pre-existente. Sin embargo, la presencia española estimula y permite la continuidad y engrandecimiento del sistema de producción. Por motivos que todavía falta aclarar, los mineros y autoridades coloniales españolas encuentran dificultades en la implementación de sistemas europeos de fundición por fuelles. A pesar de ésto, la dependencia por parte de la administración colonial de la tecnología aborígen se muestra bastante efectiva desde el punto de vista de la producción argentífera de las primeras dos décadas. Basándose en los cobros de quintos se puede notar

17. Cédula Real de 1551. En: Viñas 1929, pp. 284-285.

18. Guamán Poma 1936, f. 526.

un constante incremento hasta 1565, año en que comienza la baja que llegaría a un mínimo relativo en 1572. (Ver Figura 2). Es justamente en este año cuando se produce el gran cambio que haría de Potosí símbolo de ilimitadas riquezas.

El virrey don Francisco de Toledo, haciendo mérito a la confianza depositada en él por parte de la Corona española, se convirtió en el verdadero organizador del Virreinato del Perú. Es así que una de sus primeras prioridades fue la solución de los problemas referentes a la producción de plata en Potosí. En este sentido, Toledo se preocupó personalmente de que el proceso de amalgamación, usado ya en la Nueva España para la refinación de la plata, pudiese ser aplicado en Potosí¹⁹. Entre 1572 y 1573 se comienza a usar en Potosí azogue proveniente de las minas de Huancavelica. Usado en proporciones adecuadas al mineral potosino y con algunas modificaciones en el mismo proceso, el azogue de Huancavelica se convierte en el revitalizador que sacaría a Potosí de su primera crisis colonial para elevarlo, como se dijo anteriormente, a la categoría de símbolo mundial de riqueza.

Esta unión entre el azogue y la producción de plata, a su vez, hizo evidente la necesidad de buscar una nueva ruta de transporte entre dos centros anteriormente sin vinculación. La primera ruta utilizada para el transporte de azogue a Potosí presentó tantos inconvenientes que el mismo Toledo la varió a la que sería usada durante el resto del período colonial. La ruta antigua (Huancavelica-Arequipa-La Paz-Potosí, todo por tierra) fue transformada en Huancavelica-Arequipa-Chincha, por tierra; Chincha-Arica, por mar; Arica-Potosí por tierra. Esta nueva ruta era indudablemente más eficiente que la anterior, ya que se complementaba con la ruta de la plata. Las mulas que llevaban el azogue de Arica a Potosí traían la plata a embarcarse en Arica²⁰. La implementación

19. Lohmann Villena 1949, p. 55.

20. El transporte de plata presentó también grandes problemas, especialmente cuando se trató de los Reales Quintos. El primer embarque incluyó los quintos acumulados entre el descubrimiento de la mina en 1545 hasta 1549. La ruta planeada por Pedro de la Gasca, pasaba por tierra de Potosí a Arequipa donde se embarcó (probablemente en el puerto de Chincha) con destino a Panamá. El envío consistió en 7,771 barras de plata cargadas en más de dos mil llamas y acompañado por unos mil indios. El trayecto Potosí-Arequipa fue cubierto en seis meses.

Por otro lado, el transporte de plata de Potosí fue siempre un problema de grandes dimensiones para la administración colonial. A pesar de ser Buenos Aires una salida más ventajosa en términos de tiempo y distancia, esta ruta no se legalizó, y cuando se hizo sólo parcialmente, a fines del siglo XIX.

El motivo principal que hacía esta ruta prohibitiva fue la constante presencia portuguesa, o como lo dijo el Virrey Conde de la Monclova:

"...y para lo que pretenden los portugueses, les sobra la colonia del Sacramento y así fuera infructuoso gasto el poblar ni fortificarse en Maldonado, pues tienen en la dicha colonia todo lo que an menester para chuparnos porción de plata destas provincias..." ["Sobre la defensa de la región del Pla-

de un sistema de transporte de esta magnitud y que ofreciese las mínimas garantías de funcionamiento efectivo, fueron, sin lugar a duda, producto de fuertes inversiones y planificación detallada por parte de los especialistas de la metrópoli castellana en el Perú.

Como resultado de la organización toledana puede verse que entre 1572 y 1582 los Reales Quintos, indicadores de la producción legal de plata en Potosí, logran un ascenso realmente asombroso, es decir de 216,517 a 1'362,855 pesos anuales²¹. Y es precisamente con la intervención toledana cuando se producen los cambios tecnológicos en la explotación y refinación minera que resultarían en la exclusión del sector indígena como participante activo en la etapa de refinación del sistema minero. De este momento en adelante, el indio no tiene acceso a los elementos necesarios para la refinación del mineral —salvo en muy pequeña escala— lo que a su vez lo convierte en un peón dentro de un sistema de producción que le es ajeno.

Con relación al sistema de producción minera impuesto por la Corona, también se hace evidente que está dirigido sobre todo a la mayor producción posible de plata. Refiriéndonos específicamente al caso de las minas de azogue de Huancavelica, se puede notar a través de la extensa obra monográfica sobre el tema escrita por Lohmann Villena, que la administración española no se ciñe a un esquema rígido de explotación²². A pesar de que no se cuestiona en el sector minero español el derecho de la Corona a los recursos naturales, por motivos puramente económicos ésta opta por entregar la explotación del mineral a un grupo de mineros (llamados industriales) quienes por su parte están obligados a vender el azogue a la Caja Real de Huancavelica a un precio acordado con anterioridad. Como se puede apreciar en la Tabla 2 los precios oficiales del azogue sufren escasa variación en dos siglos de explotación. La Caja

ta contra los portugueses y remisión del situado". En: Levillier, p. 151. El Virrey a Dn. Agustín de Robles.

Es decir, se reconoce la fuga ilícita de plata, pero ésta se tiene por menos desventajosa que la fortificación del área en cuestión. Con más dificultad aún se tiene la posibilidad de utilizar la ruta de Buenos Aires para el transporte de los Reales Quintos. La administración colonial española tuvo por más conveniente seguir utilizando los controles ya establecidos en Lima y Portobello antes que aventurarse en una nueva ruta a todas luces riesgosa.

21. Estos grandes incrementos en la producción de plata fueron logrados a base de planeamiento y esfuerzos e inversiones de dinero por parte de la Corona castellana. La rentabilidad de la empresa minera requirió de las mismas precauciones y riesgos que cualquier otra empresa contemporánea; es decir, las mejoras técnicas desarrolladas especialmente para la explotación minera potosina tuvieron que ir acompañadas de grandes inversiones de cientos de miles de pesos para la mejora de túneles, aperturas de ventilación y especialmente canalización y represa de las aguas. Es así que la Villa de Potosí, con la finalidad de contar con un flujo constante y permanente de agua, activadora de la mayoría de las trituradoras de mineral, financió la construcción de unos veinte lagos artificiales a un costo de tal vez más de dos millones de pesos (Brading y Cross 1972, p. 554).

22. Lohmann Villena 1949.

Real paga a los mineros un precio que a todas luces se mantiene debajo de los costos de operación. Sin embargo, los mineros continúan explotando las minas, lo que hace suponer que de algún modo les resultaban rentables. Es posible que la venta ilícita de azogue, el comercio y la venta de productos agropecuarios, a la vez que la continua exigencia de mayor producción de azogue impuesta a los indios, contribuyesen en algo a la rentabilidad de la empresa minera en Huancavelica. Más aún, al contar los mineros españoles con el trabajo obligatorio en forma de mita de las comunidades aledañas, se puso cada vez más presión para que estas comunidades campesinas proveyesen a sus miembros con lo necesario para su supervivencia por no recibir estos mitayos salario suficiente. En todo caso, cuando, por diversos motivos, la mina deja de producir y se inicia la importación de azogue de Almadén (1766-1776), se concluye prontamente que es más ventajoso volver a poner Huancavelica en actividad.

La administración colonial, nuevamente eligiendo el sistema de explotación más favorable desde el punto de vista económico global, inicia las operaciones por cuenta propia. Las desventajas relativas pronto se hacen evidentes, ya que el costo de producción asciende a 111 pesos por quintal mientras que el azogue se sigue vendiendo en Potosí a 75 pesos, es decir ¡a menor precio nominal que doscientos veinte años atrás! De manera simultánea a esta explotación estatal, se suprimen las restricciones de explotación para dar paso al “pallaqueo”, modalidad que habría de producir la gran mayoría del azogue peruano entre 1793 y 1804. El pallaqueo consistió en la posibilidad de que cualquier individuo podía explotar y refinar el mercurio, a condición de que éste fuese vendido a la Caja Real de Huancavelica a precios oficiales. No debe sorprender el hecho de que dos tercios de la producción de azogue en este período haya sido refinada por pallaqueadores indios²³.

Así, se puede apreciar en el párrafo anterior, que la Corona no se limitó al monopolio en la comercialización del azogue —elemento fundamental en la refinación de la plata— por falta de criterio (como opina Whitaker)²⁴ sino por ser ésta la mejor opción posible dentro del marco de la política colonial española²⁴. Ante cambios de orden técnico, económico u otros, la Corona opta por alterar su política minera para adecuarla a las circunstancias y conveniencias de la Metrópoli. Resulta equivocado, de esta manera, juzgar a la Corona española como un gobierno colonial estático, por lo menos en lo que respecta a política minera.

Como resultado del encaminamiento de la política colonial metropolitana, las necesidades de los centros mineros se convirtieron en las determinantes de las interdependencias económicas del Virreinato peruano. Estas necesidades de los centros mineros se pueden resumir en dos categorías

23. Whitaker 1971, p. 75.

24. Ibid.

Tabla 2
Producción de azogue en Huancavelica

Año	Pagado a mineros (en pesos)	Pagado por porteadores	Precio venta en Potosí	"Veceros"
*				
Feb.				
1573	42 \$ ensayados =46 \$ corrientes	85 \$ corrientes	100 \$ corrtes.	3,280
1577		64 \$ ensayados	85 \$ ensayds.	
1581	42 \$	1 gramo	85 \$	3,280
1586	37 \$		85 \$	3,000
1590	40 \$		85 \$	2,274
1595				1,137
.				
.				
.				
1779	45 \$			
1780-82	No hay producción			
1782-95	Operación Gubernamental - Costo de producción 111 \$ Venta en Potosí: 75 \$			
1793	Paliaqueo: "Minas Abiertas", aumenta producción en 50%			
1794-1804	2/3 Producidos por indios pallaqueadores.			

Tomado de :

* Lohmann 1949

** Whitaker 1971

principales: Fuerza de trabajo indígena y abastecimiento material. Con respecto al primero, es importante diferenciar por lo menos dos tipos de trabajador: el asalariado o "libre" por un lado, y por otro, el mitayo o trabajador perteneciente a una comunidad afecta a trabajos periódicos obligatorios. La diferenciación entre ambos tipos de trabajadores se hace necesaria al intentar un estudio sobre las relaciones sociales de producción en un determinado establecimiento minero. En el caso de Potosí, no se ha estudiado el problema laboral desde este punto de vista a pesar de la influencia que este centro minero ejerció sobre prácticamente todo el altiplano, siendo sometidos a la mita de Potosí repartimientos tan distantes como Cusco hacia el noroeste. (Ver Mapa 1 y Tabla 3). Más aún, el trabajo de mita no fue remunerado de igual manera que el de los trabajadores "libres", a pesar de las constantes comunicaciones reales al respecto²⁵. Es decir, la mita minera garantizó no solamente disponibili-

25. "Cédula Real de 1697". En: Viñas 1929, pp. 286-288.

Tabla 3
Repartimientos sometidos a la mita de Potosí

La Paz (17)			
La Paz	Llacxaya	Achakachi	Pukara
Warina	Tiwanaku	Machaqa	Kakinqura
Waki	Kallapa	Viacha	Qaraqullu
Sikasika	Kapachika	Qalamarka	Kupakapana
Kakyawiri			
Cuzco (26)			
Asanqaru	Ampapata	Chikikachi A	Tinta
Kabana	Mañasu	Salla	Sikwana
Qhishwas	Kispikanchi	Kupuraqi	Ayawiri
Asillu	Tampu-Chikaku	Chikikachi B	Kapi
Punu	Achalla	Chikikachi C	Layasupa
Yanauqa	Uru-Uru	Anawaras	Waru
Jatunqulla	Chika		

Tomado de: Barnadas 1973, p. 267.

dad de trabajadores, sino un ahorro sustancial en el proceso tanto de extracción como de fundición, al ser estos mitayos generalmente pagados ya sea en moneda impura o “feble”, productos innecesarios o, por último, con un salario que no pasaba de la mitad del mínimo establecido²⁶.

Situación similar se presentó en el caso de Huancavelica según lo demostrado por Lohmann Villena²⁷. Una zona totalmente despoblada como había sido el asiento de la Villa Rica de Oropesa de Huancavelica, se convirtió repentinamente en centro de un permanente flujo de trabajadores de comunidades aledañas. Al enfrentar la autoridad colonial la constante baja demográfica en la región, disminuye la cuota de mitayos, resultando ésto en una mayor exigencia en extracción per cápita, ya que los totales de azogue exigidos al gremio de mineros variaron muy poco durante los dos siglos de explotación de la mina anteriores a su primer cierre en 1766. (Ver Tabla 2).

Al ser los mitayos recipientes de salarios que efectivamente representaron una cantidad menor que el mínimo necesario para el sustento y reproducción de la fuerza laboral, cabe preguntarse cómo se generó aquel ingreso adicional que garantizó la continuidad y expansión de esta fuerza laboral.

Como mencioné anteriormente, el trabajador “libre” recibía una cantidad mayor que el mitayo, lo que le permitía vivir en el centro minero inclu-

26. Ibid.

27. Lohmann Villena 1949, p. 74.



Mapa 1. Tomado de: Bernadas 1973, p. 266.

so si sus lazos económicos con su comunidad de origen ya habían desaparecido. Pero fue el caso de Potosí y Huancavelica que la mayor parte de la fuerza laboral a lo largo de todo el período colonial fue proporcionada por mitayos. Manteniendo los mitayos los lazos comunitarios, la comunidad indígena se encargó de suplementar el ingreso recibido en los centros mineros, y de esta manera garantizaron la continuidad y reproducción de sus miembros, es decir, de la fuerza laboral minera. Queda claro, entonces, que la comunidad indígena actuó como un subsidio a la producción minera del virreinato peruano al generar su propio autoabasto, dando de esta manera, la base económica para la minería colonial por medio del modo de producción campesino.

Por otro lado, la situación en el norte de Chile se presenta de manera bastante diferente de la aquí planteada para el Perú central. El problema es tratado ampliamente por Marcelo Carmagnani, quien estudia el cambio ocurrido en el norte de Chile, partiendo, en la fase extractiva del mineral, del uso casi exclusivo de mitayos hasta la sustitución de éstos por trabajadores asalariados a principios del siglo XVIII²⁸. Este caso se presenta bastante similar al del norte de México, donde trabajadores asalariados prontamente reemplazaron al trabajador de repartimiento, logrando, incluso, un alto grado de especialización individual²⁹. Sin duda alguna, estos estudios pueden servir como modelo para otros similares en regiones de tal importancia e influencia como lo fue Potosí.

Otro aspecto del trabajo indígena que no ha sido aclarado para Huancavelica ni para Potosí es el de la especialización de la mano de obra. Nuevamente se hace necesario recalcar lo mencionado anteriormente sobre las dos etapas del proceso de producción de plata, es decir la extracción y la refinación o beneficio. Sería entonces importante plantear, dentro de este contexto, el problema de la especialización. Durante el período pre-toledano, mientras la refinación estuvo en manos nativas se presenta la interrogante de si los indios a cargo de la refinación llevaban a cabo esta actividad recibiendo a cambio parte del metal refinado o si ellos lo compraban para a su vez revenderlo a la Caja Real como lo sugiere García de Castro³⁰. Por otro lado, al cuestionar García de Castro el sistema de refinación en manos indias, no queda aclarado el status ni procedencia de estos refinadores indios o wayreros. Las posibilidades de identificación de estos wayreros —sin ser unas categorías exclusivas de las otras— pueden ser:

1. Indios mitayos que se dedicarían a la fundición para beneficio propio en las dos semanas de cada tres que tendrían libres del trabajo obligatorio según las ordenanzas toledanas. Esta también habría podido ser la

28. Carmagnani 1963, pp. 78ss.

29. Palerm 1978.

30. Lope García de Castro. "Carta a Su Majestad. 18 de enero de 1568". En: Levillier 1921, tomo III, pp. 287-296.

MINEROS INCAPITANALQVILA

ao ro yñ por el yñ enfermo azogado por q̃

no se cae de
muerte.



que los capitanes se to das las shas minas de ferrey no sobre
se los tratan los señores yñ de cada provincia y se lo llene y pague en
la shas provincia a cada yñ por que no le quita y se lo pague en la shas
yñ por q̃ se le pague en shi cha o vino y pan. yñ no tiene shi paqar raba to
q̃ los

situación en tiempos pre-toledanos, incluso si la proporción de tiempo libre a tiempo de trabajo obligatorio hubiese sido distinta.

2. Indios de comunidad pero al momento no en servicio de mita. Estos indios se podrían haber quedado en el asiento minero luego de cumplido su período obligatorio con la finalidad de lograr ganancias en metal precioso para el pago del tributo comunitario.

3. Por último, indios "libres" o yanaconas, los que habrían ya perdido sus lazos comunitarios tanto en tiempos pre-hispánicos como posteriormente debido a las presiones económicas sobre la población de comunidad³¹.

La fase extractiva, a su vez, da la impresión de haber sido trabajada mayormente por mitayos a todo lo largo de la existencia colonial de Potosí, y suplementada por trabajadores asalariados pagados con el dinero de las comunidades que sustituían el envío de mitayos por un pago en efectivo³². Mientras que en algunas oportunidades el mismo curaca se vio obligado a contratar indios ajenos a su jurisdicción, en otras el pago en efectivo fue hecho directamente al minero español, quien administraba el dinero recibido a su conveniencia. (Ver Ilustración 2).

La segunda categoría que resume las necesidades de los centros mineros es la del abastecimiento material. Tomando nuevamente el caso de Potosí, se aprecia una vez más la falta de trabajos monográficos al respecto. Sin embargo, como se ha hecho notar anteriormente en el presente trabajo, el orden de prioridades establecido por la Corona castellana centró la economía colonial en la producción de plata, siendo Potosí, por amplio margen, el mayor asiento minero del Perú tanto en términos de producción como de consumo. El consumo potosino incluyó, como se anotó anteriormente, gran cantidad de insumos mineros como azogue, maderas para parantes y molinos de mineral, mulas y llamas para transporte, cera de vela y otros.

A pesar de que los estudios disponibles no permiten una cuantificación del consumo potosino, es posible afirmar que todo tipo de productos venían a este asiento desde los lugares más remotos del Virreinato y del mundo. Por supuesto, los repartimientos del altiplano se vieron más estrechamente ligados al abastecimiento de productos agropecuarios, llegando incluso a hacer entrega del tributo correspondiente en el mismo Potosí, en lugar de la ciudad de residencia del encomendero³³.

Por otro lado, en los alrededores inmediatos de Potosí no se cultivó más que algo de alfalfa y papas, mientras que de Arica se importaban uvas, pescado y azúcar; manzanas y azúcar del Cusco; sal y pescado del Callao y Chucuito (a orillas del Titicaca); trigo, maíz, frutas y tintes de Tucumán y Santa Cruz de la Sierra; trigo de Chile; jamón y carne de Pa-

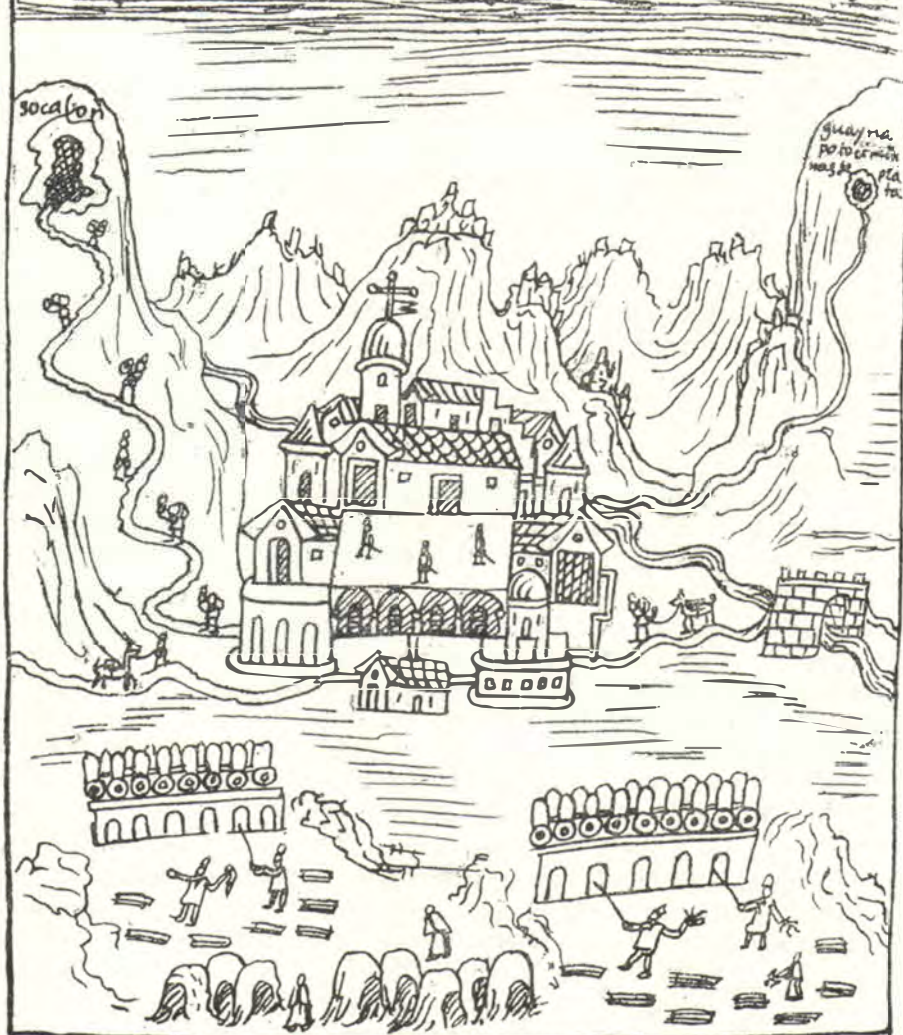
31. Para un estudio detallado en este sentido ver Mörmér 1970.

32. Brading y Cross 1972; Whitaker 1971, p. 28.

33. Barnadas 1973, p. 391.

CIVDAD LA VILLARICA DE ORO

pesa de quancabulca minas de azoque en la yaminaasca caualos yab



villa

es ta

ILUSTRACION 3

ria y Tarija; y ganado ovino y vacuno de Tucumán, Paraguay y Buenos Aires³⁴. La lista de regiones proveedoras de Potosí es aparentemente interminable, al igual que los productos importados a este centro. Es este consumo potosino, entonces, el que creó tan amplio mercado para prácticamente la totalidad del Virreinato peruano y que vino a ser factor determinante en la integración económica de la colonia.

Un caso en el que se puede ver de manera específica la orientación de la producción agropecuaria es el de las haciendas jesuitas del Perú colonial. Estas haciendas gozaron de una administración bastante eficiente con miras tanto al abastecimiento de las distintas instituciones bajo la tutela jesuita, como hacia la comercialización. Es importante notar, en este caso, que mientras las haciendas norteñas se especializaron en la producción de algodón y azúcar, las del sur (tanto costa como sierra) lo hicieron en ganado y panllevar, con miras al mercado de Potosí³⁵. A pesar de que el estudio citado sobre las haciendas jesuitas no profundiza en el asunto de la comercialización, se puede apreciar claramente el alto consumo que significaría Potosí para justificar la organización específica de por lo menos 26 haciendas jesuitas dedicadas a este rubro.

Las características de la economía colonial peruana expuestas anteriormente, permiten apreciar la organización impuesta por la Metrópoli castellana en este territorio de ultramar. Es en base a esta organización que se hace necesario afirmar que la Corona española desempeñó un papel activo y directriz en el Virreinato peruano. A pesar de las inmensas dificultades en materia tanto de comunicaciones como técnico-administrativas, la Corona fue generalmente exitosa en su finalidad primordial: la producción de la mayor cantidad posible de plata, aun si esto significaría la conversión de todos los otros sectores de la economía en herramienta de apoyo a este fin. Un ejemplo saltante de esta integración colonial se tiene en lo que se vino a convertir en el principal eje de abastecimiento de azogue a Potosí. El Virrey Toledo, con cualidades de visionario, iría a decir en 1571, al presenciar la exitosa amalgamación realizada en Lima por Fernández de Velasco, que iba a hacer con los cerros de Huancavelica y Potosí el matrimonio más grande del mundo³⁶. De manera similar lo percibe Guamán Poma al incluir el Cerro de Potosí en la ilustración que hiciera de la Villa Rica de Oropesa de Huancavelica alrededor de 1620. (Ver Ilustración 3).

Este ejemplo es claramente representativo del carácter de la economía colonial peruana. Ambos centros —conocidos pero prácticamente desdoblados y alejados de las vías de comunicación y abastecimiento, antes de su incorporación definitiva a la economía europea— en pocos años lle-

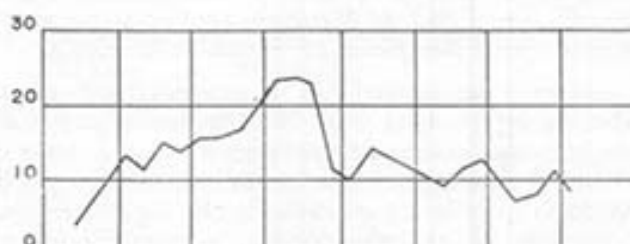
34. Cobb 1943, p. 31.

35. Macera 1966, p. 12.

36. "Montesinos, *Anales del Pirú*, Año de 1571". Citado por Lohmann 1949, p. 55.

Consumo de Mercurio: Nueva España y Perú 1560-1700
a intervalos de cinco años en miles de quintales

A. Importación de Mercurio de Nueva España



— Producción de Huancavelica
 Importaciones

B. Consumo Peruano

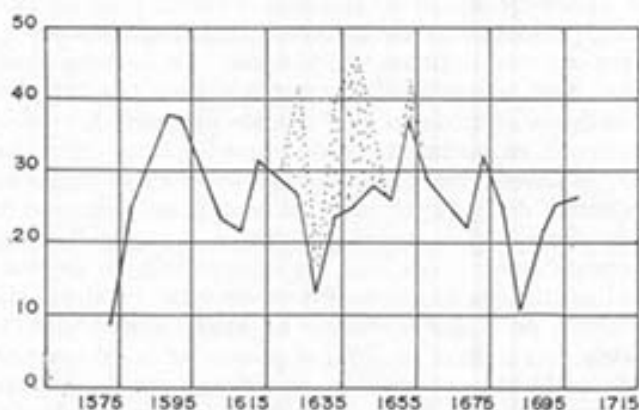


Figura 5. Tomado de Brading y Cross 1972, p. 572.

garian a formar una unidad que no se desmembraría hasta que hubiese desaparecido su razón de ser en función a la Metrópoli.

Siendo el mercurio insumo indispensable en la refinación de la plata, la administración colonial mantuvo precios de venta artificialmente bajos, como se indicó anteriormente, con la única finalidad de subvencionar la producción de plata. Más aún, la producción de plata en su mayor parte dependió del abastecimiento del azogue de Huancavelica, excepto por los reducidos envíos de Almadén en el siglo XVIII. El paralelismo entre la producción de mercurio en Huancavelica y plata en Potosí puede apreciarse en las Figuras 3 y 5.

Para concluir, citaré nuevamente a Guamán Poma, quien con su característica percepción de los engranajes coloniales explica en su carta al Rey que:

"... [H]a de saver Vuestra Majestad de donde se puede vestir todo de seda los dichos mineros y de oro y plata cino del trabajo de los pobres indios y lo que hurta de Vuestra Majestad. Que los dichos mineros no les paga a los dichos indios capitanes ni a los demas indios cin ves [?] de su derecho salario del viaxe del camino las leguas desde su pueblo a las minas y desde las minas el bolber al pueblo no se le paga y de la tarea del trabajo y jornal no se le paga y le cuenta medio de un dia y a veses no se lo paga de todo de sus trabajos y la plata del rrey sacan cumplido todo aquello lo toma y se queda con ello con aquello andan todo de seda y brocado con el trabajo de los pobres indios..."³⁷

La posición planteada por Guamán Poma no se limitó, en realidad, al problema inmediato del abuso del indio por parte del minero español, sino que tuvo alcances de mucha mayor magnitud. El indio fue explotado porque esta explotación permitió el funcionamiento del sistema colonial español. Es decir que fueron estos indios los que a través de un trabajo mínimamente remunerado, y por medio de la coherente y organizada política metropolitana, mantuvieron las condiciones necesarias para satisfacer, a lo largo de todo el período colonial, la insaciable sed de plata de España y del resto de Europa. Los precios de insumos monopolizados por la Corona, tales como el azogue o incluso el trabajo de mita, mantenidos a niveles tan bajos como lo fueron, fue posible únicamente a cambio de la subvención forzada a que estuvo obligado el indio colonial. Esta subvención se originó en la comunidad indígena, la que, por medio del modo de producción campesino, se encargó de proveer los elementos necesarios para el sustento y reproducción de la fuerza laboral minera, y de esta manera sentar la base económica de la minería colonial peruana.

No debe sorprender, sin embargo, que este mismo sistema de explotación haya traspasado las fronteras del Perú colonial. La Cerro de Pasco

37. Guamán Poma 1936, f. 527.

Corporation, la compañía minera más grande del Perú en el siglo XX, pudo mantener su nivel de ganancias gracias a que las operaciones mineras de la compañía se mantuvieron en estrecho contacto con el sector agrícola. Los trabajadores mineros fueron forzados a complementar el salario pagado por la compañía con la producción agropecuaria de autoabasto, obtenida ya sea de su trabajo en las comunidades campesinas o en las haciendas de la misma compañía. La consiguiente reducción de salarios contribuyó de manera substancial a las ganancias de la compañía³⁸.

Es de esta manera que se puede afirmar no solamente que existió un estrecho contacto entre los centros mineros coloniales y las comunidades campesinas, sino que fue este contacto el que sentó la base económica para la explotación colonial española del Virreynato peruano. El trabajo agropecuario de autoabasto y tributo a que estuvieron sometidas las comunidades campesinas proporcionó el ingreso indispensable para complementar el insuficiente pago recibido por los trabajadores de minas, permitiendo este trabajo adicional mantener y reproducir la fuerza laboral tanto durante el período colonial como en los años republicanos. El marco global que permitió estas transformaciones internas fue dado ante la incorporación del Perú Colonial al sistema económico europeo.

38. DeWind 1977.

BIBLIOGRAFIA

- BARNADAS, Josep Maria
1973 *Charcas; orígenes históricos de una sociedad colonial*. La Paz.
- BRADING, D. A. y Harry E. CROSS
1972 "Colonial silver mining: Mexico and Peru", En: *HAHR*, noviembre, vol. 52, N° 4, pp. 545-579.
- CAÑETE Y DOMINGUEZ, Pedro Vicente
1939 *Potosí Colonial; Guía histórica, geográfica, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí*. La Paz.
- CARMAGNANI, Marcelo
1963 *El salariado minero en Chile colonial. Su desarrollo en una sociedad provincial: El Norte Chico 1690-1800*. Universidad de Chile. Santiago.
- COBB, Gwendolin B.
1949 "Supply and transportation for the Potosí mines, 1545-1640". En *HAHR*, vol. 29, pp. 25-45.
- DEWIND, Ph. D. Columbia University
1977 "Peasants become miners: The evolution of industrial Mining Systems in Peru". Resumen consultado en *Dissertation Abstracts*, marzo, 1978.
- HAMILTON, Earl Jefferson
1970 (1934) *American treasure and the price revolution in Spain, 1501-1650*. New York.
- JARA, Alvaro
1963 "La producción de metales preciosos en el Perú en el siglo XVI", *Boletín de la Universidad de Chile*, N° 44, Nov.
- LAFKY, John Delmar
1964 *Silver: National and International Problems*. Ph. D. University of Texas, Austin.
- LEVILLIER, Roberto
1921 *Gobernantes del Perú; cartas y papeles*. Tomos III, VI, VII. Madrid.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo
1949 *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Sevilla.
- MACERA, Pablo
1966 *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*. En: Serie Nueva Crónica. Lima.
- MOREYRA Y PAZ SOLDAN, Manuel
1953 En torno a 2 valiosos documentos sobre Potosí. *Los Quintos Reales y las pragmáticas secretas sobre la moneda*. Lima.
- MORNER, Magnus
1970 *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo.
- NIEHAUS, Thomas Kenneth
1976 *Population problems and land use in the writing of the Spanish*. Ph.D., University of Texas, Austin.
- PALERM, Angel
1978 Manuscrito sobre minería colonial mexicana y conversación personal.

POMA DE AYALA, Felipe Guamán

1936 (1614) *Nueva corónica y buen gobierno*. París.

VIÑAS Y MAY, Carmelo

1929 *El estatuto del obrero indígena en la colonización española*. Madrid.

WACHTEL, Nathan

1976 *Los vencidos; los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid.

1973 *Sociedad e ideología*. Lima.

WHITAKER, Arthur Preston

1971 *The Huancavelica Mercury Mine; A contribution to the history of the Bourbon Renaissance in the Spanish Empire*. Westport (Connecticut).

R E S E Ñ A S

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María: *Etnia y Sociedad. Costa Peruana Prehispánica*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1977.

Desde que se han iniciado las investigaciones sobre la etnohistoria del área andina, la preocupación esencial ha estado concentrada fundamentalmente en la sierra y los grandes complejos costeros; los grupos étnicos de la costa central no habían sido considerados ni se les había otorgado su real significación. Frente a este contexto aparece el libro de la etnohistoriadora peruana María Rostworowski: *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, publicado por el Instituto de Estudios Peruanos continuando con la serie de Historia Andina.

La preocupación esencial, además del enfoque metodológico adoptado, constituyen aportes de gran trascendencia; el hecho de acceder a la documentación que guardan los archivos peruanos y españoles ha permitido perfilar más claramente el campo de la investigación. No es suficiente buscar nuevos hechos sino replantear los ya conocidos y formular las hipótesis que amplíen y que muevan el motor del conocimiento histórico.

Los problemas fundamentales que en *Etnia y sociedad* se analizan, están referidos a la conformación étnica del valle de Chillón, su ecología y organización y sus relaciones con los grupos locales, la actividad económica practicada, la importancia del cultivo de la coca, el papel de la pesca y el mar así como el comercio y la artesanía, sin dejar de lado el importante rol que cumplen las ideas religiosas en el mundo andino.

Se plantea, asimismo, la indiscutible diferencia de esta realidad con las estructuras serranas y la repercusión en sus relaciones socioeconómicas, la dualidad longitudinal y vertical, referida fundamentalmente al aspecto geográfico y el desenvolvimiento cultural del valle costero.

Al investigar los valles de la costa, María Rostworowski encuentra una diferencia con relación a la imagen de los "archipiélagos verticales", planteada por John V. Murra (1975) y que no aparecen en la costa; por ende existiría una diferenciación entre sistemas de trabajo, cultivo, trueque y artesanía. Asimismo se vislumbra la presencia de un nuevo modo de organización económica, el trabajo temporero, lo que de alguna manera nos

llevaría a sugerir la no existencia de una unidad en el mundo andino prehispánico.

Un análisis de la estructura política de los Yungas lleva necesariamente a mencionar a los curacas principales y señores menores, fundamentos esenciales de la organización política, social y económica.

Del tratamiento de estas etnias costeñas se desprenden categorías de gran importancia en el mundo andino, la reciprocidad funciona en la costa como en la sierra y nos aventuráramos a confirmar la hipótesis de la autora, quien le otorga el carácter de pan-andino. Otra categoría de gran importancia para entender el mundo andino está referida a la herencia, demostrándose que en la costa la sucesión del poder se efectúa entre hermanos y no de la manera planteada por el mundo hispano, que llevó a plantear la existencia de la herencia generacional.

Cabría mencionar la importancia del grupo étnico que gozaba del poder, el cual estaba de hecho condicionado por el control y dominio de los cultivos y la producción; la invasión de los cuzqueños determinó el paso del poder a manos de los Incas, pero la invasión hispánica permitió a los antiguos señores Yungas aspirar nuevamente al control de sus propios recursos.

Los Yungas son un caso particular y sus características pueden ser más claramente entendidas con nuevos estudios etnohistóricos de los valles de la región costeña.

En el año 1970, la Revista Española de Antropología Americana publicó *Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios*; en esta oportunidad y continuando el análisis de los valles costeños, *Etnia y sociedad* nos permite insistir en la importancia del valle de Chíncha, donde 30,000 tributarios distribuidos mediante una precisa división poblacional, demostraban la pujanza chinchana influenciada por la presencia de curacas y señores. El curaca de Chíncha demostró su poder en las declaraciones de Atahualpa a los españoles, quien se refiere a él como al “mayor señor de los Llanos”.

El oráculo de Chinchay, “hijo” del ídolo Pachacamac, fue uno de los centros religiosos de mayor prestancia. Durante el dominio cuzqueño, Chíncha fue un importante centro administrativo, pero los mercaderes chinchanos no ingresaban dentro de la rígida organización vertical; la aparición del sistema económico redistributivo al cual se refiere Murra (1953, Cap. VII) debió necesariamente afectar el antiguo comercio preincaico conformado por *mercaderes* regidos por leyes diferentes y relacionados por un sistema de comercio que les permitía el acceso a otras regiones. Las conchas por su utilización en la hechicería, el cobre empleado para comprar y vender; el mullu, las chaquiras de oro y esmeraldas, el pescado seco, las calabazas, fueron objeto del trueque y utilizados por los chinchanos para obtener metales a cambio. La subsistencia de la forma de comercio establecida por los mercaderes de Chíncha durante el Incario de-

mostró su importancia y la necesidad de su presencia para acceder a la producción costeña.

Las investigaciones sobre la costa prehispánica se ven enriquecidas con los estudios referentes a la mitología andina, donde la presencia del dios Con explica para los costeños su forma de vida y su realidad; *Ruinas de Concon: derrotero etnohistórico*, es un ejemplo de investigación sobre la historia de un valle concreto, la subsistencia de tierras y su vinculación con la divinidad costeña por excelencia, a pesar de su antigüedad y la presencia de dioses posteriores que vinieron a reemplazar su culto, cuando los cronistas narran el origen del mundo (Betanzos por ejemplo) asocian al dios Con. Asimismo, el *Breve ensayo sobre el Señorío de Ychma* demuestra la importancia de Pachacamac como santuario, y varios son los lugares del mundo andino donde aparecen centros religiosos vinculados al culto de Pachacamac; las luchas entre los dioses (Avila 1966: 59) fueron motivo para enriquecer algunas regiones con nuevos aportes étnicos y Urpayhuachac “mujer de Pachacamac” (Duviols 1967: 34) habitó Chincha, estableciendo cierta vinculación entre Pachacamac y Chincha; podríamos en este caso mencionar la posibilidad de la existencia de “archipiélagos religiosos” que mantendrían, según María Rostworowski, grupos sacerdotales vinculados a un centro religioso de prestigio y la expansión de los Ychima sería interpretada por motivos eminentemente religiosos.

Siguiendo la metodología utilizada por la autora y teniendo acceso a materiales documentales muy tempranos, es posible conocer la existencia de *Plantaciones prehispánicas de coca en la vertiente del Pacífico*; diversos grupos étnicos del valle del Chillón se disputaban la posesión de chacras de coca en Quivi; de esta referencia y de la investigación etnohistórica al respecto, se desprende el valor de la coca en la costa prehispánica; las tierras en las que este producto era cultivado tenían relación con los dioses y los señores encumbrados, con la expansión cuzqueña, tierras que, en su mayoría, pasaron a poder del Sol y del Inca en perjuicio de los señores locales y los naturales; mientras que a partir de la invasión hispánica y la extirpación de idolatrías los cicales fueron quemados (Arriaga 1968).

Mayor documentación y nuevas investigaciones al respecto esclarecerán enigmas que se hacen evidentes con relación a la tenencia de las tierras por etnias tanto de la costa como de la sierra y las formas de trabajo en cada una de las regiones.

En la costa, particularmente, existía división laboral por especialidades, el acceso a mayor cantidad de recursos lo permitía, de allí que se pueda hablar de *Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú prehispánico*. El mar, fuente de subsistencia para el hombre andino, ha tenido una influencia decisiva para el habitante de la costa. Pescadores, artesanos y mercaderes se han visto beneficiados por la cercanía del mar; las formas de comercio y el desarrollo económico de las etnias de la costa

tuvieron su razón en la especialización laboral por oficios y por parcialidades, para facilitar el trabajo y el tributo y el modo de hacer frente a las necesidades; mientras que el habitante de la sierra se veía integrado a una economía agrícola redistributiva, basada en la existencia de "archipiélagos verticales multiétnicos".

La etnohistoria se ve corroborada en sus análisis e hipótesis gracias al manejo de la lingüística, el vocabulario constituye un aporte, es una cantera para el investigador, abre nuevas interrogantes y planteamientos así como la arqueología que brinda en estos casos mayor información constata a la luz de la documentación.

Amalia Castelli G.

PEASE, Franklin. *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. IEP, Lima, 1977.

El conocimiento que hasta ahora se tiene sobre los Andes se ve nuevamente puesto en evidencia con este tipo de estudios; Franklin Pease es consciente de la necesidad de renovar el estudio del Tawantinsuyu considerando la integración entre teoría y análisis histórico, a partir de una nueva perspectiva de la imagen del pasado andino logrando establecer una línea que unifique la historia peruana, planteando de esta manera uno de los objetivos evidentes que la etnohistoria en los últimos años (60-77) pretende alcanzar.

Del Tawantinsuyu a la historia del Perú nos ofrece esquemáticamente cuatro capítulos o ensayos, definidos cada uno de ellos en sus objetivos concretos, pero en los cuatro, la continuidad y los cambios son precisiones que debemos tener presentes, con Raúl Porras y Valcárcel, Murra, Zuidema, Rostworowski y Pease se vienen manteniendo como unidad de cada investigación.

El primer capítulo de esta obra, intenta una aproximación a los problemas que rodean la formación del Tawantinsuyu y en el cual el análisis de las fuentes es una necesidad constante; este primer planteamiento esboza la línea de continuidad que preside la elaboración del capítulo final del texto: una mejor comprensión de la historia del Perú, considerando la perspectiva andina como punto esencial "... comprender el pasado y presente andinos, tal como lo hicieron y lo hacen los hombres de los Andes mismos" (p. 30).

"Las fuentes del siglo XVI y la formación del Tawantinsuyu" nos ofrece ante todo una problemática metodológica. Las crónicas y las visitas han tenido y seguirán teniendo para los investigadores un copioso material que nos informa y enseña según el modo con el cual accedemos a ello. La memoria oral es digna de tomarse en cuenta y gracias al material administrativo, ésta ha sido plasmada en crónicas y visitas que hoy son fuentes reales de investigación.

El dato por el dato mismo no ofrece al historiador testimonio de confianza, pero el dato y la manera de enfrentarse a él ya son prueba suficiente de que contamos con “lo rescatable” para estudiar el acontecer histórico. La visión europea del mundo hizo de la crónica y el cronista un elemento que actuaba de acuerdo a intereses concretos; hoy, gracias a los estudios preliminares de Aranibar, Wedin y a otros estudios posteriores, entendemos el valor de la crónica y comprendemos que sabiendo preguntar lograremos respuestas aceptables. El criterio con el cual se maneje un material le da el valor que éste posee, y que merece se le reconozca.

La aparición del Tawantinsuyu es uno de los puntos claves en el que los cronistas coinciden, el mito y el ritual aparecen de una manera u otra, pero el que comprendamos la verdadera información que ofrece la crónica depende en gran forma del acercamiento del investigador a la fuente. ¿Es la crónica un mito? Si así lo fuera, debe responder a un contexto ritual. En la crónica sí captamos un mundo mítico ritual y religioso, pero la crónica no es sólo producto de un mundo organizado bajo este sentido, es la imagen consciente del mundo andino con el objetivo de revelar una realidad distinta a los cuestionamientos de las frecuentes interrogantes.

La crónica es más subjetiva, no así la visita, documento oficial, padrones, están hechos con el objeto de satisfacer una necesidad administrativa, pero a pesar de ello han superado esta única forma de acceso al mundo andino y a partir de lo cual se nos abren nuevas posibilidades de conocimiento, desde el establecimiento de relaciones de grupos étnicos con el Tawantinsuyu hasta comprender la importancia del estado cuzqueño en sus criterios de organización y poder político-económico. De documentos escasamente voluntarios, fríos y cotidianos, las visitas se han convertido en patentes informes cuyo acopio de datos ofrece toda una amplia gama de material que debe ser considerado. Chucuito, Collaguas, Huánuco y Acarí deben al historiador de hoy no sólo el haber representado en el siglo XVI una realidad interesante para la Corona Real sino haber reconocido en los testimonios de los Visitadores un incalculable material que actualmente no podemos decir que se haya concluido, por el contrario, cada nuevo avance equivale a una nueva interrogante y el material ofrecido se irá incrementando gracias al manejo de material similar o complementario.

Es posible un estudio del pasado andino a partir de la disponibilidad de este material, y las unidades étnicas así como las categorías (reciprocidad y redistribución) llamadas panandinas tendrán un sentido mayor. La búsqueda de una historia andina —integradora— del Perú, en la que no se involucre sólo el poder sino que se busquen también las unidades menores y autosuficientes, sería imposible sin un análisis profundo de éstas etnias.

Con relación al poder étnico, y a la resistencia que el Perú colonial pudiera ofrecer, las crónicas y las visitas son reveladores de la presencia del Mito y el Arquetipo del poder político y religioso. El esquema de las panacas relacionadas a la imagen de los gobernantes del Tawantinsuyu es a través de los mitos de creación cuzqueños (que aparecen en las fuentes), como nos revela la imagen dual representada por los dos arquetipos “gobernantes del Cuzco”.

Wiraqocha, Inti, y el Inka, divinidades sucesivas del mundo andino, aparecen entendidas simultáneas y a la imagen del modelo perfecto, así como de las condiciones para que éste se repita (agua, tierra, cultivos y otros) responden a la idea del ritual. ¿Acaso las conquistas durante el Tawantinsuyu (considerando los momentos inmediatamente anteriores a su origen, hasta la aparición del elemento europeo) no responderían a este esquema que Pease plantea?

En el acápite referido al Inka y el poder nos encontramos nuevamente con este planteamiento, y la simbología de construcción y destrucción del mundo nos hace volver a considerar lo enunciado líneas atrás.

Es evidente que para comprender al hombre andino, las categorías que rigieron la sociedad europea no deben ser consideradas válidas, y sobre ello Pease llama la atención con respecto al sistema de primogenitura, herencia y parentesco que tanto debate ha causado en torno al mundo andino. Creo innecesario retomar el intento de “legitimación” en torno a la imagen de Huáscar y Atahualpa, ya que el autor ha dedicado un elaborado estudio al respecto en *Los Últimos Incas del Cuzco*.

Con relación a la participación del Kuraka, debemos cuestionar la posibilidad de extensión del sistema dual a nivel del Tawantinsuyu. ¿Existió un Inka en Hanan y otro en Hurin? ¿Acaso el poder del Kuraka es en cierta forma la repetición a menor escala del poder del Inka? ¿Qué papel cumplen el mandón y el segundón? y, sobre todo a partir del período llamado “colonial”, ¿cuál es la transformación del Kuraka a nivel político y socioeconómico? Consideramos que ya en 1974 Karen Spalding cuestiona ampliamente estas hipótesis y deja abiertas una serie de posibilidades que se extienden en toda el área andina.

Las expediciones de conquista y los tipos de colonización desarrollan más extensamente los conceptos rituales en la expansión del Tawantinsuyu; el Cuzco visto como eje, como clave del poder, se convierte en centro del ritual que inicia (siguiendo un esquema que las crónicas pintan de maneras muy distintas) el acceso a las posibilidades económicas a partir de la expansión de “islas” que conformarían el “archipiélago vertical” donde reciprocidad y redistribución son claramente evidenciadas; por otro lado, la expansión estatal del Tawantinsuyu, entendida sólo a partir de la difusión a aquellas zonas con alto grado de desarrollo político al momento de la conquista, no cierra la posibilidad de la movilización temporal

de mano de obra especializada a los centros urbanos construidos por la administración cuzqueña.

Evidentemente, esto nos lleva a meditar en torno a categorías políticas (poder), económicas (sistema redistributivo) e ideológico-religiosas (el culto solar y el mesianismo).

Este mismo subcapítulo, si así quisiéramos llamarlo, nos permite reflexionar en torno al papel que cumplen otras regiones del mundo andino. Hasta hoy, en su mayoría, los investigadores del área andina han centrado su atención en una región determinada, lo que es perfectamente comprensible y aceptable, pero este nuevo planteamiento que inicia Pease, con la revalorización de fuentes documentales (crónicas, principalmente), nos facilita la posibilidad de superar los límites impuestos a nosotros mismos y dirigimos a la costa central del Perú actual, así como hasta el valle del Mantaro y entender que "... las expediciones suelen caracterizarse por salir del Cuzco y regresar a él" (p. 111).

Esta nueva hipótesis formula abiertamente la necesidad de una investigación arqueológica y etnológica, detenida y programada a fin de lograr un verdadero avance del conocimiento histórico-científico. "Cambios en el reino Lupaqa (1567-1661)", iniciado como estudio preliminar en 1973 y publicado ese mismo año en el N° 7 de *Historia y Cultura*, manifiesta que el mundo de los lupaqa ha despertado gran interés entre los estudios del altiplano cuyos trabajos se han suscitado a partir de la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567* (Ed. Casa de la Cultura del Perú, Lima, 1964).

Destacan en este aspecto los estudios de Waldemar Espinoza, Jorge Flores Ochoa, John Hyslop y Elías Mujica, así como los de Luis Guillermo Lumbreras y John V. Murra. Los trabajos de estos investigadores demuestran que es posible replantear la historia de las poblaciones andinas, evitando volver a hacerlo desde una perspectiva tradicional.

El exhaustivo material que sobre los visitantes toledanos nos ofrece en esta oportunidad F. Pease, no nos obliga necesariamente a incidir en la importancia de los mismos, pero sí nos permite percatarnos que es a partir de ellos que podemos lograr una mayor información que se añade a un análisis adecuado del problema demográfico, tantas veces cuestionado; puntos claves como las Reducciones, la mita y el alza poblacional, nos llevan tal vez a comprobar, por lo menos tentativamente, que el modelo de "archipiélago" planteado por Murra y referido al aumento de la tasa de energía humana que los Lupaqa mantuvieron en Potosí, podría corresponder a una variante colonial del modelo enunciado.

Otro aspecto que merece ser citado es la considerada marginalidad de los Uru (Cf. Johan Vellard: "Notes et documents bibliographiques sur les Ouars". En: *Travaux de L'Institut Français d'Etudes Andines*, VII, Lima,

1960); y con el adecuado tratamiento de las fuentes comprobamos que son elementos considerables a partir de las visitas de 1567 y 1574.

Los señores étnicos, los Mallqu, son autoridades que en las diferentes parcialidades de los Chucuito merecen posiciones claves, con ellos vemos ligados el sistema socio-político y económico; Cari y Cusi nos revelan la problemática dual del mundo andino, sobre todo a nivel del altiplano, y su situación con la administración colonial transforma un mundo entendido bajo la perspectiva andina.

Uno de los puntos que está ampliamente desarrollado en el presente libro se refiere concretamente al modelo del control vertical, expuesto por John V. Murra, y analizado frecuentemente no sólo por Pease sino por los etnohistoriadores en general que consideran el valor del modelo vertical y el control de pisos ecológicos. Personalmente no quisiera insistir en este aspecto pero sí me pregunto si la validez de este esquema se limitara sólo al área Lupaqa, es decir, ¿si el sistema se viera modificado en alguno de sus componentes, nos encontraríamos acaso con categorías que no funcionan con el carácter de panandino? ¿La reciprocidad y la redistribución actuarían de igual manera? ¿Existieron para el área andina categorías panandinas?

Reconozcamos que Pease plantea una serie de incógnitas "...mayores que las respuestas" (p. 140), lo que nos revela que las hipótesis tienen el carácter de tal mientras no haya algo que supere dicha condición.

Un tercer capítulo del *Tawantinsuyu a la Historia del Perú*, está dedicado a "Collaguas: una etnia del siglo XVI". Las investigaciones ya realizadas en Chucuito, Huánuco y Yanque Collaguas nos revelan que estamos en el camino para lograr un nuevo y prometedor enfoque de la historia peruana.

Concretamente *Collaguas* (Franklin Pease, Ed.; P.U.C. del Perú, Fondo Editorial Lima, 1977) ha abierto posibilidades evidentes a la investigación demográfica, que tantas veces se ha evadido, aclarando de esta manera la imagen del conjunto socio-económico. No es mi interés un análisis ni una reseña de *Collaguas I*, pero sí comparar de qué manera la visita de 1591 ofrece materiales muy distintos a los encontrados en Chucuito, cómo la tasa Toledana significó no sólo un cambio a nivel administrativo, sino también qué posibilidades de acceso a materiales totalmente novedosos al investigador pueden ofrecerse en este tipo de documentación.

¿Podríamos aplicar el "modelo de control vertical de un máximo de pisos ecológicos" planteado por Murra para el área Lupaqa en la región de los Collaguas?

Los Andes del Colca podrían ser una prueba que se sume en favor a la hipótesis mencionada y creo que estamos en la obligación de colaborar en el avance histórico sin cerrar las posibilidades a la comprobación. Es

evidente que se reclama en torno a los Collaguas un trabajo exhaustivo y comprometido, ya que dentro de la riqueza del material ofrecido hay problemáticas aún no resueltas, la tripartición, la dualidad, las similitudes de las construcciones de los cerros y las de las riberas del Colca, la presencia de mitmaquna, el maíz y el microclima que su cultivo condiciona, los señores étnicos y el control de los ayllus, las reducciones, etc. Sin duda estamos en los comienzos de la investigación, tenemos puntos de partida pero hay que continuarla.

Una versión ecológica del Mito de Inkarrí, recogido entre noviembre de 1974 y marzo de 1975, nos permite comprobar cómo a partir de la utilización de la tradición oral, del mito, se puede comprender toda una realidad; Yanque, Lari, Chivay, Cábanaconde son microclimas y cada uno de ellos explica sus caracteres particulares a partir de la propia tradición.

Reducción y evangelización: datos sobre el sincretismo andino es un acápite que suscita gran interés; Alejandro Málaga Medina ha analizado las reducciones de los corregimientos de Arequipa y ha precisado la importancia de repartimientos, pero no gozamos de protocolos para la región que nos expliquen los móviles de las mismas. Nuevamente es la tradición oral la que nos permite establecer planteamientos al respecto y es aquí donde entran a jugar criterios y disposiciones administrativas toledanas que posibilitan ciertamente reconsiderar por un lado la constancia de la organización dual andina y por otro la problemática de la aculturación religiosa, evidenciando la posibilidad que la reducción responde a un fenómeno de sincretismo religioso.

Las relaciones con la región del lago Titicaca; me llevan a plantear una sola interrogante que aún no me aventuro a responder, ¿pareciera haber relación, al menos ecológica y de control estatal entre los Collaguas y los Lupaca?

El cuarto y último capítulo "Derroteros andinos: la historia del Perú", es un planteamiento real, es la revalorización de la historia peruana y es la toma de conciencia de lo que la periodificación y la historia tradicional del Perú han significado. Cada época, cada momento de la historia han sido vistos aisladamente desde una perspectiva particular marcando distinciones fundamentales y rompiendo la unidad hacia la cual debe tender una historia integradora, la búsqueda incesante de algunos autores como Luis E. Valcárcel, Uriel García, Castro Pozo se enfrentó a la historia factual y esencialmente urbana que carecía de los rasgos permanentes de la participación andina "... para estudiar la historia del Perú es preciso establecer un sentido diacrónico que permite visualizar por un lado que la historia del Perú no puede comprenderse al margen de lo andino y sus relaciones con el mundo occidental que invade y domina lo andino y su historia desde el siglo XVI en diversas formas, variadas en el tiempo" (p. 183).

La constante fundamental de estas perspectivas diferentes ha sido la oposición entre la ciudad administrativa y el mundo rural andino. Debemos llamar la atención que el territorio, las relaciones sociales y económicas han de conllevar a una imagen integradora del quehacer historiográfico.

Población y ciudad, nos permite revalorizar un nuevo enfoque de la historia urbana donde el elemento andino si no se presenta como evidente prevalece latente y el criterio colonial ha sido el que hasta hoy ha marcado la perspectiva de análisis. Si miramos hacia el pasado remoto de la historia peruana, ¿acaso no debiéramos considerar el desarrollo de las llamadas sociedades preincaicas que desembocaron en la formación del Tawantinsuyu? Las categorías que rigieron el sistema de vida del hombre del Tawantinsuyu, dualidad, reciprocidad, control ecológico, poder político y religioso han llevado frecuentemente a establecer la división ciudad-campo, costa-sierra.

A partir de 1532 y hasta 1570, la historia peruana se organiza en base a estructuras del régimen colonial y las primeras consecuencias de esta occidentalización se aprecian concretamente en los cambios suscitados a nivel demográfico, ocasionando de esta manera variantes en el agro y en la minería.

Dos problemáticas se hacen evidentes: la agricultura ancestral andina y la agricultura europea unida al favorecimiento del régimen ganadero, así como el sistema de reducciones y la ilusión de entender a partir de estas la "comunidad andina".

Desde 1580, se evidencia cambios en la situación histórica, hablamos ya de una burocracia colonial y la imposición de sistemas únicos de control por parte de la administración colonial, condicionando más decididamente la diferencia fundamental entre las ciudades fundadas por españoles y la vida del mundo rural andino en condiciones de oprimidos, donde prevalecieron los criterios de organización tradicional, otorgándole a la ciudad el típico carácter "señorial". A pesar de ello la población andina mantuvo un proceso de resistencia ofreciendo los cambios de actitud frente al fenómeno de invasión.

La idea de "vuelta al pasado" garantiza el desarrollo del mesianismo, que se ha ido manifestando en diferentes aspectos, siendo el religioso y el político, dos pruebas evidentes del carácter particular de la vivencia que enfrentaba el hombre andino.

La perspectiva etnohistórica, creemos, cumple en este aspecto (utilizando el material documental) intentando revelar la realidad andina tal como fue y no como marginalmente ha sido entendida.

Pero la historia peruana no concluye en el siglo XVI ni en el siglo XVII, la problemática andina permanece aún iniciado el proceso emancipador y republicano; cada día, el historiador se encuentra con dificultades más serias con relación no sólo a las fuentes sino también a la metodología

utilizable para períodos conflictivos, las interrogantes siguen en pie, así como las problemáticas en torno a las nuevas formas de dependencia, a la crisis comercial, a la baja poblacional, a los mecanismos de control. Somos conscientes que el siglo XVII se postula a ciertos niveles de equilibrio, pero en el siglo XVIII, los movimientos campesinos dispersos por toda la región andina llevaron a John H. Rowe a plantear el “movimiento nacional” Inka, donde las rebeliones rurales incorporaron a los sectores urbanos andinos la idea de integración. Tupac Amaru y Pumacahua, conllevan, creemos, la raigambre del hombre andino que enfoca su mundo considerando su propia perspectiva.

Entre 1780 y 1824 con la consolidación de la Independencia y acaso las relaciones del mundo andino no se hacen patentes a través de enfrentamientos visibles hacia la búsqueda de una “economía nacional” (p. 219). Pero más cerca de nuestros días, los siglos XIX y XX evidencian una continua lucha de la ciudad y el campo, del hombre de la costa frente al de la sierra, donde los mismos elementos que actuaron en el siglo XVI, territorio, relaciones sociales, relaciones de producción y poder político van cobrando conciencia de su verdadero sentido histórico, y cada uno de ellos se pronunció sobre lo otro, dominando quienes encarnaron el poder, sin significar una intervención directa del hombre andino en la formación del estado occidentalizado.

Amalia Castelli G.