

HISTORIA 12 Y CULTURA

HISTORIA Y CULTURA

Revista del Museo Nacional de Historia

12

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA

LIMA - 1979

AÑO DE NUESTROS HEROES DE LA GUERRA DEL PACIFICO

HISTORIA Y CULTURA N° 12

REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE HISTORIA

DIRECTORA

MARIA ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO

REDACCION

AMALIA CASTELLI

SUSCRIPCION Y CANJE

MUSEO NACIONAL DE HISTORIA

Plaza Bolívar, Pueblo Libre

Apartado 1992

Lima 21 - 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.

S U M A R I O

MANUEL BALLESTEROS GAIBROIS. <i>Mito, leyenda, tergiversación en torno a Cacha y el "templo" de Racchi</i>	7
MAURICE BIRCKEL. <i>Inquisición, libertades y mestizaje: el caso del capitán Francisco de Aguirre.</i>	27
GUILLERMO COCK C. y MARY EILEEN DOYLE. <i>Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao.</i>	51
TEODORO HAMPE M. <i>Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561.</i>	75
SCARLETT O'PHELAN GODOY. <i>El norte y las revueltas anticlericales del siglo XVIII.</i>	119
FRANCISCO STASTNY. <i>Dimensión histórica del arte popular.</i>	137
JOSÉ LUIS YAMUNAQUÉ B. <i>La cerámica: técnicas tradicionales.</i>	151
NOTAS	165

Mito, leyenda, tergiversación en torno a Cacha y el "templo" de Racchi

Manuel Ballesteros Gaibrois*

Es cosa conocida que la Historia se ilustra con la Arqueología, pero no son muchos los arqueólogos —ciertamente sí los más responsables— que apoyan sus descubrimientos y exploraciones con el testimonio de las fuentes escritas. Estas, sin embargo, son muy importantes, ya que en la memoria de los pueblos queda siempre un poso tradicional que se plasma en cantares de gesta, epopeyas o simplemente en tradiciones, que vienen a comprobar lo que el arqueólogo encuentra. El caso de Schliemann, excavador de las ciudades superpuestas de la Colina de Hissarlick, es buen ejemplo de cómo la *Illiada* fue la fiadora de que aquello encontrado por el excavador era realmente el rastro físico de la antigua Illion, la Troya homérica. Por esta razón, al tiempo que la Misión Arqueológica Española exploraba arqueológicamente las ruinas de Racchi, era conveniente buscar noticias sobre lo que se decía en tiempos inmediatos a la Conquista sobre los edificios allí levantados, y la pervivencia de tradiciones entre los indios Canas y su persistencia en épocas posteriores. En las líneas subsiguientes iré desgranando informaciones, metodizándolas y haciendo esquema de su contenido, no sin consignar al final los textos en que me apoyo, para comprobación de mis suposiciones, o de mis asertos.

LO QUE ES RACCHI Y LO QUE SE DA COMO CIERTO

Desde que Squier ¹ visitara las ruinas, a poca distancia de las orillas del Vilcanota, sabemos de qué partes consta el magnífico conjunto monumental de Racchi; sin embargo, como no todos se han detenido en su estudio, o han leído a Squier, conviene precisar los sectores comprendidos dentro del muro que circunda todo el área arqueológica, recordando también que detrás de ella, al Oriente, se halla el volcán Quimsachata, que ha cubierto de piedras volcánicas todo el contorno; piedras negruzcas que se utilizaron para la construcción de las *colcas*, para los recintos y actualmente para las cercas divisorias de las *chacras* de los habitantes del pequeño poblado, surgido sobre las ruinas.

(*) Manuel Ballesteros es Catedrático de la Universidad Complutense (Madrid), es Jefe de la Misión Arqueológica Española en Racchi.

1. Las citas de autores pueden consultarse en la Bibliografía final.

Estas se hallan a los dos lados de una llanada central, que se llama tradicionalmente *Pujllanapampa* (campo de juegos). Al lado norte está el formidable esqueleto de lo que fue una impresionante *kallanka*, que desde hace más de un siglo se ha llamado “templo” de Viracocha; en ángulo recto con este edificio una serie de patios cuadrados a cada uno de los cuales abren sus puertas seis “recintos”, indudablemente viviendas, que pudieron ser cuarenta o más, como dirá la excavación en torno a las casas actuales. Detrás de estos recintos se extienden, en filas que dejan calles entre ellas, las *collcas* o depósitos, que según Chávez Ballón, en un plano tentativo, pudieron ser doscientas. Al otro lado de la *pampa*, en línea con el “templo”, hay una laguna, que según testimonios del actual capataz y guarda del recinto arqueológico ², fue desecada hace muchos años y reveló tener un pavimento de losas. Esta laguna —hoy informe por la defectuosa regulación de las aguas que la nutren— se alimenta por los caños de una fuente incaica, a la que llaman “el manante”, y los que gustan de la poesía arqueológica designan con el romántico nombre de *baño de la ñusta*, que suena muy bien. En línea paralela con los recintos —la pampa por medio, repito— se halla el *mesapata*, o amplia meseta artificial, levantada sobre andenerías, tras lo cual se extienden cimientos de construcciones aún no exploradas.

La descripción dicha es de muchos conocida, pero no sobra para servir de base a la disquisición científica que sigue, intentando una interpretación nueva, a base de materiales cronísticos y tradicionales ya conocidos, e incluso manipulados por algunos autores como Juan Larrea, según veremos más adelante.

INFORMACIONES QUE SE POSEEN E INTENCION DE ESTE ESTUDIO

Sea lo que fuere el lugar de Cacha, hoy llamado por todos Racchi, lo cierto es que no se trata de algo banal, de poca importancia, que haya pasado inadvertido a las gentes contemporáneas de la conquista, e incluso a aquellas que se ocuparon de él un siglo después, o más adelante. Era un lugar importante, destacado, con imponentes masas arquitectónicas. Pero por si ello fuera poco, muchos de los que escribieron sobre Cacha hicieron mención de que en su comarca y sitio se produjeron hechos maravillosos, que formaron mito y leyenda.

Sobre estos hechos y la realidad física de las edificaciones que levantaron los incas en el lugar de Racchi, tenemos informaciones de diversa naturaleza, que podríamos clasificar en dos grupos diferentes, aunque íntimamente enlazados:

a) *Informaciones tradicionales*, es decir, versiones que sobre los hechos recogieron los que luego las escribieron. Emanan de la tradición oral indígena, pero van adobadas por la interpretación que le dan los que las redactan. También tradicionales son las que informan sobre la finalidad y naturaleza de las construcciones, en parte apoyándose en dichas versiones orales.

2. Florentino Camino.

b) *Informaciones "de visu"*, son aquellas de los cronistas que visitaron las ruinas o recogieron noticia sobre su finalidad, mezclándolas, como es lógico, con explicaciones de la dedicación de los edificios, y mitos o hechos portentosos. Se diferencian de las anteriores en que ofrecen testimonios directos, de sus impresiones personales.

Sobre esta base se aceptaron como verdades indiscutibles que la edificación principal de Racchi —el llamado "templo"— tuvo efectivamente esta finalidad y que fue levantado para conmemorar la aparición del dios Viracocha ³ al Inka que llevará luego su nombre. Sobre esta base la especulación corre sobre una línea aparentemente lógica, buscando la aplicación práctica de los "recintos" y de las "colcas", que algunos suponen serían para albergar a los *peregrinos*.

Volviendo sobre los textos conocidos, y que van reproducidos al final, y no solo frases, como lo hacen algunos autores, me propongo estudiar y analizar las tradiciones de hechos portentosos, extraer de ellos noticias concretas sobre la existencia de un *santuario* y llegar a algunas conclusiones, diferentes de las emitidas hasta ahora, que ofrezcan una idea concreta acerca de los siguientes puntos: 1º, interpretación mítico-hagiográfica, 2º, existencia y forma de un *templo* en Racchi, y 3º, estatua que se encontraba en él.

SINTESIS DE LAS NOTICIAS DE LOS TEXTOS CONSERVADOS

Veamos ahora lo que nos dicen los textos que sirven de base informativa. Aunque los textos van en un Apéndice, a continuación hacemos una sinopsis de cada uno, con los datos esenciales que aporta. Veamos:

Pedro Cieza de León ⁴.

1. El Inca Tupac Yupanqui mandó hacer en Cacha "grandes aposentos". Que en conmemoración del dios Ticci-Viracocha se hizo un "pequeño cercado" (dentro del cual se halló "alguna cantidad de oro") y que en "este templo" había un ídolo de la estatura de un hombre, con una corona o tiara en la cabeza. Que quizá fuera la imagen de algún apóstol "que llegó a esta tierra" y que bajó fuego del cielo, que convirtió en ceniza muchas piedras. (Primera parte de la *Crónica del Perú*, cap. XCVIII. AP. I.)

2. De las partes del mediodía salió un hombre blanco, de aspecto venerable, que los indios identificaron con Ticci-Viracocha, y que en su honor levantaron muchos templos con estatuas de él (*bultos*). Y que no volvió a aparecer. Que pasado algún tiempo volvió otro hombre semejante, que cu-

3. Según una tendencia moderna, la ortografía del nombre que los cronistas llamaron Viracocha, o Uiracocha, debe escribirse Wiracocha, con lo que resulta una pronunciación híbrida de la "W" a lo anglo-sajón y el resto conforme a la forma tradicional, impuesta por los que primero dieron valores gráficos a los fonemas quechuas.

4. Es probablemente el primer español que deja constancia de una impresión directa, ya que pasó por Cacha en el año de 1549.

raba y llegó a Cacha (donde tiene encomienda el capitán Bartolomé de Terrazas), que los indios lo apedrearon, pero que él hizo llover fuego del cielo, que quemó las piedras, que quedaron livianas como corcho (lava y pomez), que se arrepintieron y pidieron perdón, e hizo cesar el fuego, marchando luego hacia el mar. Los indios le hicieron un santuario en “un retrete algo angosto” ⁵, donde pusieron un ídolo. Que visitó el ídolo y que éste tenía las manos sobre los cuadriles” ⁶. Que los españoles dicen era un apóstol, pero los indios que era Ticci-Viracocha. (Segunda Parte de la *Crónica del Perú*, ed. de Marcos Jiménez de la Espada, págs. 5-10. AP. II.)

En resumen: El “santuario” fue mandado construir por Inca Viracocha, los “grandes aposentos” por Tupac Yupanqui, la presencia de Viracocha y de un posible apóstol se indentifican en Ticci-Viracocha. El “bulto”, visto personalmente, era de la estatura de un hombre y tenía los brazos sobre los “cuadriles” (caderas) (sin barba ni las otras cosas que contaban). El “santuario” era un pequeño recinto. El encomendero se llamaba Bartolomé Terrazas.

Juan de Betanzos

Viracocha al llegar a Cacha, territorio de los Canas, es atacado por éstos, que no lo reconocieron, pero él hace caer fuego del cielo, pero a la rendición de los indios, lo detiene con una vara. Los indios levantaron una *guaca* en memoria de estos hechos y de Viracocha, con una estatua en piedra como de cinco varas de alto y una de ancho, con mucho oro. Que él vio la “quemadura” y que preguntados los indios de Cacha dijeron que Viracocha traía una vestidura blanca y el cabello corto y “una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote”. Se llamó Tici Viracocha Pachayachachic ⁷.

En resumen: Aparición de Tici Viracocha, lluvia de fuego, piedras quemadas, *huaca* y templo. Sugerencia de que parecía un sacerdote y tenía una corona.

Jesuita Anónimo

Que había en Cuzco un gran templo a *Ille Tecce Viracocha*, en Cuzco, donde está ahora la catedral. Que allí se hallaba un ídolo de piedra de “la estatua de un hombre” ⁸, cuyos ropajes y calzado recordaban a los que se usan para representar a San Bartolomé. Que el ídolo fue llevado a los Canchis para esconderlo, pero que un corregidor de allí lo destruyó ⁹.

5. La palabra “retrete”, que hoy significa el lugar de los servicios sanitarios (como “ritirata” en italiano) en su valor castizo vale por lugar pequeño, apartado y cerrado.

6. Caderas.

7. Texto íntegro en el Apéndice III.

8. Todos los editores han conservado esta transcripción, pero parece que hay un sentido reiterativo innecesario, por lo que quizá quisiera decir *estatura* en vez de *estatua*.

9. Apéndice IV.

En resumen: Estatua, pero en Cuzco y traslado a la zona de los Canchis, (donde se halla Cacha). Que fue destruida. Alusión indirecta a S. Bartolomé. No habla de aparición.

La estatua —de que más adelante se habla— apareció rota en los cimientos del antiguo convento de la Compañía de Jesús en Cuzco, lo que comprueba al menos, la versión de una voluntaria destrucción o intención de ella.

Miguel Cabello Valboa

Que hay noticia de varones santos, sin precisar, con apariencia occidental (barbas y trajes largos) que predicaron doctrinas, de las que no se guarda memoria. Que de ello hay recuerdo en figuras "talladas de bulto". Que una muestra de ello es la estatua de Cacha, que "se colegía" era de un apóstol. Que los indios le quisieron matar, pero él hizo bajar fuego del cielo, que quemó las piedras, que "oy día se muestran quemadas" ¹⁰.

En resumen: predicación de hombre santo, quizá apóstol o discípulo de él, lluvia de fuego, piedras quemadas y estatua de Cacha.

Guamán Poma de Ayala

Que el primer milagro que Dios (el cristiano, naturalmente) hizo en el Perú fue por obra de San Bartolomé, que apedreado y perseguido con hondas para matarle, hizo caer fuego del cielo. Que luego convirtió al indio Anti, que luego se llamó, bautizado Anti Viracocha. Todo esto en Cacha ¹¹.

En resumen: desordenadamente, que San Bartolomé venía del Collao, que hizo caer fuego del cielo y que el indio Anti se sobrenombró Viracocha. Confusión de tradiciones.

Garcilaso de la Vega, el "Inca"

Que el Inca Viracocha mandó hacer en Cacha un templo en recuerdo de "la fantasma" que se le apareció. Que este templo consistió en una "capilla pequeña", descubierta, con un sobrado. Dentro de la capilla un tabernáculo y en él una estatua, que él supo existía en su tiempo, aunque muy dañada por las pedradas que le habían tirado. A continuación hace una descripción del "templo" es decir, la gran *kallanka*, con su muro central y pilotes a cada uno de los lados, para sostener las vigas ¹².

En resumen: nada de la predicación de Viracocha, motivo del levantamiento de templo; la aparición a Inca Viracocha de "la fantasma", existencia de una pequeña capilla y una estatua, destrozada, pero existente en su tiempo. La descripción del *templo* —en lo que entramos luego— no se ajusta a la realidad.

10. Apéndice V.

11. Apéndice VI.

12. Apéndice VII.

Vázquez de Espinosa

Sigue a Garcilaso y transcribe lo de “la fantasma”, pero añade que el templo se construyó en honor del dios Viracocha ¹³.

Que en Cacha está el templo mandado edificar por Viracocha Inca, con una estatua “de alto de un hombre”, que parece un apóstol y quizá fuera San Bartolomé, según “algunos” ¹⁴

Mapa de Canas y Canches

Entre los mapas del Perú conservados en el Archivo de Indias de Sevilla figura uno ¹⁵ de la provincia de Canas y Canchis, entre la parte de Quispicanchi y el Collao, en el que destaca el pueblo de Tinta. Al otro lado del Vilcanota, es decir al Este, y al norte de San Pedro, bajo una serrezuela, hay una leyenda que dice:

“En este sitio se ben
los bestigios de un
Templo qe la Jenti-
lidad dedico a Sn
Bartholome Apostl”

CLASIFICACION DE LAS INFORMACIONES

Hemos visto en resumen (y en apéndices la totalidad del texto) lo que nos dicen las fuentes. De ellas pueden deducirse, con la simple lectura, las coincidencias y las divergencias. De todos modos, para una mejor comprensión de lo que llevamos visto, vamos a contemplar las mismas informaciones según los diversos objetivos que nos interesan, para así separar, como dice el refrán castellano, “el polvo de la paja”.

Haciéndolo como acabo de indicar, veremos que hay cuatro elementos que figuran en casi todas las versiones que poseemos: 1) Predicación de un hombre prodigioso o varios, que unas veces es Viracocha y otras S. Bartolomé, 2) Castigo del ataque que sufre esta persona por parte de los naturales de Cacha, que desconocen su naturaleza divina, castigo de fuego, cuyas huellas son aún visibles, 3) Construcción de un “templo” por Inca Viracocha, en memoria de la aparición de su tío “la fantasma”, o por los indios en memoria del hombre prodigioso, dando detalles de su tamaño. Hay una variante, que es la noticia de otras construcciones, y 4) Descripción de la estatua del ídolo que se colocó en el santuario. Sigamos la línea de estos cuatro motivos, desglosados ya de los textos que hemos revisado anteriormente.

13. Apéndice VIII.

14. Apéndice IX.

15. Lámina 1ª

[illegible][illegible]

LAMINA 1ra. Mapa de Canas y Canchis. Siglo XVII. Archivo General de Indias

1) *Hombre prodigioso*: "De aspecto venerable", que los indios identificaron con Tici-Viracocha, al que se levantaron templos con estatuas (Cieza 2). Que después de él (que era Viracocha) apareció otro hombre semejante en Cacha, que los españoles dijeron que era el apóstol S. Bartolomé, y los indios que era Viracocha, según también Cieza ¹⁶.

Betanzos dice que Viracocha llegó a Cacha vestido de blanco, cabello corto y una corona en la cabeza, "a manera de sacerdotes" ¹⁷.

Para Cabello Valboa hubo predicación de hombres santos, en cuyo honor se hicieron figuras talladas. Quizá fuera un apóstol. Guamán Poma, muy confuso afirma que S. Bartolomé fue el predicador y que fue el primer milagro de Dios en la nueva tierra, mezclándolo con la Cruz de Carabuco. El predicador envía fuego cuando es apedreado.

Creo sinceramente que en esta tradición, viva en el siglo XVI y recogida por los escritores posteriores, hay una clara superposición de informes orales, que se tergiversan. Inca Viracocha levanta un templo (cuya descripción veremos más adelante) y a los habitantes de Cacha se les figura que es el dios Viracocha. Hay la presencia de una antigua tradición de la erupción del volcán (lo que vemos a continuación), que se toma como castigo celeste por no haber admitido la predicación de un hombre prodigioso. Los castellanos superponen un apóstol, que curiosamente es S. Bartolomé, nombre del encomendero del lugar. No entro en las profundidades de Juan Larrea —muy agudo y certero— en suponer que es al contrario, que enfrente de un Dios cristiano creador y omnipotente, inventan los indios a Viracocha, pues nos apartaría de nuestro concreto intento de lo sucedido en Cacha ¹⁸.

2) *Lluvia de fuego*: Que el segundo hombre blanco convirtió en cenizas muchas piedras. (Cieza 1), haciendo llover fuego del cielo, que quemó las piedras, que quedaron livianas como corcho (piedra pomez). Betanzos precisa que Viracocha hizo este prodigio como castigo a los indios, que no lo habían reconocido. Afirma haber visto las "quemaduras". Cabello informa que a uno de los santos varones lo atacaron los indios, y que él los castigó con una lluvia de fuego, y las piedras "se encuentran quemadas". Guamán Poma afirma que S. Bartolomé hizo caer lluvia de fuego del cielo porque los indios lo habían apedreado.

La relación entre las predicaciones de hombres prodigiosos y la lluvia de fuego está intimamente explicada. Y también que se trata de una explicación mítica de la erupción volcánica.

16. Puede ser una mera coincidencia, pero es curioso que el encomendero del lugar, en este tiempo, se llamaba Bartolomé Terrazas, cuyo santo patrón era el dominador del fuego, San Bartolomé.

17. Se refiere a la banda horizontal que ciñe el cráneo de la cabeza. Ya Juan Larrea en su *Catalogue* de la exposición de París (en la que figura con el número 499) al hacer su descripción observa que lleva "le llauto ou couronne de tête".

18. Juan Larrea, *Corona Incaica, (Una estatua-enigma del Cuzco)*, págs. 153-209.

3) *El templo*: Cieza 1 nos da una descripción muy concreta, que contrasta con la fantasía monumental de Garcilaso, con la enorme diferencia de que, como él dice, lo vio, lo que no pasa con el *Inca*. Esta descripción es que era un “pequeño cercado”, y que en “este templo” había un ídolo de la altura de un hombre. Afirma más adelante (Cieza 2) que a Tici-Viracocha se le levantaron templos tras su aparición (lo que solo ocurre en Cacha), y que los indios hicieron un santuario “en un retrete”¹⁹ algo angosto, con un ídolo, que él vio y describe.

Betanzos, como hemos visto, enlaza el levantamiento de una “huaca”, con un ídolo, con la aparición de Viracocha. Garcilaso, que es el que crea la mayor confusión, con evidentes pruebas de no haber estado allí, y fiarse solo de la memoria y de referencia, diciendo que fue totalmente destruido por los españoles, sin embargo coincide en la descripción inicial de lo que mandó construir inca Viracocha en recuerdo de “la fantasma”, diciendo que era una “capilla pequeña”, descubierta, con un sobrado²⁰, añadiendo más adelante que se le hizo una capilla pequeña, de 12 pies en cuadro. Probablemente esto fue lo que los españoles derribaron, buscando el oro que, según tradición, estaba enterrado bajo ella, de las ofrendas que se hacían al ídolo.

Vázquez de Espinosa, que confiesa seguir a Garcilaso, repite la versión de que Inca Viracocha mandó hacer un templo en Cacha, lo que en el *Mapa de Canas y Canches*, cita las ruinas de Cacha como las de un templo levantado, durante la “jentilidad”, en honor a S. Bartolomé.

La variante conexas, a que hicimos referencia, es la noticia de Cieza 1 de que en este lugar —Cacha— Tupac Yupanqui mandó levantar “grandes aposentos”. Como él habla del templo, como vimos, es evidente que se refiere a dos cosas distintas: el pequeño santuario y los grandes aposentos.

4) *Estatua*: Podemos apreciar cómo, en todas las referencias mencionadas, se hace memoria de la existencia de un ídolo. A continuación comprobemos las descripciones que de éste se hacen.

Para Cieza 1 la estatua fue *quizas* la imagen de algún apóstol que llegó a aquella tierra, afirmando luego que en los templos levantados a Tici-Viracocha (Cieza 2) hubo estatuas suyas. Pero lo importante no son estas generalizaciones o conjeturas, sino su testimonio *de visu*, afirmando (Cieza 2) que el “bulto” tenía los brazos sobre los cuadriles (caderas), y que no tenía barba ni los otros atributos que la fantasía le había añadido, con lo que hace una verdadera crítica a la tradición. Betanzos hace referencia a que la estatua tenía una corona “a modo de sacerdote” (cerquillo), lo que coincide con la cabeza que se conserva, como veremos.

19. Recordemos la nota 5. Deriva la palabra del verbo latino *re-trahere*, de que se derivan *retraído* y *retirado*. Larrea, erróneamente supone que *retrete* significa *ídolo*.

20. *Sobrado*, palabra hoy en desuso, pero que todo el mundo entiende en muchas regiones de España y aún se usa. Significa *buhardilla* o segundo piso, no habitable, para almacenar cosas.

El Jesuita Anónimo dice que en el Cuzco había una estatua de Viracocha, que cuando la conquista fue llevada a los Canchis, donde se destruyó. Larrea supone, con sobrados razonamientos y con acierto, que hay confusión pues donde se levantó la catedral en el Cuzco estaba el palacio de Viracocha, y no un templo dedicado a él, como supone el jesuita anónimo, y que todo debió ser a la inversa: que la estatua estaba en los Canchis y fue llevada a Cuzco, donde se destruyó. Cabello Valboa, como vimos, afirma que en memoria de los hombres santos se hicieron figuras "talladas de bulto", una de las cuales fue la de Cacha.

En la idea de la destrucción de la estatua coincide Garcilaso que afirma que en su tiempo aún existía la de Cacha, pero deformada por las pedradas que se le habían tirado ²¹.

Y por último Vázquez de Espinosa, que no solo se informa del Inca, recoge la noticia de que en Cacha, en el templo que Inca Viracocha mandó levantar, había un "ídolo de pedernal del altor de un hombre", aunque identifica a la *imagen* con San Bartolomé.

COORDINACION DE LOS DATOS

Ya tenemos en nuestra mano toda la información que ha llegado hasta nuestros días. Como Garcilaso ha sido la fuente que primeramente se conoció, y que más difusión obtuvo (y traducciones a todos los idiomas cultos), su escrito hizo autoridad, y la *Primera parte de la crónica del Perú*, de Cieza, tuvo menos suerte, y no digamos todos los demás autores, que hemos revisado en las líneas que anteceden, por esta razón, la descripción del "templo" de Racchi o Cacha, que hace Garcilaso ha sido unánimemente aceptada. Pero a partir de aproximadamente 1930 comenzó a moverse nuevamente el tema, al menos en lo relativo al "bulto" o estatua, cuya descripción hemos leído en Cieza 2.

La historia la cuenta a medias Juan Larrea en su *Corona Incaica* ²², diciendo simplemente que se hacía obras en los predios del antiguo terreno de la Compañía, en Cuzco, y que al hallazgo de una cabeza tallada, indudablemente antigua, el encargado de la excavación se la ofreció secretamente y

21. Como es sabido, Garcilaso al escribir su obra, operaba con todo lo que había aprendido en su juventud cuzqueña, y parece que no recibió posteriormente datos o informes de su tierra, y menos aún tuvo contacto con naturales de ella, como afirma en algún pasaje, en que dice que era posible que si hablara con alguno de ellos no pudiera entenderse en su lengua. Tenemos varios datos que nos fijan cuándo pudo ser enterrada la estatua en los cimientos de las casas de la Compañía de Jesús del Cuzco. Según la *Crónica* de la fundación de la Compañía en Cuzco, su edificio debió levantarse en la década de los setenta del siglo XVI. Si pensamos que Garcilaso salió del Cuzco en 1560, es posible que cuando, casi cincuenta años después (1609), salía a luz su obra, pensara que todo seguía igual, y que la estatua "vivía pocos años ha", sin saber qué había sido de ella después de su marcha de su ciudad natal.

22. Loc. cit., pero sin dar detalles que pudieran comprometer a nadie, ni indicar, como se hace en este estudio, el proceso de construcción del Teatro Municipal.

él la adquirió. Por razones de prudencia dice el “pecado” pero no el “pecador” que le vendió esta obra. Juan Larrea la incorporó a su colección, que luego —piedras talladas, queros, cerámica, etc.— sacó del Perú y expuso en París, en el Museo del Trocadero, gracias a la cordial acogida y patrocinio del inolvidable maestro Paul Rivet²³. Los propósitos de venta de la colección no hallaron entonces acogida en París. La Colección fue entonces trasladada a Madrid, en 1934, llevando consigo la cabeza extraída de las ruinas del Convento de la Compañía en Cuzco. Hubo exposición y *Catálogo*, pero la penuria del Gobierno español no permitió su adquisición. Aún hubo otra exposición, esta vez en Sevilla, con ocasión del Congreso Internacional de Americanistas de 1935, y se hizo una nueva publicación de la que fui autor, titulada *Arte Peruano*, usando de los datos proporcionados por Larrea sobre los objetos de su colección. Había de estallar la Guerra Civil española para que el gobierno español pasara a ser propietario de la Colección²⁴. Por esta razón el conjunto completo está en el Museo de América de Madrid, y en él la Cabeza, que todos llamaron, por los datos de investigación, de Viracocha.

Los datos recogidos por mí, en Cuzco, completan algunos aspectos del hallazgo, y de lo que después se descubrió, que es de un enorme interés para la historia del “bulto” de Racchi. Las obras que se realizaban en el solar de los jesuitas, en 1929 y 1930, eran para la construcción del Teatro Municipal, en la Avenida del Sol de la Ciudad imperial. Todo quedó cubierto por esta nueva y magnífica obra. Pero en 1950 tras el famoso terremoto, que dañó a tantos edificios cuzqueños, entre ellos al Teatro Municipal, que quedó malogrado hasta el punto —unos dicen que no era para tanto, pero en las ciudades hay opiniones siempre contrapuestas— que hubo que destruirlo, pasando mucho tiempo sin edificar. Posteriormente la Alcaldía de Cuzco²⁵ decidió levantar en el sitio las Galerías Turísticas que hoy existen. Entonces, al hacer los cimientos apareció una especie de columna que fue dejada a un lado, junto a los escombros. Fue el entonces Director del Archivo Histórico de la Universidad Mayor de San Antonio Abad, el Dr. D. Horacio Villanueva Urteaga el que, conociendo la cabeza que se conserva en el Museo Arqueológico de Madrid, identificó esta “especie de columna” como cuerpo de la estatua²⁶. Esta pieza arqueológica única se halla hoy dispuesta a la contemplación de todos en el patio de la Municipalidad del Cuzco²⁷.

23. *El Catalogue* de la exposición del Trocadero, en París, es del año 1933.

24. Larrea afirma en su *Corona Incaica* que la Colección fue donada, durante la Guerra Civil española, al Estado español. Otras versiones hablan de adquisición. De uno u otro modo, la Colección es hoy propiedad legítima española.

25. Bajo el alcalde Sr. Díaz Quintanilla, fallecido en 1979.

26. Lámina 3ª

27. Mi opinión particular es que debe ser trasladada al Museo del Cuzco. En julio de 1979 he tenido la satisfacción de llevar hasta el Perú una reproducción en escayola de la cabeza conservada en el Museo de América, por decisión del Ministerio Español de Cultura, entregándola a la Dirección del Instituto Nacional de Cultura del Perú. Esta entrega es el cumplimiento por parte de España del convenio hecho con D. Jesús Lámbarri, cuando era alcalde del Cuzco, de intercambiar vaciados de las partes que en cada ciudad (Madrid y Cuzco) se conservan de la estatua.



LAMINA 2da. *Torso de estatua representando un cuerpo humano, con los brazos pegados a él y las manos (perdidas) sobre las caderas.*
Patio de la Municipalidad del Cuzco



LAMINA 3ra. *Cabeza humana con insignias imperiales incaicas.* Colección J. L. Museo de América. Madrid

Coordinemos, con esta nueva información, los datos que poseemos.

La *estatua*. Dejando a un lado el que estuviera en Cuzco, como pretendía el jesuita anónimo, la identificación de la cabeza, ya hecha por Larréa²⁸, con la que hubo en Cacha o Racchi, viene a confirmarse de un modo pleno con el hallazgo del cuerpo, ya que, como cualquiera puede observarlo por sí mismo, este tronco mutilado "tiene los brazos sobre los cuadriles", es decir, las caderas, como afirma Cieza, no por referencias o noticias de segunda mano, sino por testimonio irrefutable "de visu". Suposición legítima es considerar que las mutilaciones que tienen las dos partes de la estatua son producto del mal trato que se le dio, como relata Garcilaso, para acabar partiéndola en dos o tres partes, ya que la inferior (de la cintura para abajo) quizá esté bajo el cemento de las Galerías Turísticas de la Avenida del Sol, en Cuzco. En cuanto al retalle o nueva elaboración del rostro, como supone Larrea, no es momento ahora de entrar a estudiarlo, aunque adelanto mi juicio de que no hubo tal, pues seguramente la estatua fue llevada al Cuzco por algún "extirpador" de idolatrías, sin dar lugar a que los indios volvieran a trabajar sobre ella. El tamaño es de la *estatura* de un hombre.

El "templo". Sin adelantar resultados de las excavaciones de la Misión Arqueológica española, sino simplemente utilizando los datos conocidos (y largamente expuestos en este estudio) y observaciones "in situ", puedo hacer algunos argumentos, que fijen un criterio, que tuvimos desde el comienzo de nuestros trabajos en Racchi. Es curioso que el único que describe el gran edificio es Garcilaso, después de haber indicado que la construcción levantada por Inca Viracocha era una "capilla pequeña", descubierta, con un sobrado. Garcilaso es también el que dice —y en este aspecto cayó en cuenta Gasparini²⁹— que la búsqueda del oro de las ofrendas hecha por los españoles, derruyeron todo hasta sus cimientos... Y sin embargo describe el uso del "templo" para *procesiones*, que el citado Gasparini intenta reproducir gráficamente en su obra.

Cieza, que es el autor al que hay que otorgarle más credibilidad, distingue plenamente lo que fue el "santuario" mandado construir —con su estatua— por Inca Viracocha, y era "un pequeño cercado", y los "grandes aposentos" que levantó Tupac Inca Yupanqui. Es más, dice que el cercado no era tan grande como las edificaciones de Tiahuanaco. Añade que en el cercado se halló algún oro, que era sin duda la decoración en planchas propia de un santuario, como en el Coricancha cuzqueño. Podemos suponer, sin que sea atrevimiento, que fue este cercado o santuario lo destruido por los buscadores de tesoros y quizá también por "extirpadores de idolatrías", y que en esto es cierta la versión garcilasiana. ¿Cuál es la explicación de que pese a Cieza (cuya 1ª parte de su obra sí era conocida) se haya asignado a los "grandes aposentos" la función sagrada de un templo? Veámoslo a continuación.

El primer viajero que levanta un plano detallado del área arqueológica es Squier, y echa mano de Garcilaso (lo que ya había hecho Vázquez de Espi-

28. *Corona incaica*, loc cit.

29. *Arquitectura Inka*, págs. 244-263.

noza, citándolo incluso, como vimos). La destrucción del santuario, cuyas ruinas fueron cubiertas por tierra de labranza, como sucede en muchísimos sitios para componer un terreno de cultivo, o *chacra*, dejaron solo la imponente masa de los restos del muro central de la *kallanka*, cuyos 92 metros de longitud y cerca de 30 de anchura le daban parecido con ¡un templo cristiano! Squier cree sinceramente hallarse ante el templo de Viracocha, y que allí se adoraba a este dios, por la vigencia de las tradiciones, que pasados los siglos, estaban vivas en el siglo XVIII, como se ve en el mapa de *Canas y Canches* de nuestra lámina 1. Y entonces viene la tergiversación de estas tradiciones, la mezcla y entrecruzamiento. Recordemos los datos: a) Predicación de un hombre prodigioso; para unos Ticci-Viracocha, para otros San Bartolomé; b) Construcción de un santuario por Inca Viracocha, en memoria de la aparición de “la fantasma”.

Ambos elementos se entrecruzan: el hecho auténtico de la construcción de un santuario por un Inka, que se apellidara Viracocha, por lo que de todos sabemos, se mezcla en la tradición con el recuerdo de las predicaciones de un hombre prodigioso, en cuyo honor los indios edificaron un santuario, y así el “templo” estaba dedicado al dios Viracocha. Démonos cuenta de lo absurdo de tal asignación, de que en Cacha se edificara nada menos que el templo del mayor dios del Inkanato, lo que no se había hecho ni siquiera en el Coricancha cuzqueño, como todo peruano sabe. ¿Cómo se pudo, durante más de un siglo de estudios exahustivos sobre la religión incaica, aceptar esta versión?

Creo suficientemente argumentado el tema para que comprendamos que solo este tipo de confusiones tradicionales, tomadas como artículo de fé, es lo que ha conducido a creer que el *gran templo* era la *kallanka* de Racchi, cuya disposición no concuerda con ningún recinto sagrado incaico.

El santuario. No hay la menor duda, leyendo los textos que hemos ido desgranando a lo largo de este estudio, analizando, reproduciendo y sintetizando, que en Racchi (Cacha) hubo un lugar, un edificio (*pequeño cercado, retere*, etc.) de unos doce pies de lado, donde se encerró la estatua, donde se halló “algo de oro”, en el que se veneraba la memoria de la aparición de “la fantasma” a un Inka histórico, que se apellidó Viracocha. Este pequeño edificio debe existir, debió existir.

El problema no es ya de crítica de textos, sino arqueológico, como en el caso que citaba al comienzo del hallazgo de la Troya homérica en la colina de Hissarlik. Si hemos llegado a la conclusión de que la *kallanka* no es el templo, y que en realidad hubo dos construcciones, de la que sólo una no es conocida físicamente, hemos de buscar la otra. Y ésta es la tarea de los arqueólogos: buscar el santuario.

El área de Racchi, como ya se ha indicado, es enorme y está circundada por una muralla tosca, pero que significa cierre de un recinto. Dentro de él hay que buscar el “pequeño cercado” sagrado. Toda la disposición de Racchi es algo perfectamente planeado por los ingenieros de Tupac Inca Yupanqui. La gran *kallanka* sobre un amplio andén —que hemos localizado en nuestras excavaciones y planimetría—, los *recintos* en ángulo recto, y detrás de

ellos, incidiendo también en perfecta angulación, las *collcas*. Cuando se construye este inmenso complejo —que provisionalmente suponemos industrial—, se lo cerca por una muralla, con dos puertas al sur, por donde penetraban vías incaicas, y cerca de una laguna artificial, formada por las aguas del manante o fuente. Todo ello significa que el *santuario* fue construido antes, sin obedecer a la planificación sistemática de los servidores de Tupac Inca Yupanqui, como se desprende del texto de Cieza, por la cronología, hasta ahora aceptada, de la sucesión de los Inkas.

En otras palabras, el *santuario* no obedecía a una estrategia de sitio, sino que al contrario los "grandes aposentos" fueron levantados fuera del lugar sagrado, que quedaba aparte. ¿Cual es este lugar? Para contestar a la pregunta nos movemos (y por ello sólo tiene carácter de hipótesis) en el campo de las conjeturas. En la ladera del pedregal volcánico se halla la fuente y sobre ella un andén, dominado por otro más amplio (aún no excavado), muy amplio, que tradicionalmente se llama *mesapata*. El santuario —por el favor de que siempre gozaron las fuentes para estos fines— no debe estar lejos de este sector. Precisamente en el andén superior al manante, las excavaciones han dejado ver los cimientos de una estructura cuadrangular, de unos doce pies de lado (inquietante coincidencia con las medidas de Cieza), sin ningún rastro de las paredes que sobre ellos se elevaban. Todo estaba cubierto por la tierra de una *chacra* y a pocos metros había dos *collcas* pequeñas, de menos de un metro de diámetro, excavadas en la roca viva.

Hasta que no se excave el *mesapata* y las estructuras que más al sur se hallan, no podremos decir si se ha encontrado o no el lugar del santuario, pero la hipótesis es muy sugerente.

* * *

Con las líneas que preceden he procurado poner en orden los diversos fragmentos de un "puzzle" crítico, en el que la tradición de un mito, la persistencia de una leyenda y sus tergiversaciones, dieron origen a la incompreensión de la verdad de un complejo arqueológico, que por lo demás hubiera sido fácil entender, de no haber mediado estos elementos.

A P E N D I C E S

I

De la provincia de los Canas y de los que dicen de Ayavire, que en tiempo de los ingas fue, a lo que se tiene, gran cosa.

Luego que salen de los Canches, se entra en la provincia de los Canas, que es otra nación de gente, y los pueblos dellos se llaman en esta manera: Hatuncana, Chicuana, Horuro, Cacha, y otros que no cuento. Andan todos vestidos, y lo mismo sus mujeres, y en la cabeza usan ponerse unos bonetes de lana, grandes y muy redondos y altos. Antes que los ingas los señoreaen tuvieron en los collados fuertes sus pueblos, de donde salían a darse guerra; después los bajaron a lo llano, haciéndolos concertadamente. Y también hacen, como los canches, sus sepulturas en las heredades, y guardan y tienen unas mismas costumbres. En la comarca destos canas hubo un templo a quien llamaban Ancocagua; es donde sacrificaban conforme a su ceguedad. Y en el pueblo de Chaca había grandes aposentos hechos por mandato de Topainga Yupanguc. Pasado un río está un pequeño cercado, dentro del cual se halló alguna cantidad de oro, porque dicen que a conmemoración y remembranza de su dios Ticeviracocha, a quien llama hacedor, estaba hecho este templo, y puesto en él un ídolo de piedra de la estatura de un hombre, con su vestimenta y una corona o tiara en la cabeza; algunos dijeron que podía ser esta hechura a figura de algún apóstol que llegó a esta tierra; de lo cual en la segunda parte trataré lo que desto sentí y pude entender, y la que dicen del fuego del cielo que abajó, el cual convirtió en ceniza muchas piedras.

Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Cap. XCVIII

II

Cap. V.—*De lo que dicen estos naturales de Ticiviracocha, y de la opinión que algunos tienen que atravesó un apóstol por esta tierra, y del templo que hay en Cachán y de lo que allí pasó.*

[En el lago Titicaca surgió el sol muy reluciente] “ Y luego que esto pasó, dicen que hacia las partes del Mediodía vino y remanesció un hombre blanco, de crecido cuerpo, el cual en su aspecto y persona mostraba gran autoridad y veneración... llamábanle Hacedor de todas las cosas criadas, Principio dellas, Padre del Sol... Y este tal cuentan los indios, que a mi me lo dixerón. que oyeron a sus pasados, que ellos también oyeron en los cantares que ellos de lo muy antiguo tenían, que fue de largo hacia el Norte, haciendo y obrando estas maravillas, por el camino de la serranía, y que nunca jamás lo volvieron a ver... Generalmente lo nombran en la mayor parte Ticiviracocha, aunque en la provincia del Collao lo llaman *Tuapaca*, y en otros lugares della *Arnauan*. Fueron en muchas partes hechos templos, en los cuales pusieron bultos de piedra a su semejanza, y delante dellos hacían sacrificios: los bultos grandes questan en el pueblo de Tiahuanacu, se tiene que fue desde aquellos tiempos; y aunque, por fama que tienen de lo pasado, cuenta esto que digo de Ticiviracocha, no saben decir dél más, ni que volviese a parte alguna deste reino.

Sin estos, dice que, pasados algunos tiempos, volvieron a ver otro hombre semejable al questá dicho, el nombre del cual no cuentan, y que oyeron a sus pasa-

dos por muy cierto, que por donde quiera que llegaba u hobiese enfermo, los sanaba, y a los ciegos con solamente palabra daba vista; por las cuales obras tan buenas y provechosas era de todos muy amado; y desta manera, obrando con su palabra grandes cosas, llegó a la provincia de los Canas en la cual, junto a un pueblo que ha por nombre Cacha, y que en él tiene encomienda el capitán Bartolomé de Terrazas, levantandose los naturales inconsideradamente, fueron para él con voluntad de lo apedrear, y conformando las obras con ella, le vieron hincado de rodillas, alzadas las manos al cielo, como que invocaba el favor divino para se librar del aprieto en que se veía. Afirman estos indios más. que luego pareció un fuego del cielo muy grande que pensaron ser todos abrasados; temerosos y llenos de gran temblor, fueron para el que así querían matar, y con clamores le suplicaron de aquel aprieto librarlos quisiese, pues conocían por el pecado que habían cometido en lo así querer apedrear, le venía aquel castigo. Vieron luego que, mandando al fuego que cesase, se apagó, quedando con el incendio consumidas y gastadas las piedras de tal manera, que a ellas mismas se hacían testigos de haber pasado esto que se ha escripto, porque salían quemadas y tan livianas, que aunque sea algo crecida es levantada con la mano como corcho. Y sobre esta materia dicen más, que saliendo de allí, fue hasta llegar a la costa de la mar, tendiendo su manto se fue por entre sus ondas, y que nunca jamas pareció ni le vieron; y como se fue le pusieron por nombre Viracocha, que quiere decir espuma de la mar. Y luego questo pasó, se hizo un templo en este pueblo de Cacha, pasado un río que van junto a él, al Poniente, adonde se puso un ídolo de piedra muy grande en un retrete algo angosto; y este retrete no es tan crecido y abultado como los questán en Tiahuanaco hecho a remembranza de Ticiviracocha, ni tampoco parece tener la forma de vestimento que ellos. Alguna cantidad de oro en joyas se halló cerca dél.

Yo pasando por aquella provincia fui a ver este ídolo, porque los españoles publican y afirman que podría ser algún apóstol, y aún a muchos oí decir que tenía cuentas en las manos, lo cual es brutal, si yo no tenía los ojos ciegos, porque aunque mucho lo miré, no pude ver tal ni más que tenía las manos puestas sobre los cuadriles, enroscados los brazos, y por la cintura señales que deberían significar como que la ropa que tenía se prendía con botones. Si éste o el otro fue alguno de los gloriosos apóstoles que en el tiempo de su predicación pasaron a estas partes, Dios todopoderoso lo sabe, que yo no sé que sobre ésto me crea más de que, a mí creer, si fuera apóstol, obrara con el poder de Dios su predicación en estas gentes, que son simples y de poca malicia, y quedara dello reliquia, o en las Escrituras Santas lo halláramos escrito...

Yo pregunté a los naturales de Cacha, siendo su cacique, o señor, un indio de buena persona y razón, llamado Juan, ya cristiano, y que fue en persona conmigo a mostrarme esta antigualla, en remembranza de cual Dios habían hecho aquel templo, y me respondió que de Ticciviracocha".

Pedro Cieza de León, Segunda parte de la *Crónica del Perú*, Ed. de M. J. de la Espada. pág. 5-10.

III

"...dicen que él (Viracocha)... se partió por el derecho hacia el Cuzco,... viniendo por el camino real que va por la sierra hacia Caxamalca; ... Y como

llegase a una provincia que dicen Cacha, que es de indios canas, la cual está a diez y ocho leguas de la ciudad del Cuzco. Este Viracocha, como hobiese allí llamado a estos indios Canas, que luego como salieron, que salieron armados, y vieses al Viracocha, no lo conociendo, dicen que se venían a él con sus armas todos juntos a le matar, y que él, como los viese venir así, entendiendo a lo que venían, luego improviso hizo que cayese fuego del cielo y que viniese quemando una cordillera de un cerro hacia do los indios estaban. Y como los indios vieses el fuego, que tuvieron temor de ser quemados y arrojaron las armas en tierra, y se fueron derechos al Viracocha y como llegasen a él, se echaron todos por tierra; el cual, como así los viese, tomó una vara en las manos y fue do el fuego estaba. y dió en él dos o tres varazos y luego fue muerto (extinguido el fuego). Y todo esto hecho, dijo a los indios como él era su hacedor; y luego los indios canas hicieron en su lugar do él se puso para que el fuego cayese del cielo y de allí partió a matalles, una suntuosa guaca, que quiere decir guaca adoratorio o ídolo. en la cual guaca ofrecieron mucha cantidad de oro y plata éstos y sus descendientes, en la cual guaca pusieron un bulto de piedra esculpido en una piedra grande de casi cinco varas en largo y de ancho una vara o poco menos, en memoria de este Viracocha y de aquello allí subcedido; lo cual dicen estar hecha esta guaca desde su antigüedad hasta hoy. Y yo he visto el cerro quemado y las piedras del. y la quemadura es de más de un cuarto de legua; y viendo esta admiración, llamé en este pueblo de Cacha los indios e principales más ancianos, e preguntéles que hobiese sido aquello de aquel cerro quemado, y ellos me dijeron esto que habeis oído. Y la guaca de este Viracocha esta en derecho desta quemadura un tiro de piedra della, en un llano y de la otra parte de un arroyo que está entre esta quemadura y la guaca. Muchas personas han pasado este arroyo y han visto esta guaca, porque han oído lo ya dicho a los indios, y han visto esta piedra: que preguntando a los indios que figura tenía este Viracocha, cuando así le vieron los antiguos, según que dello ellos tenían noticia, dijeronme que era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los pies, questa vestidura traía ceñida; e que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote; y que andaba destocado, y que traía en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy, como estos breviaros que los sacerdotes traían en las manos. Y esta es la razón que yo desto tuve, según que los indios me dijeron. Y preguntéles como se llamaba aquella persona en cuyo lugar aquella piedra era puesta, y dijeronme que se llama Con Tici Viracocha Pachayachachic, que quiere decir en su lengua *Dios hacedor del mundo*.

Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, cap. II. Ed. de Esteve, págs. 10-11.

IV

“El templo del gran *Ille Tecce Viracocha* que está en el Cuzco y agora es la iglesia catedral, dedicada a Nuestra Señora, no tenía más de un altar en el mismo lugar donde agora está el altar mayor; y en aquel altar había un ídolo de piedra, marmól de la estatua (estatura?) de un hombre, y los cabellos, rostro y ropaje y calzado al mismo modo como pintan a San Bartolomé apóstol. Este ídolo fue después hecho pedazos en los Canchis (a donde los gentiles lo habían escondido) por un español visitador y corregidor de aquel distrito. El altar era de la misma piedra labrado, y el templo entapizado de paramentos de lana muy fina.

Dentro del altar se ofrecían cosas olorosas y mieses, y en el atrio, que es como gradas, aunque más ancho, quemaban los sacrificios".

Anónimo. ed. de F. Esteve, págs. 157-58.

V

se tiene noticia por tradición de padres a hijos, que un día súbito, y repentinamente tembló la tierra, y el Sol (fuera de la orden de sus cursos) se oscureció y las piedras se quebraron hiriéndose unas con otras, y muchos sepulcros de hombres muertos de mucho tiempo atrás se vieron abiertos, y en todo género de animales se conoció gran turbación, y espanto y por conjeturas, y indicios se viene a sacar a ser sido aquel día santísimo de la pasión, y muerte de nuestro Redemptor Christo porque también dicen que a pocos años después fueron vistos en las partes superiores de este Pirú ciertos varones de aspecto, y presencia, venerable barba larga, vestido onesto, trato, y conversación santísima, informadores de nueva manera de vivir, y predicadores de doctrina de que nada se acuerdan. De esto se tuvo y se tiene en la parte dicha muy clara, y común noticia, y se ven y muestran su efigie, y figuras de algunas piedras esculpidas, y entalladas de bulto. Y verdaderamente no solo en este Pirú se tiene noticia de lo tal, más en muchas y muy diferentes Prouincias se dice de generación en generación averse visto hombres semejantes. Esto es muy común en este Pirú, que la Prouincia de el Cuzco, en el Pueblo de Cacha, vieron y conversaron un hombre Sancto, como los que aquí se tratan, y su figura se vido muchos años esculpida en una piedra, por la cual figura ser un Apóstol o discípulo de ellos, y porque reprendía vicios lo quisieron matar los Yndios, y en su defensa bajó fuego el Cielo y quemó mucha gente, y las piedras se muestra oy día quemadas, y él se desapareció".

Miguel Cabello de Valboa, *Miscelánea Antártica*. Ed. de Luis E. Valcárcel. Lima 1953. pág. 237.

VI

Milagro de Dios del apóstol San Bartolome.

El primer milagro que hizo Dios en este rreyno por su apostol san Bartolome es como se sigue —en el pueblo de Cacha de como abrasase con el fuego del cielo por el mal y apedreado y con hondas comensado para matalle y echalle al santo y de su milagro de Dios en aquella prouincia por el apostol san Bartolome y de una maravillosa singular de obra de santa crus y conbercion de un indio natural de Carabuco llamado Anti — que después se bautizo y se llamo — Anti Viracocha.

Poma de Ayala, Guamán. *Nueva corónica...*, Ed. facsimilar de París. pág. 93.

VII

"...El Inca Viracocha mandó hacer, en un pueblo llamado Cacha, que está a diez y seis leguas al sur del Cosco, un templo a honor y reverencia de su tío, la fantasma que se la apareció. Mandó que la hechura del templo imitase, todo lo

que fuese posible, al lugar donde se le apareció; que fuese, como el campo, descubierto, sin techo; que le hiciesen una capilla pequeña, cubierta de piedra, que semejase al cóncavo de la peña donde estuvo recostado; que tuviese un soberado, alto del suelo; traza y obra diferente de todo cuanto aquellos indios, antes ni después hicieron, porque nunca hicieron casa ni pieza con soberado". (A continuación viene la conocida descripción de la *kallanka*, interpretándola como "templo", con indicación de la ruta interior de las "peregrinaciones").

"...En lugar de altar mayor había una capilla de doce pies de hueco en cuadro, cubierta de las mismas losas negras, encajadas unas en otras, levantadas en forma de chapitel de cuatro aguas: era lo más admirable de toda la obra. Dentro de la capilla, en el grueso de la pared del templo, había un tabernáculo, donde tenían puesta la imagen de la fantasma Viracocha..."

(Pondera a continuación la excelencia de la fábrica de cantería del edificio, destruido *totalmente* por los españoles y dice:) "La principal causa que les movió a destruir esta obra, y todas las que han derribado fue decir que no era posible sino que había mucho tesoro bajo della. Lo primero que derribaron fue la estatua, porque dijeron que debajo de sus pies había mucho oro enterrado... La estatua de piedra vivía pocos años ha, aunque toda desfigurada, a poder de pedradas que le tiraban..."

Garcilaso de la Vega, *Comentarios*... L. G. V. Cap. XXII.

VIII

Capítulo 85. *Del Inga Viracocha 8º Rey del Cusco de sus hazañas y de otros Reyes sus sucesores.*

1153. El Inga Viracocha octavo Rey de los Ingas, después de avida la victoria de los Chancas siendo su padre vivo y retirado, por su orden en las casas Reales que le mandó edificar en las Angosturas de Muyna ... el Inga Viracocha, que se llamó deste nombre por su tío la fantasma, le mandó hazer templo en el pueblo de Cacha 16 leguas del Cusco en honra de su Dios Viracocha, como largamente lo dice el inga Garcilaso I. p. f. 121..."

Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias*... págs. 534-35.

IX

Capítulo 96. *En que prosigue la descripción de otras provincias de este distrito.*

1609. "... Con ésta (la de Quispi Canche) confina la provincia de los Canas, que con Hatun Cana, Chinquana, Horuror, Cacha, que está a 16 leguas del Cusco, donde el inga Viracocha mandó hacer un templo al dios Viracocha, llamado Ancocagua, auia en él un ídolo de piedra de altor de un hombre, con vestidura casi al modo de los Apóstoles, con barbas y diadema en la caueca y a los pies atado un animal con garras, por donde algunos quisieron decir era figura del Apóstol San Bartolomé que auia ido a predicar por aquellas partes..."

Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias*, pág. 558.

BIBLIOGRAFIA

ARRIAGA, Pablo José de

1920 *Extirpación de la idolatría de los indios del Perú*. Lima.

ART

1933 — *des Incas. Catalogue de l'Exposition de la Collection J. L.* Au Palais du Trocadero (juin-octobre 1933) Musée d'Ethnographie. Museum National d'Histoire Naturelle. Paris.

BETANZOS, Juan de

1968 *Suma y Narración de los Incas*. En *Crónicas peruanas de interés indígena*.

CABELLO VALBOA, Miguel

1951 *Miscelánea Antártica*. Universidad Nacional de San Marcos. Edición de Luis E. Valcárcel. Lima.

CATALOGO

1935 — *de la Exposición de Arte Inca*. (Colección J. L.), por H. Trimborn y P. F. Vega. Madrid.

CIEZA DE LEON, Pedro

1880 *Segunda parte de la cronica del Perú. Que trata del Señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación*. Ed. de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid.

CRONICAS

1968 — *peruanas de interés indígena*. Estudio y edición de Francisco Esteve Barba. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo CCIX. Atlas. Madrid.

DURAND, José

1961 *Blas Valera y el jesuita anónimo*. "Estudios Americanos" nums. 109-10. págs. 73-96. Sevilla.

GARCILASO DE LA VEGA

1945 *Comentarios Reales de los Incas*. Emecé. Eds. Buenos Aires.

GASPARINI, Graziano y Luise Margolies

1977 *Arquitectura Inka*. Centro de Investigaciones históricas y estéticas. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

HISTORIA

1944 — *general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú, Crónica anónima de 1600*. Edición de Francisco Mateos. S. J. Madrid.

LARREA, Juan

1960 *Corona Incaica*. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba (Argentina).

MEANS, Philip Ainsworth

1928 *Biblioteca andina*. New Haven. Connecticut.

POMA DE AYALA, Felipe Guamán

1936 *Nueva crónica y Buen Gobierno*. Ed. Facsimilar del Instituto de Etnología de la Universidad de París, con introducción de H. Pietschmann. París.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1950 *Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas sobre la conquista del Perú*. DOCUMENTA. Pág. 179 y ss.

1962 *Cronistas del Perú*. Lima.

RELACION

1968 — *de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*. En *Crónicas peruanas de interés indígena*.

SQUIER, E. George

1877 *Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*. New York.

VAZQUEZ DE ESPINOSA

1948 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Estudio y edición de Charles Upson Clark. Smithsonian Institution. Washington.

Inquisición, libertades y mestizaje: el caso del capitán Francisco de Aguirre*

Maurice Birckel

Francisco de Aguirre (hacia 1500-1581), capitán en las guerras del Perú, Chile y Tucumán, nos interesa aquí en tanto que exponente de ideas, actitudes y conceptos frecuentes entre conquistadores, encomenderos y 'vecinos', y que atañen a la génesis de las naciones hispanoamericanas.

Por otra parte, llaman la atención sus opiniones algo insólitas acerca del mestizaje.

Justamente, la vida de Aguirre alcanza su mayor actividad por los años de 1560-70, decenio en el que llega a la edad adulta la primera generación de los mestizos sudamericanos.

Francisco de Aguirre, joven de hidalga familia, siguió la carrera de las armas y pasó a Italia donde tuvo ocasión de combatir junto a Pedro de Valdivia. Si hemos de creer a sus biógrafos¹, ilustróse durante el saco de Roma defendiendo a las monjas de un convento contra los desmanes de la soldadesca. Como premio, el Papa le concedió la dispensa necesaria para casarse con una prima hermana y el Emperador Carlos V le nombró corregidor en su ciudad natal, Talavera de la Reina. Si es exacto dicho episodio, sirve para testificar la completa ortodoxia religiosa y política del personaje, por lo menos en esa fecha (1527/28).

Podía Francisco de Aguirre haber seguido disfrutando una vida tranquila y honrosa al lado de su mujer y de sus cinco hijos, mas —conmovido como muchos al conocer las noticias de la conquista del Perú y captura del Inca que están llegando a España a mediados de 1533— decide embarcar-

(*) El presente artículo forma parte de un trabajo colectivo, *Espíritu criollo y conciencia nacional. Ensayos sobre la formación de las conciencias nacionales en América Latina*, publicado en francés por el Institut d'Etudes Ibériques et Ibéro-américaines de la Universidad de Burdeos, con el patrocinio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (C.N.R.S.).

1. Remitimos en particular a Silva Lezaeta 1953 y a Grave 1953.

se para aquellas tierras lejanas. Como detalle significativo, observemos que parte con su primogénito, de tan sólo seis años de edad, y “no desnudo como otros suelen venir, sino con razonable casa de escuderos y muchos arreos y armas y algunos criados y amigos”².

En el Perú, donde pronto se le reúne su amigo Pedro de Valdivia, Aguirre no se aparta de Francisco Pizarro, con la evidente esperanza de ser distinguido por el conquistador. Entre otras acciones militares, participa entre las filas pizarristas en la batalla de las Salinas (1538), en la exploración y conquista de Charcas, territorio éste del que será gobernador interino por casi dos años. Así, además de desarrollar su experiencia militar adaptándose al contexto americano, Francisco de Aguirre se inicia en las responsabilidades del gobierno. Pero hay que esperar a los años siguientes para que Aguirre revele todos sus bríos.

Al considerar su labor junto a Pizarro mal recompensada, Aguirre decidió en efecto unirse a la pequeña tropa de Pedro de Valdivia que estaba partiendo a la conquista de Chile (1540)³. En esas campañas difíciles, Aguirre demostrará ser uno de los más activos tenientes de Valdivia. Por eso unos años más tarde, el gobernador le encarga la pacificación de los valles de Coquimbo y Copiapó que se habían levantado en el norte del territorio. Después de operaciones fulgurantes, en las que no vacila en quemar indios rebeldes a imitación de Francisco Pizarro durante la conquista del Perú⁴ Aguirre consigue repoblar La Serena (agosto de 1549).

F. de Aguirre, que en 1544 había recibido ya encomiendas cerca de Santiago, se ve recompensado a título excepcional con los repartimientos de Coquimbo-La Serena y de Copiapó. Así, va a volverse cada vez más poderoso y rico. Proviene su opulencia de las tierras que hace labrar por sus indios y, más aún, de sus minas y plácemes de oro. Uno de ellos le rinde pronto más de 20,000 pesos al año.

2. Así lo apunta el mismo Aguirre en carta al virrey Toledo. Jujuy, 8.X.1569 (Medina 1956b: t. I, 239). La instrucción que recibiera lo situaba por encima de muchos soldados y conquistadores.
3. Valdivia, encomendero agraciado, también se alejaba del Perú empujado por una irresistible ambición. Ya en 1545, Francisco de Carvajal escribía respecto de él a Gonzalo Pizarro: “El capitán Valdivia es mucho mi amigo y conozco que es hombre de bien y persona humilde, y bien conocido; pero crea V.S. que con todas estas buenas costumbres, cuando ya esté en aire de gobernador, *siempre querrá ser gobernador antes que lo sea San Pedro de Roma*” (Pérez de Tudela 1963: XLVIII). Salvo otra indicación, los subrayados del texto y de las notas son nuestros.
4. Al parecer, fue en La Puná donde Pizarro mandó quemar por primera vez a indios con el fin de amedrentar a los autóctonos que creían en la supervivencia de los cuerpos con tal de que se guardasen intactos. Almagro procedió en forma igual cuando estuvo en la región de Jujuy (García 1976: 121, 345). Los españoles usaron este tormento en condiciones aún más sórdidas, si hemos de creer a Guamán Poma: “Don Francisco y don Diego de Almagro y los demás cristianos le mandaron tapear al Exemo. señor Capac Apo Guamanchava segunda persona de! Ynga questaua bibo muy biejo y los demás señores grandes, le enserraron pediéndole oro y plata como enteresado y cudicioso en oro y plata estos dichos conquistadores *le echó fuego y le quemó* acabó su vida” [1615] 1936: 397. Cf. el grabado, *ibid.*, p. 396)

PRIMER GOBIERNO DE AGUIRRE (1551-1557). PRIMER PROCESO

Al saber que La Gasca había nombrado a Núñez de Prado para gobernar la provincia de Tucumán, a la que consideraba dentro de su jurisdicción, Valdivia designó a Francisco de Aguirre (1551) como su gobernador y “lugarteniente de capitán general” para La Serena, Barco y sus términos.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos acerca de lo que impulsa a un hombre como Aguirre, ya en la edad madura y cómodamente instalado en sus tierras, a lanzarse a empresa tan azarosa, en una región que no tenía fama de muy acogedora⁵. Preciso es admitirlo, el afán de lucro no es el único móvil en esos jefes de guerra. Por cierto que la riqueza es para ellos algo indispensable, pero no siempre representa la finalidad última. Con frecuencia este afán de riqueza está al servicio del deseo de ascenso social, cuyo ideal es el depender tan sólo del Monarca y, ¿porqué no?, de uno mismo, como en el caso de Gonzalo Pizarro.

A Francisco de Aguirre dejando Talavera de la Reina en 1533 y La Serena en 1552, podría aplicársele esta cita que se refiere a un contador de la Hacienda Real de Puerto Rico:

“Viviendo prósperamente con lo que Dios allí le había dado, no contentándose con su mediano estado y pasadía y queriendo emprender cosas arduas para dejar alguna particular memoria (...) intentó que se le diese la isla de Trinidad por gobernación y adelantamiento para poblarla y pacificarla”. (Meza 1971: 29, citando a Pedro de Aguado).

Hay que acudir sin duda a la antigua noción de ‘más valer’ para comprender mejor semejante ansia por seguir adelante, por ir más allá, *plus ultra*; en efecto, varios de los capitanes tenían para vivir “conforme a su calidad y condición”, pero esto no estorbó que probasen ventura, según expresa el mismo Almagro:

“Nuestro propósito fue y es servir a S. M. en el dicho descubrimiento porque obiese noticia de nosotros, e nos honrase e hiciese mercedes e no respecto de otros provechos pues teníamos los dichos quince mil pesos de que podíamos vivir” (ibid).

No obstante, el anhelo secreto de Francisco de Aguirre —como de cualquier capitán de conquista— era conseguir un *gobierno suyo*, es decir no depender más de Valdivia, sino del rey solamente⁶. En tal sentido escribiría a Carlos V (23. XII. 1553. Silva Lezaeta 1953: 215, 216).

5. Casi desprovisto de población española, el Tucumán de entonces distaba de estar ya pacificado.

6. En suma, Aguirre obedecía las mismas motivaciones que su compañero Valdivia, del que algunos adversarios decían que era “soldado” *codicioso de mando* y que *por mandar* había aborrecido del Perú donde el Marqués le daba de comer” (Meza 1971: 29). Más adelante, Valdivia no se dio tregua hasta quitarse de encima la tutela de Lima. Acerca de ese afán de poder recordemos también las palabras de Gonzalo Pizarro a un compañero suyo: “Mirá: yo no puedo dexar esto en que estoy puesto... Pues *no quiero vivir sino diez [días] y ser gobernador*” (Pérez de Tudela 1963: XLV, citando una relación de Pedro Hernández y Paniagua).

La muerte de Pedro de Valdivia aceleró el curso de los acontecimientos. Entre 1554 y 1557, Aguirre se encuentra nuevamente en Chile donde convence a Francisco de Villagrán sobre la sucesión de Valdivia, sin perder de vista su provincia de Tucumán. Pero el virrey, marqués de Cañete, iba a zanjar la cuestión a su manera nombrando en el puesto a su hijo D. García y mandando arrestar a ambos pretendientes bajo fútiles pretextos.

La actitud en extremo escandalosa e injusta —así por lo menos la consideraba F. de Aguirre— del marqués y de su hijo pudo tener repercusiones funestas sobre los sentimientos de Aguirre para con el poder central y sus representantes. Detenido (1557) y embarcado para Lima, el marqués de Cañete lo manda procesar, pero la causa termina en 1558 con su absolución por la Audiencia. Con todo, el virrey se las arreglaría para retenerlo en Lima aún por varios meses.

Quedan aquí patentes las intenciones políticas. El marqués de Cañete temía sin duda —en un momento en que las guerras civiles aún no se habían apagado en el Perú— que Chile fuese destruido por las luchas entre Aguirre y Villagrán, a semejanza de lo que ocurriera entre pizarristas y almagristas. A ello hay que añadir el deseo de matar dos pájaros de un tiro asegurando a su hijo un bonito destino.

A nivel de los jefes de guerra, la conquista propende muchas veces a reproducir esquemas feudales que ya estaban desapareciendo en la misma España. La aristocracia colonial procura recobrar privilegios medievales. Para llevar a cabo su empresa, el conquistador debe las más de las veces aliarse con la ideología feudal con el naciente capitalismo de los inversionistas⁷. Pero, sobre todo, en cuanto a lo que aquí nos interesa, el conquistador ansía con todas sus fuerzas constituir un 'feudo dominante' (como Valdivia o Aguirre), que sacará su doble legitimidad del título oficial otorgado (anticipadamente o *a posteriori*) por la Audiencia o la Corona y del asentamiento de sus 'vasallos' a los cuales habrá distribuido unos como 'predios sirvientes' por medio del sistema de la encomienda.

Se complica la situación:

- a) cuando la Corona, al notar el peligro, interviene concediendo directamente encomiendas por el canal de tal o cual funcionario (La Gasca, por ejemplo).
- b) cuando algún conquistador intenta prescindir del Patronato real (de hecho, si no de derecho) apoyándose en sus 'vasallos' o en sus iguales, como en el caso de Gonzalo Pizarro.

El peligro secesionista se vuelve entonces evidente. Las tendencias feudales y profundamente antiestatales de los encomenderos y de muchos conquistadores, que se esfuerzan por reducir al máximo su dependencia del Estado, favorecen indudablemente los impulsos centrífugos. Si a esto añadi-

7. La fortuna de Aguirre lo dejaba libre de semejantes compromisos.

mos factores como el alejamiento, los particularismos locales, el sentimiento de las diferencias, del que hablaremos más adelante, cabe admitir la formación de conciencias regionales, primer paso con el sentimiento de la 'americanidad' hacia la conciencia nacional.

SEGUNDO GOBIERNO (1563-1566). SEGUNDO PROCESO

Medio arruinado a raíz de su detención y de las consiguientes tropelías, al menos Francisco de Aguirre pudo reunirse con su esposa y el resto de la familia que habían venido de España por aquel entonces. Además, él no había desechado toda ambición así que, a fines de 1562, sus trámites resultaron exitosos al nombrarle el virrey, conde de Nieva, gobernador de la provincia de Tucumán, Juríes, Diaguitas, independiente de Chile aunque sujeta a la Audiencia de Charcas en materia jurídica. Aguirre tenía por fin un dominio suyo.

Dispuesto a instalarse en Santiago del Estero, capital bien modesta, se dedica a minuciosos preparativos en vista de este traslado, y franquea la cordillera de los Andes *con su familia*. Este detalle confirma, a mi parecer, el proceso de 'americanización' del conquistador. Podría creerse que F. de Aguirre, como muchos, había acudido a las Indias occidentales para acumular dinero y honores antes de volver a la Península a gozar de tales ventajas⁸. El haber dejado a su mujer con cuatro hijos en Talavera parecía confirmarlo.

Observemos sin embargo que ya en 1549-50, había concedido la mano de su hija mayor a Juan Jufre, brillante capitán en las guerras de Chile. El llamar a su esposa y a sus hijos para que se reuniesen con él, parece indicar que contempla de entonces en adelante un destino por completo americano⁹. Francisco de Aguirre se encuentra ya totalmente 'americanizado' psicológica y materialmente (sus intereses están en las Indias)¹⁰. *Irà identificándose cada vez más con la tierra*, con su desarrollo presente y futuro. En cuanto a su primogénito, que llegara a las Indias a los seis años, él es por descontado un criollo virtual.

8. El obispo Marroquín escribía en 1537: "Sería asimismo cosa muy acertada que los questamos en estas partes perdiésemos la esperança de volver a vivir y morir en Castilla" (Saint-Lu 1970: 45).

9. O, tal vez, obedeció simplemente la legislación que, por lo menos desde 1544, conminaba a los maridos para que fuesen a "hacer vida con sus mujeres". Caben ambos tipos de móviles, ya que F. de Aguirre bien pudo considerar que la presencia de su esposa le permitiría asentar mejor su autoridad sobre el Tucumán. Respecto de Pedro de Alvarado, entonces viudo y alejado de su gobierno, el cabildeo de Guatemala escribía en 1529: "Parece que si el gobernador que aquí reside o residiere *fuese casado y permaneciese*, que se dolería más de la tierra, y del asiento y perpetuación della" (Saint-Lu 1970: 45).

10. He aquí lo que hacia la misma fecha escribía el tesorero A. Ramírez Vázquez: "Lo de aca, que es muy mudable y tiene términos muy extraños a los negocios despaña, porque la tierra en todo es *diferente* y aun *los que de allá vienen mudan gran parte de las condiciones* e naturaleza adonde nascieron y *parecen no ser naturales de Castilla*" (Carta al rey. Potosí, 10.1.1560. Barnadas 1973: 96).

Francisco de Aguirre albergaba grandes designios: poblar su territorio, fundar ciudades en el Paraná para asegurar las comunicaciones con el Atlántico: en suma beneficiar aquellas regiones. A pesar de sus sesenta años largos Aguirre acomete esta obra con el empuje que siempre le caracterizó. Pero en 1566, es víctima de un motín organizado por Jerónimo Holguín y algunos hombres manejados según parece por el presidente de la Audiencia de Charcas. Detenido con su hijo Hernando en el nombre de la Inquisición, ambos fueron mandados con fuerte escolta hasta la ciudad de La Plata donde se les abrió un largo proceso ante el inquisidor ordinario¹¹, el dominico Fray Domingo de Santo Tomás, entonces obispo de la diócesis¹². Con la documentación fragmentaria de la que disponemos¹³, no es fácil definir el papel exacto del ilustre prelado en este asunto; en todo caso, la sentencia que pronunció parece severa si la comparamos con los cargos hechos al reo¹⁴: a la postre, F. de Aguirre fue condenado el 15.X.1568 a los dos años y tantos de prisión preventiva ya sufridos, a una multa de 1,500 pesos, a cancelar los gastos probablemente cuantiosos del proceso y a penas espirituales (misas de penitencia, etc.) muy ofensivas para el amor propio del viejo capitán por cuanto debían cumplirse públicamente en La Plata y en el mismo Santiago del Estero.

Con motivo de este proceso, es interesante advertir que Aguirre recibió el apoyo del oidor Matienzo, cuyas concepciones geopolíticas se ajustaban en gran parte a las suyas¹⁵.

11. Se trata aquí, debemos recordarlo, de la Inquisición llamada medieval o romana, representada por los obispos o sus vicarios, y no de la Inquisición española que no se había introducido aún en el Nuevo Mundo.
12. Acerca de las circunstancias de su detención y sobre los amotinados, F. de Aguirre escribe en una carta del 8.X.1569 dirigida al virrey Toledo: "Preguntándoles yo que por qué [me prendieron] y por cuyo mandado, dijeron que el Presidente se lo había mandado y viendo que en decir esto habían errado, dijeron de ahí a poco rato que por la Inquisición, sin haber tal mandamiento de hombre humano ni aún pensamiento dello, sino que lo debían de tener urdido y tramado con un clérigo que trajeron que pretendía ser vicario..." (Medina 1956b t. I: 239 sg.). Por su parte, el licenciado García de Castro proporciona en el mismo sentido un testimonio menos cuestionable: "*Coloran* asimismo su prisión por la Inquisición por un mandamiento que dio contra él un vicario que está en Tucumán y el mandamiento parece que se dio después de él preso" (Carta al rey del 4.I.1567, en Levillier 1920: 374).
13. Para más detalles sobre los procesos inquisitoriales incoados en La Plata y Lima contra Aguirre, remitimos a las obras de J.T. Medina (1914, 1945, 1952, 1956a), R. Levillier (1920) y L. Silva Lezaeta (1953).
14. Más adelante volveremos sobre algunos de éstos. En esta causa, parece ser que Fray Domingo de Santo Tomás se dejó embaucar por el tiránico Ramírez de Quiñones, presidente de la Audiencia. Por otra parte, a fines de 1552, F. de Aguirre había expulsado del Tucumán a varias personas, entre ellas a los dominicos Fr. Alonso Trueno y Fr. Gaspar de Carvajal; es de pensar que sus informes a Fr. Domingo no favorecerían a Aguirre. Si además el obispo llegó a enterarse de ciertas crueldades de Francisco de Aguirre en sus campañas represivas contra los indios, podemos entender que él, como ferviente lascasiano no puso reparos en los planes de Ramírez de Quiñones que quería separar a Aguirre de su gobierno. En tal sentido escribió el 6.VI. 1569: hay, dice al rey, en las provincias de Tucumán "mucha cantidad de indios muy dúctiles a las cosas de nuestra santa fe católica, y si se proveyese gobernador cristiano, los indios lo serían" (A.G.I., Charcas 135).
15. En 1567, Matienzo no teme casar a su hija con el primogénito del conquistador Hernando, también acusado por la Inquisición. Esto demuestra cuán poco creía el oidor en la culpabilidad de los Aguirre, mayormente en materia de fe: en efec-

Algunos meses después de su llegada a Charcas, Matienzo ya escribía al rey (25.IV.1562) para llamarle la atención sobre la importancia económica de la conexión entre el Alto Perú y el río de La Plata; señalaba entonces cuatro rutas posibles. En carta del 2.I.1566 su preferencia apunta netamente hacia la de Tucumán ya que, entretanto, se han alzado los Chiriguano. Ahí encontramos todo el plan de Matienzo: repoblar Buenos Aires a partir de España, construir un puerto cerca de la fortaleza de Gaboto en el Paraná, “y este puerto —añade— había de ser de Tucumán” ¹⁶.

Así que, en el momento de su detención, F. de Aguirre estaba empezando a realizar el plan de Matienzo, según confirmará el mismo oidor en una carta al rey: “. . . lo cual iba a hacer el gobernador Francisco de Aguirre con ciento y veinte hombres habrá un año porque yo se lo escribí, *demás de la noticia que él tenía* . . .” (20. VII. 1567. Medina 1956 b: t. I, 94-96).

Si el mérito de Matienzo consiste en haber sistematizado las ideas que antes recordamos y en haberlas integrado en un verdadero proyecto de gobierno, también es cierto que otras personas se le adelantaron en semejante reflexión ¹⁷; entre ellas, F. de Aguirre proponía el 6 de abril de 1558 ya, mientras se encontraba detenido en Lima por Cañete, el plan reasumido años después por J. de Matienzo. Escribía aquél al rey:

“Si no fuera por el impedimento (. . .) de D. García de Mendoza, yo hubiera so el yugo y amparo de V. M. muchas más tierras y poblado otros pueblos y *se hubiera dado puerto a la Mar del Norte* para que se pudiese *contratar con este reino del Perú*”. (Silva Lezaeta 1953: 281).

Cuando Matienzo, con el propósito de asentar los intercambios entre Charcas y el estuario rioplatense, planeaba la fundación de una ciudad y de un puerto junto a la fortaleza de Gaboto, “*que será otro Panamá* de mayor contratación que haya en las Indias” (Matienzo 1967: II, cap. XVII), resulta fácil imaginar la hostilidad que semejante proyecto había de provocar entre los mercaderes de Panamá, Portobelo o Lima y en los grupos de intereses con ellos vinculados ¹⁸.

to, cuesta trabajo imaginar que se hubiese aliado con una familia de la cual sospechase alguna herejía.

Creía Matienzo en la absolución de ambos acusados y obró activamente en tal sentido. Una carta del licenciado J. Martínez, principal acusador de Aguirre, al Inquisidor general lo confirma indirectamente; escribe acerca de Matienzo: “Casó su hija con el que estaba preso por el Santo Oficio pensando que su hija ha de ser gobernadora” (23.XII. 1567. Medina 1945: 286).

16. La carta fue editada por Jiménez de la Espada 1965: 71-75. Con algunas variantes interesantes, Matienzo resume su plan en *El gobierno del Perú* II, cap. XVII.
17. “Ya en 1556 los Oficiales Reales de Asunción propiciaban ante el Consejo de Indias un plan de exploraciones y poblamiento del Chaco, señalando la conveniencia de enlazar fluvialmente con Charcas” (Barnadas 1973: 396).
18. Por lo visto, la detención de Aguirre en 1566 y su destitución no guardan relación con esta oposición. Los adversarios de Aguirre —Ramírez de Quiñones, el oidor Haro y sus partidarios— miraban como él hacia el sur. Si querían contar con las ganancias de los intercambios entre el Alto Perú y el Atlántico, era preciso alcanzar no sólo el gobierno del Río de La Plata sino también el del Tucumán y del Paraguay. En 1566 justamente, cuando las autoridades de Asunción vienen

Así que, antes que representantes de un nacionalismo rígido y anacrónico, en este caso Aguirre y Matienzo aparecen más bien como los defensores de intereses regionales, en la trayectoria de las que serán más tarde tendencias federalistas ¹⁹. En cuanto a Matienzo, él no vacila en ocasiones en hacerse el abogado de América toda contra el monopolio y las formas de explotación colonial de la metrópoli:

“Todo esto [cereales, vid, etc.] es menester para conservacion de la tierra, y aunque a algunos parezca que es mexor no haber estas cosas, antes que se traigan de Castilla, para con ellas sacar la plata y llevarla a España, no sé yo por dónde fundarán los que lo dicen que esto sea mexor, ni aún que justamente se pueda esto desear, porque cuanto más plata se lleva a Castilla, y más mercaderías se saquen para esta tierra, más caro vale todo en España, y más necesidades hay; y para traer acá mercaderías, se ha de llevar todo el dinero, o lo más, fuera de España, cuanto más que por muchas cosas de estas que acá haya, no dexarán de traer de España cosas que acá no pueda hauer, ni las habrá tan presto, ni tampoco por enriquecer a España, y ya que confcemos que por esto se enriquezca *no por eso se ha de dexar de procurar de aumentar y enriquecer esta tierra*, y los naturales de ella, pues ellos son causa de que se enriquezca la nuestra” (Matienzo [1567] 1967: 273).

Creemos que éstos son algunos indicios que permiten captar mejor el avance hacia la americanidad y el sentimiento nacional.

TERCER GOBIERNO DE AGUIRRE (1569-1570). TERCER PROCESO

A pesar de poseer una cédula de nombramiento en debida forma, Francisco de Aguirre va a quedar definitivamente separado de su provincia por mandato de la Santa Inquisición, recién instalada en América. Según veremos, su proceso que lo retiene en Lima entre 1571 y 1576, guarda menos relación con la ortodoxia religiosa que con la alta política, concretamente con la reorganización de las provincias ultramarinas de la corona española.

Cuando, al terminarse su segundo proceso, Aguirre se vio por fin libre de ir y venir (4. VI. 1569), apresuróse a abandonar la ciudad de La Plata a la cabeza de una pequeña tropa de parciales suyos, esperando en Tupiza, en la frontera del Tucumán, su carta de nombramiento que le alcanzó en agosto, refrendada por el mismo Felipe II.

a Charcas para consultar la Audiencia, varios notables del Alto Perú obtienen la destitución del gobernador de Paraguay, Ortiz de Vergara, para remplazarlo por un hombre de su confianza (Barnadas 1973: 465, 466). Cosa extraña, Aguirre es detenido el mismo año (noviembre). Así entendemos mejor por qué lo retuvieron en La Plata hasta el 4 de junio de 1569, cuando la sentencia contra él fue pronunciada el 15 de octubre del año anterior: a toda costa había que impedir que volviese a sus dominios.

19. Después de la segunda fundación de Buenos Aires (1580) y de la anexión de Portugal, el peso de los factores económicos y geográficos iría imponiendo poco a poco la ruta Buenos Aires-Potosí por el Tucumán, a pesar de las presiones de grupos influyentes tanto en Lima y Panamá como en Madrid.

No obstante, F. de Aguirre no tardaría en experimentar nuevos pesares. En efecto, secuaces mandados por Ramírez de Quiñones se le habían adelantado en su provincia, divulgando la noticia de la condena del "hereje", atizando viejas rencillas e intentando alzar parte de la población contra el antiguo gobernador.

Aguirre, por su parte, una vez recuperadas sus prerrogativas, no supo reprimir las ganas que tenía de ajustar algunas cuentas: mandó pregonar la expulsión de cuantos habían participado de alguna manera en el complot de 1566, escribió a Ramírez de Quiñones y a Haro cartas desabridas y agobió con hostigamientos, merecidos o no, al P. Hidalgo, juez eclesiástico, hasta que lo abofeteó públicamente para escándalo de los vecinos de Santiago del Estero ²⁰.

En resumen, las quejas no tardaron en afluir a Lima, con el debido estímulo de Ramírez de Quiñones y de su parcialidad que no vacilaban en asediar al virrey Toledo y al inquisidor Cerezuola con cartas e interpósitas personas ²¹.

A pesar de las protestas anticipadas de Aguirre que venía denunciando la inquina de sus viejos adversarios ²², el inquisidor —seguramente a instancias de Toledo— reunió una junta (14.III. 1570) de altos representantes civiles y religiosos para examinar el caso del veterano gobernador. Se decidió la detención de Aguirre, con secuestro de todos sus bienes, y Cerezuola, en nombre del Santo Oficio, pidió al virrey la ayuda de la fuerza pública para cumplir tan delicada misión. Después de muchas peripecias, Francisco de Aguirre era remitido a los inquisidores de Lima en mayo de 1571, o sea más de siete meses después de abandonar Santiago del Estero ²³.

Llama la atención la poca sustancia de los cargos hechos a F. de Aguirre por testigos que en su mayoría hablan sólo de oídas. Esquemmatizando, cabe afirmar que no hay elementos nuevos en comparación con las denuncias del proceso de La Plata, si exceptuamos algunos sortilegios (oraciones y

20. En el proceso de La Plata, ya había tenido Aguirre que hacer pública retractación por excesos contra el mismo eclesiástico.

21. García de Castro, gobernador del Perú hasta 1569, a pesar de sus simpatías hacia Francisco de Aguirre al que había seguido defendiendo hasta después de su segunda detención, no dejaba de añadir en una carta al rey fechada el 4.I. 1567: "enviar allá [a Tucumán] a Francisco de Aguirre ... no conviene porque es un hombre algo áspero de condición y la tierra se amotinaria contra él" (Levillier 1920: LI). Castro preveía pues en líneas generales lo que efectivamente se produciría en 1569/70, después del regreso de Aguirre al Tucumán.

22. Importantísima y larga carta de F. de Aguirre a don Francisco de Toledo, escrita en Jujuy a 8.X. 1569, publicada en Medina 1965b, t. I: 239-248.

23. Recordemos que Aguirre tenía entonces más de setenta años. Al enterarse de que estaba llegando una tropa dirigida por Pedro de Arana para prenderle intentó convencer a sus partidarios para que se parapetasen con él en la temible casa fuerte que había construido para semejantes casos en Santiago del Estero. Pero el prestigio de la autoridad real, junto con el de la Inquisición, desanimaron a sus secuaces que no se movieron. A Aguirre no le quedaba más que someterse.

Su hijo Hernando, Francisco de Matienzo —hijo del oidor— y su yerno, Juan Jufre, se vieron envueltos en el proceso por distintos motivos y sufrieron sendas condenas. Sobre todo esto, cf. Medina 1952: 163 sg. y Silva Lezaeta 1953: 401-411.

gestos mágicos, etc.) atribuidos al acusado. He aquí lo que en parte explica por qué el fiscal del Santo Oficio, al sospechar que los nuevos capítulos de acusación fuesen insuficientes, se apresuró en pedir la acumulación de ambas causas, como en realidad se hizo ²⁴.

Hay otros detalles más que vienen a confirmar que este proceso de Inquisición no es más que un pretexto para separar a Aguirre de su provincia. Primero tenemos al virrey quien, sin esperar a que termine el proceso, destituye al gobernador y procede a sustituirlo ²⁵. Tenemos al Consejo Supremo de la Inquisición, el cual, en carta del 14. VI. 1574, reprende a los inquisidores de Lima por varias irregularidades (A.H.N., Inquisición, libro 352). Tenemos por fin las severas observaciones del visitador inquisitorial Ruiz de Prado quien, entre 1587 y 1594, tuvo tiempo para escudriñar a gusto de actividad de sus colegas limeños ²⁶.

De inmediato, el visitador observa a propósito de Aguirre que "por la testificación dicha no se le podía prender por la Inquisición". Pero hay datos aún más precisos:

"entendiéndose, como se entiende, que fue negociacion del visorrey don Francisco de Toledo, que quiso que la Inquisición hiciese lo que debió parecer que él no podía acabar". (A.H.N., Inquisición, leg. 1640/1, exp. cuad. 3, fol. 60 r°).

No se puede ser más terminante. ¿Qué duda cabe de que la Inquisición se decidió a procesar a Aguirre a instigación del virrey? Don Francisco de Toledo, que no estaba seguro de poder contar con el respaldo de los oidores para un proceso civil contra el gobernador de Tucumán (cf. la absolución de éste por la Audiencia de Lima, en 1558), prefirió sin duda recurrir al tribunal del Santo Oficio, donde Serván de Cerezuola, por entonces el único inquisidor, no estaba en condiciones de negarle nada ²⁷.

Así, por segunda vez, se utilizó la Inquisición contra Aguirre para alcanzar objetivos políticos. Primero fue, según vimos, la Audiencia de Charcas o, mejor dicho, su presidente, quienes obraron por la vía de la Inqui-

24. "Después de esto, el Fiscal pidió por petición que el proceso que se hizo por el Ordinario de los Charcas se acumulase a éste, atento a que él se pensaba aprovechar de él..." (Medina 1952: 172).

25. El 20. IX. 1571: Toledo se encuentra entonces en el Cuzco, ocupado en su gran visita del virreinato. Socarronamente, justificaba con las siguientes expresiones el remplazo de Aguirre: "por cuya ausencia [sic] y porque no se sufre sirvan a V.M. en semejantes cargos hombres que tengan nota en lo de la fe, proveí para aquel oficio y gobernación de Tucumán a D. Jerónimo de Cabrera" (Medina 1956b, t. I: 464-465).

26. Estos *Papeles de visita*, especialmente abundantes y detallados (legajos 1640/1 y 1640/2 en el A.H.N., Inquisición), permiten llenar bastantes lagunas en la historia de los primeros decenios del tribunal limeño. Tratándose de documentos internos a la institución, su impacto y seguridad resultan tanto más considerables.

27. Nativos ambos de Oropesa, se conocían desde la infancia y Francisco de Toledo había intervenido personalmente para que Serván de Cerezuola obtuviera un cargo de inquisidor cuando se había tratado de crear el tribunal de Lima. Véase la carta de Toledo al Inquisidor general, Diego de Espinoza, con fecha del 13.I. 1569 (Levillier 1935: 52, 53).

sición ordinaria. En 1570-71, Toledo vuelve a aplicar el mismo esquema, aunque por motivos totalmente distintos ²⁸. El prestigio de la autoridad del virrey junto con el peso del Santo Oficio aseguran el éxito de este plan ²⁹.

Pero ¿a qué se debe ese ensañamiento en Francisco de Aguirre? Según se habra entendido, apuntaban más los tiros al gobernador que al hombre. En este asunto, Aguirre es una víctima de los esfuerzos centralizadores puestos en obra por el virrey Toledo tras las guerras civiles y el periodo de inestabilidad y de complots larvados que hubo a continuación. El viejo conquistador, personaje controvertido y considerado sospechoso, sindicado de favorecer tendencias centrifugas ³⁰, queda desplazado en obsequio a la seguridad y al fortalecimiento del eje Madrid-Lima.

Sin lugar a dudas, el virrey había venido a luchar contra la anarquía y el feudalismo, si hemos de creer a Baltasar Ramírez, quien escribe en 1597:

“Halló Don Francisco de Toledo el Pirú muy soberbio y hinchado y hecho a obedecer mal las provisiones de los gobernadores (...) y así se tenía en poco la justicia real. Estavan los vezinos tan soberbios que querían y podían lo que se les antojaua sin ningún respecto (...) y siempre entre los vezinos y soldados andaua un rastro y inclinación de los motines y guerras civiles pasadas. (...) Todas estas desórdenes allanó Don Francisco de Toledo con su mucho valor y prudencia (...) Puso el Pirú tan llano y humilde como la más pequeña aldea de Castilla...” (B. N. M., ms. 19.668, fol. 82 r^o-v^o. Descripción del reyno del Pirú).

El monarca y su virrey desempeñan en este caso un papel unificador. No obstante, hay que fijarse en que este centralismo sólo es unificador en re-

28. Es probable que las miras políticas del virrey coincidían en este caso con los intereses de los grandes negociantes de Lima y Panamá. Cf. también Barnadas 1973: 458: “Lima sabía bien ... que sólo podía seguir gozando de su posición nuclear si lo periférico se mantenía unido a ella; es decir si el Perú... seguía abarcando territorio que integraba el caído imperio de los Incas: desde Quito hasta Tucumán”.
29. Después de una interrupción que se debió en parte a una enfermedad de F. de Aguirre, que duró desde julio de 1572 hasta abril de 1574, fue concluido el proceso y la sentencia fue pronunciada el 23.X.1575: Aguirre, condenado por sus jueces, tenía que abjurar sus errores *de vehementi*; además de los años de prisión preventiva, había de sufrir cuatro meses de encarcelamiento en un monasterio, pagar las costas del proceso (que serían cuantiosas si se recuerda que los prisioneros de la Inquisición debían, entre otras cosas, pagar los gastos ocasionados por su prisión); sobre todo, y según era de esperar, les estaba prohibido volver a poner jamás los pies en el territorio tucumano. Liberado por fin en abril de 1576, el anciano capitán, que había porfiado en no morir, pudo volver a sus tierras de La Serena y hacerse con sus bienes. o lo que de ellos quedaba.
30. Veinte años más tarde, un testigo privilegiado declararía al visitador Ruiz de Prado: “En este reino se entendió que el dicho Francisco de Aguirre *estaba alzado* en Tucumán contra el servicio del rey” (A.H.N., Inquisición, leg: 1640/2, exp. 7, fol. 121 v^o). El peligro de un levantamiento era pues lo que más se temía, o, por lo menos, así habían querido presentar las cosas. Sin embargo, no parece que se pueda cuestionar la lealtad de F. de Aguirre hacia la Corona, excepto tal vez en el episodio en el que el emisario de la Inquisición se presentó en Santiago del Estero para detenerle; pero ¿acaso no fue aquél un gesto de exasperación ante tantas injusticias como había aguantado? Aguirre estuvo siempre del lado de la legitimidad: en las filas de Francisco Pizarro, de Valdivia, de La Gasea. No es posible por lo tanto encasillarlo entre los encomenderos rebeldes cuyos cabecillas fueron Gonzalo Pizarro, Hernández Girón, Sebastián Castilla.

lación con un enfoque imperialista y no con uno 'nacionalista'. Frente a las tendencias centralizadoras —cuyo adalid sería entonces el virrey Toledo— ¿no representa Aguirre cierta autonomía local, sin que se trate para él en ningún momento de apartarse de la subordinación a la corona española?

Hay que subrayarlo, el caso de Francisco de Aguirre es ambiguo y, por eso mismo, más interesante aún. Frente a la arbitrariedad de las autoridades intermedias, frente a las intervenciones y presiones de la Audiencia de Charcas, Aguirre —como muchos— aprecia sumamente el poder apelar al rey. Regalista al defender el Patronato ³¹, centralista cuando se pone en camino para fundar una ciudad en la ruta del Atlántico “para que por allí todo este reino del Perú se tratase y se pudiese con facilidad ir a España” (Medina 1952: 75), ortodoxo cuando declara “que, si necesario fuese, que moriría por la fe de Cristo” ³², no obstante se sospecha de él alguna rebelión política y religiosa. Pero hay otra ambigüedad y otra paradoja: Francisco de Toledo —a pesar de ser el corifeo del centralismo— se ingenia por evadir gracias a la Inquisición la orden de Felipe II favorable a Francisco de Aguirre, es decir su nombramiento como gobernador del Tucumán. ¿No sería éste el primer caso en que Toledo se mostraría más realista que el rey!

Lo coercitivo no es entonces la dependencia de la Corona, sino la tutela de su representante local. El sistema funciona hasta cierto punto como una doble monarquía: una lejana (el rey), otra cercana (la Audiencia, el virrey) y es por eso que hombres como Valdivia o Aguirre intentan a todo trance no depender más que del monarca.

LA 'LIBERTAD DE ALEJAMIENTO'

En el terreno político (lealtad civil) y en el de la moral y de la fe (fidelidad religiosa) es donde este concepto encuentra su rendimiento máximo. La realidad del alejamiento material queda demostrada desde que historiadores como P. Chaunu han destacado la importancia del factor “distancia-tiempo” (Chaunu 1969: 277 sg.): todavía en el siglo XVII, la ida y vuelta de los barcos mercantes entre España y el Perú solía exigir de dos a tres años; hasta los últimos decenios del siglo XVI, el viaje desde El Callao a Chile se hacía por cabotaje contra los “sures dominantes” y tardaba, cosa apenas creíble, un año y más ³³.

31. Se le reprochaba el no haber querido remitir los diezmos al representante del obispo sin el visto bueno real, el haber dicho “que V.M. era vicario general en estos reinos y que yo estaba en su real nombre” (Carta al rey, 20. VII. 1567. Medina 1914, t. II: 112-116).

32. Pero añade: “tan bien como murieron San Pedro y San Pablo”, lo que no deja de causar desagrado a los juristas del Santo Oficio (Medina 1945: 283)

33. Citemos una anécdota significativa relatada por Reginaldo de Lizárraga (1968: 51): “Este viaje por mar del puerto del Callao a Chile, ahora veinte años, solía ser muy tardío... Conocí en aquel reino un español que, embarcándose sus padres para aquel reino, se engendró y nació en el mar, y tornó su madre a hacerse otra vez preñada, y no habían llegado al puerto de Coquimbo”. Hacia 1580-85, la navegación de altura redujo el mismo viaje a unos treinta días. Sobre la nueva técnica, cf. también Garcilaso el Inca 1963: 15 (Lib. 1º. cap. VII).

La libertad que otorga el alejamiento (hablaremos en adelante de 'libertad de alejamiento') no es una invención de historiador. El concepto aparece netamente bajo la pluma de los hombres de aquel tiempo, así legos como religiosos: Aquí está el cabildo de Santiago de Chile quejándose de los aventureros rebeldes y homicidas:

"que por estar *tan lejos* las Reales Chancillerías de donde se cometen estos delitos, se ha visto cada hora no ser castigados los matadores" (Actas del 31. III. 1541, citadas por Meza 1971: 50).

Aquí está Francisco de Toledo asociando en un mismo párrafo la noción de libertad con la de distancia:

"...hasta aquí entre los fines deste reino del Perú y las poblaciones más cercanas de Tucumán y Santa Cruz había cien leguas despobladas, que era causa que los forajidos y delincuentes que acá no se podían sustentar se pasaban allá, donde siempre andaban imaginando ruindades sin ser posible poderlos castigar ni los que de ordinario residían en aquellas gobernaciones vivían muy sin respeto de la justicia superior que debían reconocer y por esto con *mucha libertad* y ahora con estas poblaciones que se han mandado hacer se unirán aquellas provincias con este reino y se excusarán los inconvenientes que estando tan *distantes* había y con más facilidad y temor dellos se podrán gobernar y asentar en lo espiritual y temporal..." (Carta al rey, 1.III. 1572. Medina 1956 b. t. I: 466,67).

En la sentencia pronunciada contra Aguirre, se le censura (entre otras cosas) una excesiva libertad de expresión y de conducta: "por la *libertad* que ha tenido y tomado como gobernador e justicia mayor de aquella provincia e con arrogancia e temeridad dijo e afirmó las dichas proposiciones inoportunamente, las cuales han cabsado escándalo con su mal ejemplo..." (Charcas, 15. X. 1568. C.D.I. Ultramar, t. XXV: 376)³⁴.

Esta libertad de alejamiento, hay que aplicarla también al clero. Justamente los habitantes de Santiago del Estero denuncian al rey los excesos de ciertos clérigos:

"Ay desorden grande en esto de los religiosos y sacerdotes mediante ser tierra pobre y que todos parece pasaran de España en busca de riqueza (...) y los prelados acuden mal (...), porque sus prelados mayores *están lexos* y otras veces el interés y exención de sacerdotes les *da libertad* para no poder hacer lo que conviene". (Egaña 1966: 114).

La libertad de costumbres, una de las facetas de la libertad de alejamiento, nos lleva derecho a la noción de "paraíso de Mahoma", que se aplicó en época temprana al Paraguay, pero también a otras regiones más o menos

Por tierra, tenemos el caso (discutible) de Pedro de Arana quien salió de Lima el 15 de mayo de 1570 para proceder a la detención de Aguirre en Santiago del Estero y no pudo regresar a su punto de partida hasta mayo del año siguiente.

34. Observación similar de parte de Fr. Domingo de Santo Tomás: "hombre libre y no tan asentado en sus cosas y usando de mucha libertad en aquella tierra" (A.G.I., Charcas 135).

aisladas, en las que la vigilancia de la moral no se practicaba mucho. Según las circunstancias y los testigos, cambian las perspectivas. Para Juan de Matienzo, ese paraíso semejaría más bien una boca del infierno: “Se ha usado inviar a *hurtar* y *ranchear* indias, con licencia e consentimiento y aun por mandado de los gobernadores (...), y tenía cada español catorce o veinte indias, por amigas algunas de ellas, las que se le antojaba...” (Matienzo [1567] 1967: cap. XVII). Otros, como el mestizo Ruy Díaz de Guzmán, prefieren hacer hincapié en la concordia que pronto reinó entre los Guaraníes y las tropas de Martínez de Irala: “*Voluntariamente* los caciques le ofrecieron a él, y a los demás capitanes sus hijas y hermanas, para que les sirviesen, estimando por este medio tener con ellos dependencia y afinidad, llamándolos a todos cuñados...” (Konetzke 1946: 24)³⁵.

Libertad de alejamiento, libertad de costumbres, “paraíso de Mahoma”, son términos que se asocian en la mente de los hombres del siglo XVI y una semiología, por muy basta que sea, permite confirmarlo.

El Bachiller Luis de Morales denuncia (1541) la “inobservancia” de las cédulas y ordenanzas reales “por la *distancia* que promete *impunidad*: de ai los más daños”. Y también: “Es general el vicio del amancebamiento con indias, i algunos tienen cantidad dellas como en *serrallo*. De ai cantidad de mestizos sin crianza, gente perversa i mal inclinada...” (B.R.A.H., col. Muñoz, t. A/110, fol 62 rº).

Un poco más tarde (1566), el presidente Ramírez de Quiñones —que coincide en esta ocasión con Matienzo— se muestra preocupado por el aislamiento de Paraguay: “Muchos días a que la gente que está poblada en el río de la Plata no tienen trato ni comunicación con España”; si no se toman medidas a favor de estos habitantes, añade, “por tiempo vendrían sus descendientes a ser como *bárbaros* y aun podrían creer errores contra nuestra santa fee y en deservicio de V. M”. (Carta al rey, 10.XI.1566. Levillier 1918, t. I: 208, 209).

Los más ortodoxos temen pues la regresión cultural, el abandono de la fe cristiana, la secesión.

A Francisco de Aguirre, le acusan de portarse como un “gentil”³⁶. Aquí nos hablan de “*bárbaros*”, allá de “*serrallo*”, acullá de “*Mahoma*” y de su paraíso. Así pues, el “paraíso de Mahoma” correspondería a un paroxismo de la libertad de alejamiento, junto con circunstancias locales especialmente ‘favorables’. Si, en relación con España, las Indias representan la libertad que proporciona la distancia, territorios tales como Chile o el Tucumán

35. Podrían multiplicarse las referencias a la poligamia en Paraguay, por ejemplo: “El cristiano questá contento con quatro yndias es porque no puede aver ocho y el que con ocho porque no puede aver diez y seys y así de aquí arriba de dos y de tres syno es alguno muy pobre no hay quien baje de cinco y de seys la mayor parte de quinzc y de veynte de treynta y quarenta” (carta del P. Francisco González Parniagua, en Konetzke 1945: 25).

36. “En su manera de biuir era gentil” (A.H. N., Inquisición, leg. 1640/2, exp. 7, fol. 132 rº).

—a causa de su aislamiento, de su situación militar y social— pueden desde este punto de vista considerarse como ‘las Indias de las Indias’.

A este respecto, sugerimos la hipótesis siguiente: el avance hacia la americanidad pasa, desde temprano, por *el sentimiento de libertad* ³⁷.

En España, los más animosos y aquellos que se sentían más amenazados pasáronse algunas veces al ‘Turco’ en procura de esta libertad; pero esto suponía para ellos una ruptura completa con todo su pasado, con escasas esperanzas de retorno para aquellos que así se hacían renegados.

Cuando alguien se sentía oprimido por las viejas estructuras europeas, resultaba pues mucho más sencillo y llevadero, desde un punto de vista psicológico y social, marcharse a las Indias en las que, además de gozar de las ventajas del cambio y de la distancia, no se rompía de raíz con esquemas habituales de pensamiento y de vida ³⁸. Es probable que se desarrollara por aquellos años una utopía bifacética ‘Argel/Asunción’, y la historia de las mentalidades exige más datos sobre sus manifestaciones.

¿Qué duda cabe de que a lo largo del siglo XVII las libertades de alejamiento, de costumbres y de pensamiento se batieron en retirada frente al progreso técnico, al centralismo administrativo y a la vigilancia inquisitorial? Con todo, un sentimiento protonacional pudo avanzar en otros frentes y con otros medios ³⁹. Algunos rasgos de esta toma de conciencia se habían manifestado muy pronto: primero el sentimiento de *americanidad* (criollismo psicológico), luego el *criollismo* propiamente dicho (con el nacimiento de aquellos que vendrían a llamarse con el tiempo los “españoles americanos”), y también el *mestizaje*, tres factores que, como es natural, enseñan a las nuevas generaciones su originalidad, su diferencia ⁴⁰.

37. Neruda lo expresa muy bien en uno de los poemas del *Canto general* (III, 3: “Llegan al mar de México”):

Son Arias, Reyes. Rojas, Maldonados.
hijos del desamparo castellano.

‘Más allá, que te como, más allá
que regresas

El hambre echa los dados
en la navegación. sopla las velas:

a la madre. al hermano. al Juez y al Cura.
a los inquisidores, al infierno, a la peste’
”

38. Existía una variante americana del ‘renegado’: los marginales y demás conspiradores que buscaban el amparo de los indios rebeldes. Así es que el Inca de Vilcabamba acogió a varios tráfugas; también los hubo entre los Chunchos, los Araucanos y en otras partes sin duda (Nueva España, tierra de los Chiriguano, etc.).

39. Nos referimos, por ejemplo, a la rivalidad entre criollos y peninsulares, manifestada en la regla de la “alternativa” dentro de ciertas órdenes religiosas.

40. Bastantes voces se elevaron, por lo demás, para denunciar la diferencia en cuestión. Hablando de alejamiento y de libertad, parecería cómodo considerar esas sociedades en formación (sobre todo las más excéntricas) únicamente como un conglomerado de rebeldes, vagabundos, marginados y herejes, lo cual sin duda no dejaría de ser excesivo. De hecho, la aspiración a mayores libertades podía coincidir en muchos con un deseo más o menos consciente de estructuras y esquemas mentales tradicionales, tranquilizadores. Aquí también, hay que tener en cuenta estas contradicciones para evitar el deformar la realidad.

ACERCA DE ALGUNAS PALABRAS IMPRUDENTES DE FRANCISCO DE AGUIRRE: ASPECTOS DEL MESTIZAJE

Entre las proposiciones heréticas y malsonantes de las que la Inquisición culpó a F. de Aguirre, destacamos tres que no dejan de guardar relación entre sí:

“ habiendo en una República un herrero y un clérigo, que si obiese de desterrar el uno dellos, que antes desterraría al sacerdote que no al herrero, por ser el sacerdote menos provechoso a la República...”.

—“... ningún religioso que no fuese casado, podía dexar de estar amancebado o cometer otros delitos más feos...”.

—“... se hace *más servicio a Dios en hacer mestizos* que el pecado que en ello se haze...” (C.D.I. Ultramar, t. XXV: 362 seg.)⁴¹.

Al abjurar, Aguirre reconoce: “Es proposición muy escandalosa y que sabe a herejía, y en este sentido la abjuro de levi, pero no la dije con intención del cargo que se me hace, porque entiendo que cualquier fornicación fuera de matrimonio es pecado mortal”.

F. de Aguirre admite ciertamente su imprudencia, pero niega haber hablado con el propósito que la acusación le atribuye. ¿Con qué intención habló pues? ¿Cuál era el fondo de su pensamiento? Si quitamos la segunda parte de la ‘proposición’, queda esta fórmula tajante: “Se hace (más) servicio a Dios en hacer mestizos”.

Para el español del Renacimiento, América viene a ser “el gran laboratorio donde todos los ensayos son realizables” (Delgado 1967: 101), una utopía viviente, utopía confesable, ‘oficial’, a diferencia de la utopía ‘marginal’ de los tráfugas y renegados que se pasan a los ‘Turcos’ o a los luteranos. Lo mismo que algunos soñaban con instalar en las Indias una nueva cristiandad que prolongaría la Iglesia del Viejo Mundo dándole una fuerza nueva, también cabía imaginar que una nueva humanidad se iba a desarrollar en esas tierras. Para algunos (especialmente para Las Casas y sus discípulos), tratábase de los indios, pueblo inocente y abierto al puro Evangelio que sería propagado en su seno por españoles virtuosos⁴².

Pero el hombre nuevo podía haber sido con mejores títulos aún el mestizo, representante de un nuevo avance de la cristiandad hacia una edad de oro, un reinado milenario, según y como la Nueva Alianza tomara el relevo de la Vieja. Con todo, el origen sospechoso (bastardía) de la mayoría de los mestizos prohibió por mucho tiempo la progresión de semejante teoría⁴³ y favore-

41. Según vemos aquí, en su acusación, los jueces inquisitoriales se limitaban a los aspectos religiosos. Parece que no quisieron meterse en el debate del mestizaje.

42. Un concepto algo parecido —aunque desprovisto de sus aspectos cristianos— se encuentra entre varios indigenistas del siglo XX.

43. Sólo tendremos un subproducto de ella, provisto también con los atractivos del mito, aunque más próximo a la realidad: es el “paraíso de Mahoma” del que hablábamos antes.

ció al contrario la marginación social de los híbridos al alentar los prejuicios contra ellos.

Mas volvamos a Francisco de Aguirre y a sus singulares 'proposiciones'. La brevedad de éstas produce perplejidad, pero la vida y las acciones del personaje son lo suficientemente conocidas como para que podamos arriesgar algunas deducciones.

No pensamos que Aguirre fuera el primero en hacerse el propagandista del mestizaje, pero sí hay que concederle el haber proclamado muy alto y con una dureza de palabra típicamente militar aquello que otros, tal vez, decían o escribían con menos vehemencia ⁴⁴.

A fuer de hombre experimentado, audaz y pragmático, F. de Aguirre tiene ante todo a fines prácticos (¿e interesados?) al fomentar la multiplicación de los mestizos ⁴⁵. El gobierna un territorio inmenso, poblado a lo sumo por unos cientos de españoles, por indios propensos a levantarse (Calchakíes, Juríes, Diaguitas, etc.), sin contar los nómadas de la Pampa cuyos "malones" serán terribles hasta bien entrado el siglo XIX. Recordemos que Aguirre sustenta ambiciosos proyectos: nada menos que establecer las líneas de comunicación entre Charcas y el Atlántico y, con vistas a esto, resulta indispensable crear jalones estratégicos en la región de la actual Córdoba, de Santa Fe, y en la desembocadura del Paraná.

Para ello, se necesitan hombres: hombres para conquistar y, sobre todo, para poblar. Mas no es tan fácil atraer allí a los castellanos y a los demás europeos. Tierras fértiles pero faltas de metales preciosos, indios escasos ⁴⁶, y levantiscos, la atracción de Potosí, las guerras araucanas que siempre exigen más soldados: éstos son algunos de los obstáculos que hay que vencer. A falta de peninsulares o de criollos, Aguirre se daría cuenta de que el único medio para que prosperase su gobernación consistía en procrear numerosos mestizos. Estos, debidamente aleccionados y orientados por sus padres, proporcionarían una fuerza de apoyo e, incluso, una base de población indispensable ⁴⁷.

Como buena parte de sus compatriotas llegados a las Indias, Francisco de Aguirre había predicado con el ejemplo, por así decirlo, en materia de mes-

44. En forma más ortodoxa, el obispo Marroquín parece haber propugnado en Guatemala ideas afines a las de Aguirre (cf. Saint-Lu 1970: 49).

45. Se trata por supuesto de mestizos de indios y europeos. Usaremos el término "mestizo" en este sentido.

46. En parte como consecuencia de las depredaciones cometidas por las anteriores expediciones españolas empezando con la de Almagro. Hay pues pocas esperanzas de repartimientos a la vista.

47. Esta hipótesis no tiene nada de descabellado. Refiriéndose a los mestizos, el mismo Francisco de Toledo contemplaba la posibilidad de "allegarlos a la nación española pues son sus hijos, y hacerles capaces de las honras de sus padres y participantes de ella, con lo cual se preciasen de veras del nombre de español y tuviesen en poco las partes de las madres" (I.III. 1572. Citado por Varallanos 1962: 142, 143). Ignoramos si Aguirre se hubiera adherido a semejante política de asimilación y rotunda deseulturación, que por lo demás no ha de sorprendernos por parte de este virrey.

tizaje. Los cronistas del tiempo le atribuían cincuenta hijos naturales, sin duda mestizos en su mayoría⁴⁸. Semejante situación no parece ser entonces excepcional, en vista de la facilidad para los españoles de tener relaciones sexuales con las mujeres indias: diz que un compañero de Bernal Díaz del Castillo engendró treinta hijos en tres años, y otro cincuenta; vecinos casados de Santiago de Chile tenían hasta treinta concubinas (Esteve-Fábregat 1964: 289)⁴⁹.

Informaciones como éstas, no siempre son fruto de la exageración o de la leyenda. Un diario peruano publicaba hace poco la información siguiente:

“Puno, febrero 6 [1964]

La versión criolla del ‘Barba Azul’ legendario se habría reeditado en una parcialidad de Sicuani (Cuzco). Los campesinos de Quechuar-Onocora han denunciado al hacendado José Tersi [posiblemente un mestizo, pero para el caso no tiene importancia] tener sesenta hijos ilegítimos en diferentes mujeres.

Los dirigentes de los campesinos dijeron al Subprefecto de Sicuani, Pablo Ramón Delgado Cayllo, que se entregue Tersi a las autoridades para que sea castigado o en su defecto que disponga la manutención de sus hijos. Igualmente le comunicaron que la comunidad está dispuesta a abrirle juicio por alimentos y el embargo de sus bienes. . . .” (Neira 1964: 54. Extracto de *Expresso*).

No quisiéramos ilusionarnos afirmando que Francisco de Aguirre ya tenía la visión de una nueva americanidad con lo que algo pomposamente llama-

48. Silva Lezaeta 1953: 445. Hablando del proceso contra Aguirre, los inquisidores de Lima escribían al Consejo Supremo de Madrid (A.H.N., Inquisición, libro 1033, fol. 18 vº-19 rº): “Otra información contra un Andrés Núñez de Zabala, vecino de la ciudad de Santiago del Estero, del cual se tiene relación que tratando de unos hijos mestizos que tiene el dicho Francisco de Aguirre, el dicho Zabala le dijo: ‘que si él fuera cura o vicario de la iglesia donde él fuese gobernador, que él le penara y castigara la noche que no tuviese mujer al lado’; y diciéndole el dicho Aguirre que por qué, respondió el dicho Zabala: ‘porque no es pecado hacer estos hijos, mostrando los mestizos’. Dos testigos que cerca desto deponen, el uno dice que dijo que había de proveer el Padre Santo que cada noche le diesen una doncella para que no se perdiese aquella casta; y el otro depone que le oyó decir: ‘si yo fuera cura o obispo, en el pueblo donde V. S. viviera, yo le echara doncellas a mano para que creciera y multiplicara tan buena generación como ésta, y por la noche que no tuviera cuenta con todas ellas, yo le penara y muy bien penado . . .’” En estas conversaciones, es preciso tener en cuenta las chocarrerías propias de los soldados y también las carantoñas que dicho Zabala le haría al gobernador. Con todo, viene esto a confirmar que las ideas de Aguirre acerca del mestizaje eran uno de sus temas favoritos, conocido por los habitantes del Tucumán.

49. Las relaciones sexuales entre indias y españoles —facilitadas por la situación caótica debida a la conquista y luego a las guerras civiles— continuaron más tarde, aunque en condiciones algo distintas. Durante el período de normalización colonial, los españoles siguieron hasta cierto punto las costumbres de la Península donde amos y nobles conseguían con frecuencia las muchachas y mujeres del pueblo especialmente las que formaban parte de su servidumbre (situación ésta ampliamente repercutida en el teatro y en la literatura en general). En América, la novedad estriba en la diferencia racial entre los protagonistas, que se suma a la diferencia social. A este respecto, y a pesar de contextos muy diferentes, conveniría conocer mejor la importancia de la miscegenación entre los “cristianos viejos” y los moriscos de España, sobre todo en las regiones donde éstos abundaban (Aragón, Valencia).

remos su teoría del mestizaje. En todo caso, es uno de los primeros —que sepamos— en haber incluido en sus proyectos de gobierno, y por consiguiente en el destino de lo que el consideraba su feudo, el mestizaje consciente y sistemático. La Historia se encargaría de darle la razón, y no tan sólo en la región de su incumbencia, según es sabido. El autor del *Lazarillo de ciegos caminantes* observará hacia 1773:

“Desde Lima a Jujuy, que dista más de quinientas leguas, sólo se encuentran españolas de providencia provisional, con mucha escasez en Huancavelica, Huamanga, Cuzco, Paz, Oruro y Chuquisaca, y en todo el resto hacen sus conquistas españoles, negros, mestizos y otras castas entre las indias, como lo hicieron los primeros españoles, de que procedieron los mestizos”. (Carrió de la Vandra 1959: 380).

Hasta cierto punto, las ideas de Francisco de Aguirre sobre el mestizaje conducían probablemente a una evolución de tipo paraguayo⁵⁰, con un predominio cada vez mayor de los “mancebos de la tierra”⁵¹. Estos, ya por los años 1560-80, gracias a su numerosidad y a su dinamismo, se encontraban en condiciones de influir en la política de la provincia del Paraguay, a viva fuerza en caso de necesidad (Mora Mérida 1973: 4-16). En la gobernación de Tucumán —oeste y noroeste de la actual República argentina— las cosas posiblemente no llegaron a tanto. Con todo, los gauchos vendrían a formar una población altamente mestiza, hasta tal punto que se comprobó en el noroeste argentino una retracción del idioma castellano frente al quechua a lo largo de los siglos XVII y XVIII (Tovar 1970: 74, 75 citando a M. A. Morínigo).

Siempre y cuando persistan, lo mismo en la ficción jurídica que en la realidad, la “república de los indios” y la “república de los españoles”, no es fácil hablar de nación o de sentimiento nacional (a no ser excluyendo de estos términos gran parte de la población, lo que equivale a negarlos). Sin embargo, al margen de las leyes y de los grandes dogmas de la política colonial se iba elaborando trabajosamente una síntesis biológica y cultural; este mestizaje aportaría mucho —y debe aportar más en la actualidad y en el futuro— a la cohesión nacional, aun cuando no ignoramos que en casi todos los territorios hispanoamericanos el elemento criollo fue el que desempeñó un papel decisivo a la hora de conquistar la independencia política.

Así, las futuras naciones hispanoamericanas ya se estaban forjando de cierto modo en el siglo XVI, al calor del mestizaje que ha venido a ser una realidad esencial para la mayor parte de ellas⁵².

50. No obstante, hay que demostrar prudencia al respecto, ya que no es posible hacer caso omiso de la especificidad de la situación paraguaya, especialmente por lo que atañe a la encomienda y a las relaciones entre indios y castellanos.

51. “Ay muchos mestizos y españoles casados aunque son muchos más los mestizos que están por casar y las mozas mestizas no tienen cuento... Son todos muy buenos hombres de a caballo y de pie... lindos arcabuzeros... y osados en la guerra y aun en la paz” (*Descripción de la gobernación del Río de la Plata* por Fr. Juan de Ribadeneyra, en Levillier 1926: 267).

52. Cuatro opiniones como muestra de la actualidad del debate. Sobre Isabel Chimpukillo, la madre de Garcilaso el Inca, escribía José Uriel García: “Isabel es la caverna americana que las mitologías indígenas llamaban ‘pakarinas’ (lugares de advenimiento), de donde surgen otra vez los hacedores de la nueva cultura. De

En relación con el tema de la conciencia nacional, el personaje de Francisco de Aguirre sigue siendo ambiguo. Hombres como él han podido —por más que protestasen de su adhesión, probablemente sincera, al rey y al principio monárquico— favorecer en forma inconsciente el desarrollo de particularismos, el sentimiento de una especificidad, los cuales, con la ayuda del tiempo y demás factores, llevarán a la conciencia de una nueva identidad, en todo caso de una identidad distinta a la propiamente española. El sentimiento de una diferencia aparece sin duda en forma muy temprana entre aquellos que vinieron a poblar América; con mayor motivo entre aquellos que nacen en el Nuevo Mundo ⁵³.

Si tenemos en cuenta las ideas de un Francisco de Aguirre acerca del mestizaje, su aislamiento, su sentido de la diferencia, sus tendencias feudales ⁵⁴ nos encontramos en presencia de ingredientes tremendamente activos ⁵⁵ en la génesis de un sentimiento protonacional.

sus entrañas, como de esas grutas maravillosas de donde salieron los demiurgos incaicos nace la barbaridad mestiza que dará *otro vigor* al Continente" (*Los nuevos indios*, 1929).

Citemos a dos apologistas incondicionales del mestizaje: "El eje de la sociedad colonial fue el mestizaje... el que se constituyó como *poderoso aglutinante* para la composición étnica del *futuro nacional*. La colonia del Alto Perú adquiere un *rostro propio* con la aparición del mestizo. Fue como la carta de ciudadanía de un *nuevo mundo que surge*" (G.A. Otero 1958: 23). J. Varallanos, quien prefiere el término de 'cholo' al de 'mestizo', escribe por su parte: "En el plasma bio-social de la Colonia, se forjó, pues, nuestro tipo étnico actual y nuestra personalidad de pueblo mestizo" (Varallanos 1962: 208). Apuntamos también el interesante y polémico aserto de Luis Alberto Sánchez: "Este es un país adolescente. Queremos tener pantalones largos cuando todavía lo tenemos a la rodilla. Somos un país en formación, de apenas 150 años. *Somos un país mestizo* que no admite su mestizaje. Tenemos que aprender muchas cosas. Tenemos que asumir nuestro mestizaje" (entrevista por la revista *Caretas*, N° 561, Lima [16. VII. 1979], p. 30). No permitiéndonos el espacio del que aquí disponemos profundizar nuestra reflexión acerca del mestizaje y sus relaciones con la nación y el sentimiento nacional, nos limitaremos a indicar a continuación algunos puntos que nos proponemos abordar en otra oportunidad: la legislación y la situación real del mestizo; las etapas del deterioro en su estatus (al respecto, nos parece necesario conseguir una mejor 'periodización' del fenómeno); los mestizos como grupo intermediario.

53. J. Pérez de Tudela escribe (1963: LII, LIII) a propósito de Gonzalo Pizarro y de sus seguidores: "Más o menos consciente y plenamente, los alzados contra el dictado peninsular se sienten como encarnando el derecho y la voz de *una tierra distinta del Viejo Mundo*, y que a título de experiencias y de condiciones privativas, *reclama su autonomía*... El "baquiano" intuye que *su horizonte y su rumbo de vida es ya otro* del que quedó —acaso muy lejano en el tiempo— en la madre patria. Para alguno —en una época en que las conciencias no están modeladas por el sentimiento patriótico— *no hay otra madre patria que la tierra indiana*".
54. Como tal, este elemento parecerá discutible. Queremos simplemente llamar la atención hacia lo siguiente: en el siglo XVI, el neo-feudalismo de muchos conquistadores y encomenderos contribuyó a *relajar los vínculos* con el soberano, aunque a menudo se apelaba a la Corona (lejana) para resistir mejor a los virreyes y Audiencias (próximos, relativamente). En tal sentido, creemos, un cierto retroñar del espíritu feudal, al añadir al alejamiento geográfico una distancia moral y política, pudo favorecer la gestación de particularismos, de especificidades y, a la larga, de una conciencia nacional.
55. Sin pretender que éstos sean los únicos.

Contra semejantes actitudes, consideradas peligrosas y hasta subversivas ⁵⁶, ejerce su acción la monarquía centralizadora (virreyes, administración), frecuentemente secundada por la jerarquía religiosa y por el Santo Oficio. Sin tomar partido moral y políticamente, se puede comprobar que, en cuanto a las libertades que respecto de la ética cristiana se arrogaron Aguirre y unos cuantos habitantes del Tucumán, la Iglesia, por medio de la Inquisición, ejerce una influencia centrípeta.

El Santo Oficio, al reprimir los deslices más groseros o más 'peligrosos', social y políticamente, desempeña un papel uniformador o, cuando menos, frena los particularismos que podrían desarrollarse a escala local (y concretamente en las marcas del imperio) al calor de circunstancias y coyunturas favorables.

Constituye pues un elemento de peso en la política centralizadora, y no es ciertamente una casualidad si la Inquisición se introduce en América (1569 /'70) en los años en que Felipe II está reorganizando su imperio ultramarino (1567), tras las largas guerras civiles del Perú. No ha de extrañar el que el nombramiento de don Francisco de Toledo, heraldo del centralismo, coincidiera con la elección de los primeros inquisidores apostólicos en Indias, y el que, en varios casos, el virrey confundiera al Santo Oficio con un instrumento de gobierno. De entonces en adelante, las veleidades de turbulencia y de desenfreno serían mantenidas dentro de límites más estrictos. Pero nada podría detener ya al mestizaje, a pesar de los obstáculos que se le opondrían.

56. "Para la conserbación de la fee y pacificación deste reyno fue la prisión y el proçederse contra el dicho Francisco de Aguirre la cosa más ymportante que hasta allí se auía hecho". Respuesta del inquisidor Gutiérrez de Ulloa al visitador Ruiz de Prado (A.H.N., Inquisición, leg. 1640/2, exp. 7, fol. 132 vº).

SIGLAS USADAS:

- A.G.I. : Archivo General de Indias (Sevilla)
 A.H.N. : Archivo Histórico Nacional (Madrid)
 B.N.M.: Biblioteca Nacional (Madrid)
 B.R.A.H.: Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid)

BIBLIOGRAFIA

- BARNADAS, Josep M.
 1973 *Charcas 1535-1565*, La Paz, CIPCA.
- CARRIO DE LA VANDERA [CONCOLORCORVO]
 1959 *El Lazarillo de ciegos caminantes*, B.A.E., vol. 122, Madrid.
- COLECCION
 1864-84 de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organizacion de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía. 42 vol; Madrid.
- CHAUNU, Pierre
 1969 *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, P.U.F., Paris.
- DELGADO, Jaime
 1967 *La mujer en la conquista de América*, en: *Homenaje a J. Vicens Vives II*, Barcelona.
- EGAÑA, Antonio de
 1966 *Historia de la Iglesia en la América española. Hemisferio Sur*, B.A.C. vol. 256, Madrid.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio
 1964 *El mestizaje en Iberoamérica*, en: *Revista de Indias*, t. 95/96, Madrid
- GARCIA, Albert
 1976 *La découverte et la conquête du Pérou*, Lille.
- GARCILASO DE LA VEGA, el Inca
 1963 *Comentarios reales*, B.A.E. vol. 133, 134, 135, Madrid.
- GREVE, Ernesto
 1953 *El conquistador Francisco de Aguirre. Comentarios y complementos*, Fondo J. T. Medina, Santiago de Chile.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

[1615] 1936 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Institut d'Ethnologie, Paris.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos

1965 *Relaciones geográficas de Indias*. Perú, B.A.E. vol. 184, Madrid.

KONETZKE, Richard

1946 *El mestizaje y su importancia*, en: *Revista de Indias*, t. 23 y 24, Madrid.

LEVILLIER, Roberto

1918-22 *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*, 3 vol., Madrid.

1920 *El Tucumán. Papeles de los Gobernadores 1553-1600*. Madrid.

1926 *Papeles eclesiásticos de Tucumán*, 2 vol., Madrid.

1935 *Don Francisco de Toledo supremo organizador del Perú*, Madrid.

LIZARRAGA, Reginaldo de

1968 *Descripción breve del Perú*, B.A.E. vol. 216. Madrid.

MATIENZO, Juan de

[1567] 1967 *Gobierno del Perú*, Travaux de l'Institut français d'Etudes andines, t. XI intr. de G. Lohmann Villena, Paris-Lima.

MEDINA, José Toribio

1914 *La primitiva Inquisición americana*, impr. Elzeviriana, Santiago de Chile.

1945 *La Inquisición en el Río de la Plata*, ed. Huarpes, Buenos Aires.

1952 *La Inquisición en Chile*, Fondo J. T. Medina, Santiago de Chile.

1956a *Historia de la Inquisición de Lima*, 2 vol., Fondo J. T. Medina. Santiago de Chile.

1956b *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile. Ila serie*, Fondo J. T. Medina, Santiago de Chile.

MEZA VILLALOBOS, Néstor

1971 *Estudios sobre la conquista de América*, ed. universitaria, Santiago de Chile.

MORA MERIDA, José L.

1973 *Historia social de Paraguay, 1600-1650*, E.E.H.A., Sevilla.

NEIRA S., Hugo

1964 *Cuzco: tierra y muerte. Reportaje al Sur*, Lima.

NERUDA, Pablo

1955 *Canto general*, ed. Losada. Buenos Aires.

OTERO, Gustavo Adolfo

1958 *Vida social en el Coloniaje*, La Paz.

PEREZ DE TUDELA BUESO, Juan

1963 *Estudio preliminar*, en: *Crónicas del Perú I*, B.A.E. vol. 164, Madrid.

SAINT-LU, André

1970 *Condition coloniale et conscience créole au Guatemala*, Paris.

SANCHEZ, Luis Alberto

1979 *Las preocupaciones de Sánchez*, en: *Caretas*, N° 561, julio, p. 27-31, Lima.

SILVA LEZAETA, Luis

1953 *El conquistador Francisco de Aguirre*, Fondo J. T. Medina, Santiago de Chile.

TOVAR, Antonio

1970 *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos*, Seminarios y Ed, Madrid.

URIEL GARCIA, José

1930 *El nuevo indio*, Cuzco.

VARALLANOS, José

1962 *El cholo y el Perú*, Buenos Aires.

Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao

Guillermo Cock C.
Mary Eileen Doyle *

Un lugar común en el que coinciden la mayoría de los estudiosos de la cultura andina, es el aceptar la desaparición del *culto solar* como consecuencia de la destrucción del Tawantinsuyu. Para forjarse esta imagen, han contribuido las versiones de los *cronistas* y el descubrimiento de los denominados movimientos *mesianicos* andinos ¹ —por ejemplo el Taki Ongoy— que parecieron certificar la ‘muerte’ del Sol como divinidad andina y la reinstauración de las *waka* en la cúspide de los panteones regionales, las que darían la ‘lucha’ al Dios de los cristianos.

Ambos factores —fuentes— poseen sus límites de ‘verdad y falsedad’, si se pueden utilizar estos términos y criterios. Si bien las *crónicas* dan cuenta de la desaparición del culto solar *oficial* irradiado desde el centro de poder del Tawantinsuyu, el Cuzco, no contiene mayores referencias acerca del desarrollo, permanencia o continuidad de los rituales de carácter *hélico* en el ámbito regional; antes, el énfasis está puesto en demostrar que el culto solar fue una imposición de los inkas a las etnias dominadas, pero en ningún momento plantean la posibilidad de una divinidad solar de características regionales

* Los autores quieren agradecer al Dr. José Matos Mar por su permanente aliento, apoyo y participación en esta investigación; a la Sra. María Rostworowski de Diez Canseco, a la Dra. Amalia Castelli, a la Srta. Laura Gutiérrez y a la Srta. María Angélica Velásquez.

1. Sería conveniente una revisión del *mesianismo* y el *milenario* atribuidos a movimientos tales como el Taki Ongoy. Por un lado, el mesianismo implica la esperanza en un libertador o libertadores que traerá la redención y salvación, lo que estaría contenido *a priori* en los posteriores mitos de *Inkarri*, pero que no pareciera estar presente en dicho movimiento; del otro, el milenarismo implica la concepción de un largo periodo —¿ciclo?— *lineal*, de mil años, concepto que no parece estar presente en la concepción andina del tiempo, en la que los *ciclos* son anuales. *Revivificación* pareciera ser una categoría más cercana a la imagen que poseemos del Taki Ongoy, el que podría ser considerado también como un *culto Profético*, aunque hay que reconocer que estas dos categorías tienen sus propios límites implicados en sí mismos. El milenarismo —tardío— ubicable en cronistas como Guamán Poma o Santa Cruz Pachacuti, es perfectamente atribuible a las concepciones europeas —tales como las de Joaquín de Fiore— de amplia difusión entre los siglos XII-XVI, introducidas por los doctrineros.

En oposición a la versión de las crónicas, el Taki Ongoy muestra una imagen netamente regional, Soras y Lucanas, en Ayacucho, pero perteneciente al período colonial (1567). La presencia de un convento dominico en la región, establecido en la década del 40 en el siglo XVI; las relaciones entre los Soras y Lucanas con el Tawantinsuyu —*chasqui* y *anderos*, respectivamente— y con el naciente gobierno colonial; el estar en el centro de un circuito de intercambios culturales y económicos, vigente desde el intermedio temprano, que une Nazca, en la costa, con la ceja de montaña; la presencia de ciudadelas Wari; la proximidad (sino es el *estar en*) a la denominada área *Chanka*; la confluencia idiomática documentada por Torero (1972: 51-106), son algunos factores que deben ser tomados en cuenta para entender el Taki Ongoy y sus peculiaridades, así como aquellos rasgos que pertenecen al universo conceptual andino, necesarios para configurar la imagen que se posee en la actualidad de este movimiento.

El Taki Ongoy ha sido enfocado como un movimiento de *resurrección* de los cultos regionales *desplazados* por el culto solar cusqueño, con lo que implícitamente se ha aceptado que a 'la muerte del Sol a manos de los cristianos en Cajamarca', las divinidades regionales quedaban liberadas del 'yugo religioso estatal'. Es cierto (o por lo menos parece serlo) que el Sol —la divinidad estatal cusqueña— desaparece en los momentos inmediatamente posteriores a la muerte del inka en Cajamarca. La aceptación de este enunciado implica que, de acuerdo al concepto andino de las divinidades las *waka* nunca fueron derrotadas², por lo que a mediados del siglo XVI se hallaban plenas de poderes.

La presencia de algunas *waka* célebres —Pachacamac, Titicaca, Tambutocho Chimborazo, Caruarazo, etc.— y la ausencia explícita de las divinidades de 'mayor jerarquía' —Sol, Luna, Rayo, etc.— ha llevado a suponer la desaparición de los cultos vinculados a ese nivel, en el que se encuentra el *solar*. Sin embargo, hay dos aspectos distintos del problema, relacionados entre sí, que conviene examinar brevemente:

1. ¿Qué significa *waka*? El Sol, en el Cusco y/o en el nivel regional, ¿puede ser considerado como *waka*? Una respuesta, quizá provisional todavía, lleva a distinguir dos niveles distintos de significado de este término: como categoría *genérica*, abarca todo lo *sagrado*; como categoría *específica*, designa una diversidad de elementos religiosos que tienen como común denominador el distinguir lo *sagrado* de lo *profano*³.

2. El concepto de 'muerte de una divinidad' debe también ser revisado. En los Legajos de Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima es posible observar que mientras algunas divinidades, luego de ser destruidas por los extirpadores, desaparecen, otras son reconstruidas, o hechas —reproducidas— de nuevo. La pregunta aquí es: qué tipos de divinidades pueden ser destruidas y cuáles no; cuáles son imprescindibles para la continuidad social —tradicional— y cuáles son aquellas 'accesorias' o complementarias.

3. El uso de categorías como *waka* sin determinar realmente sus alcances y significado en cada caso concreto, es una de las características de las fuentes coloniales. Es necesario precisar los alcances contextuales en cada ocasión que el investigador se topa con este término; las implicancias conceptuales e ideológicas del término justifica el trabajo de intentar reconstituir sus sentidos originales, para lo que diversos cronistas, entre ellos Garcilaso (1609: Lib. 2, Cap. IV), y testimonios regionales, pueden servir de punto de partida.

2. ¿Qué significa Taki Ongoy? ¿Cómo puede ser relacionado con las *waka* y el culto solar? Una versión aceptada es que Taki Ongoy alude a “baile de la enfermedad”⁴, entroncable con la creencia de los ‘líderes’ del movimiento, que la resurrección de las *waka* “anunciaba el fin de los conquistadores barridos por enfermedades” (Millones, 1964: 136).

El Taki Ongoy pareciera estar montado sobre las ceremonias anuales de *expulsión de las enfermedades* realizadas en el mundo andino pre-hispánico, cuando aparecían en el cielo las *Pléyades*, denominadas *Onccoi Ccoyllor* o *Colca*, las que eran consideradas como *waka principal* (Cobo, 1964 [1653]: t. II, 159; Cock, 1979). La existencia de otro nombre para el movimiento, *ayras* o *wayra* (viento), está también asociado a los rituales de ‘expulsión’ de las enfermedades, ya que el hombre andino es consciente que el viento trae —o aleja— las enfermedades, por lo que en tales ocasiones realizaba ofrendas al *Araray* y a *Sucucuy*, remolinos de viento *grande* y *pequeño*, respectivamente, que eran los portadores de las enfermedades. Aire, estrellas y enfermedades se encuentran —de esta manera— vinculados en un complejo ritual.

En 1656, en el pueblo de Cajamarquilla, el visitador y extirpador de idolatrías Bachiller Bernardo de Noboa, recoge como información que las “*enfermedades en el tiempo del Ynga habían salido de las Guacas de Pachacama*”⁵. Hasta dónde se había difundido el mito en el Perú, es imposible saberlo; en todo caso hay que presumir que la población andina no tenía motivos especiales para conocerlo, por lo que puede considerarse un caso de analogía cultural. Sin embargo, hay que recalcar que Pachacamaq es una de las *waka* principales en el Taki Ongoy, y en este caso está asociada también a *enfermedad*, como lo está el aire, las estrellas y el Moro Ongoy⁶. Todas estas asociaciones señalan hacia lo *aéreo* y lo *celeste* —donde el Sol predomina—, por lo que la falta de referencias al culto solar, de manera explícita en el siglo XVI, no debe ser necesariamente interpretado como su desaparición, ya que en todo caso *pudiera* deberse a problemas de fuentes; es posible que existan contenidos implícitos que todavía no se han aprendido a descifrar, subsumidos en la cosmovisión andina y manifestados en la mitología y en el ritual.

La profusión de evidencias de culto solar en el siglo XVII plantea dos alternativas:

1. Nunca desapareció realmente; se trata de un problema de las fuentes que tratan de reflejar una imagen de evangelización *ideal*, por lo que lo silencian, asociándolo con la desaparición del *estado* y la llamada *religión oficial*.

4. *Taqui*: canción; *Huncuy* o *Quixiay*: enfermedad (Domingo de Santo Tomás, 1951 [1560]: 362 y 295). También, *Huncuy*: cabrillas del cielo [las Pléyades, Colea, Siete Cabrillas] (ibidem, 295).

5. A.A.L., Leg. IV, Cuad. 18, 1656, ff. 3v.

6. El *Moro Ongoy* —enfermedad de las viruelas— ha sido estudiado por Marco Curátola (1977a y 1977b).

2. Renació en el siglo XVII, lo que plantearía innumerables preguntas sin respuesta hoy; sin embargo, cabe señalar que no hay ninguna evidencia que refuerce esta hipótesis, por lo que por ahora puede ser marginada.

1. PERMANENCIA DEL CULTO SOLAR EN EL SIGLO XVII

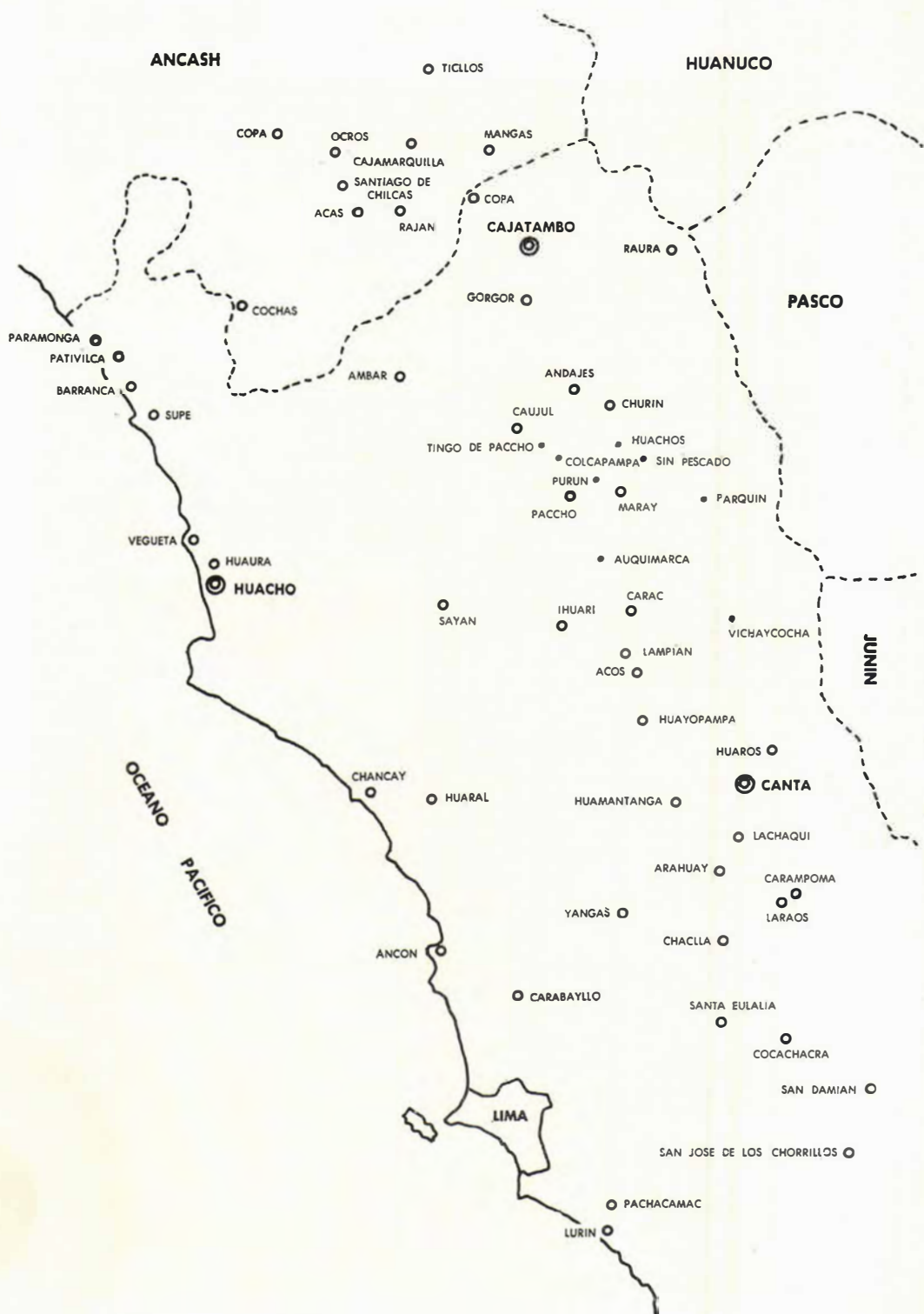
El examen de los Legajos de Idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima permite ubicar una apreciable cantidad de referencias a la permanencia del culto solar en el territorio de este Arzobispado.

La subsistencia, o persistencia, de la *idolatría* en dicho siglo no se refiere a la presencia de rasgos degenerados de la estructura religiosa pre-hispánica, sino a la mantención de sistemas regionales del tipo *ecclesia*, organizados y jerarquizados, que oponen resistencia pasiva a la evangelización cristiana. Evidentemente la *clandestinidad* —relativa— a la que se ven sometidos los llamados idólatras, así como la predicación constante, y otros factores que no son del caso desarrollar aquí, mermaron el prestigio de la religión tradicional, pero este fenómeno sólo es apreciable *efectivamente* en el primer cuarto del siglo XVIII.

El funcionamiento de los sistemas religiosos regionales es verificable en los testimonios dejados por los extirpadores de idolatrías, en los que varía la información no tanto en función de la época o la región, como por la *calidad* de los encuestadores. Aquí se utiliza una *Causa Criminal de Ydolatria* seguida por el Licenciado don Juan de Esquivel y Aguilar, quien a mediados de 1677 visita el pueblo de Santiago de Maray en el repartimiento de Chercas, corregimiento de Chancay. El documento, entre los que se conservan en el Archivo Arzobispal de Lima, es uno de los más ricos en información utilizable en la reconstrucción de los elementos conceptuales e ideológicos andinos, plasmados en la cosmovisión, los rituales, las divinidades y los mitos que recoge este visitador. Para efectos del desarrollo del tema, sólo se utilizan aquí algunas de las referencias acerca de la existencia —permanencia— del culto solar en la región⁷, el que se encuentra relacionado al culto

7. Otros casos de culto solar durante el siglo XVII en el Arzobispado de Lima, pueden verse en:

A. A. L., Leg. III, Cuad. 6 y 7	1656. Tiellos, Ancash
A. A. L., Leg. II, Cuad. 12	1657, Tiellos, Ancash
A. A. L., Leg. VI, Cuad. 8	1646, Yeután, Ancash
A. A. L., Leg. VI, Cuad. 10	1656. Acas, Ancash
A. A. L., Leg. V, Cuad. 3	1657, Acas, Ancash
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 18	1656, Cajamarquilla, Ancash
A. A. L., Leg. VI, Cuad. 4	1652, Caujul, Ancash
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 50	16...? Pallasca, Ancash
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 2	1615, Cauri, Ancash
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 16	1655, Lima, Lima
A. A. L., Leg. VII, Cuad. 8	1669, Ate, Lima
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 23	1659. Carac, Canta
A. A. L., Leg. II, Cuad. 11	1656, Huamantanga, Canta
A. A. L., Leg. V, Cuad. 12	1665. Ihuari, Huaral
A. A. L., Leg. IV, Cuad. 30	1660, Alis, Yauyos
A. A. L., Leg. I, Cuad. 1	1660. Omas, Yauyos.



de otras divinidades, y en función de la organización social, política y económica. Muestra también de manera clara la *supervivencia* de la estructura religiosa tradicional, como elemento que conceptualiza y justifica la existencia de la *organización tradicional andina*, en oposición a la europea ⁸

El testimonio

En setiembre de 1677, Juan Gutiérrez, *indio* natural del pueblo de Maray, del ayllu Allauca, de sesenta y cinco años de edad, declaró que:

“... así el, como todo el pueblo, adorava al Sol, debajo de su propio nombre de *Ynti*, llamándole su *criador* y *hacedor*; ofresiéndole sacrificios quatro vesses en cada un año: una ves por el mes de octubre, para tener buenas chacras de papas de temporal; otra por el mes de agosto, para tener buenas charas (*sic*) [*de*] papas de *regadío*; otra quando llobía con abundancia. para que no llobiese tanto; y otra quando no llobía bien, para que llobiese...”.

(A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, 1677, ff. 1v-2r)

El testigo reconoce explícitamente que acepta al Sol como su *creador* y *hacedor* ⁹, es decir, como su divinidad principal y no como secundaria o protectora; de la misma manera lo harán otros testigos y acusados.

Gutiérrez le adscribe al Sol atributos que le permiten controlar las fuerzas de la naturaleza (la lluvia) y el patrocinio de actividades humanas (la agricultura).

El carácter de *creador* y *hacedor* del Sol es un atributo más, de importancia secundaria en relación a su capacidad de *participar* en la vida humana, que es la fundamental, y que amerita la existencia de lugares de culto —adoratorios—, *sacerdotes* y representaciones materiales. El control y la influencia sobre los fenómenos meteorológicos y las actividades productivas son los factores preponderantes del mantenimiento del culto solar.

Casi siglo y medio después de la invasión europea, en 1677, muchos evangelizadores, doctrineros y extirpadores habían predicado, en esta y otras regiones, acerca de los ‘errores’ de las religiones nativas. El mantenimiento de un concepto como el de *creador* y *hacedor*, atribuido al Sol, no puede

8. Los sacerdotes andinos “predicaban que los españoles adoraban unos *pedasos de palo pintados y dorados*, y aquellos adoraban sus *Camaquenes* que les daban respuesta a todo lo que les pedían...” (A.A.L., Leg. IV, Cuad. 18, ff. 8r), también afirmaban “que el dios de los cristianos era bueno para los españoles, pero no para los indios; y que para los indios las guacas eran sus dioses y que ellas les daban de comer y sus haciendas”.

9. El visitador, en la apertura de la causa y acusación de idolatría, argumenta que “...ninguna persona ofrese sacrificio a cosa alguna si no es teniéndole por su dios, como lo dise mi Padre San Agustín en el libro 10, de Civitate, capítulo 4...” (A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 1r), procediendo “... el apartarlos y antes de desir misa todas las mañanas, proseguia en hacerles pláticas contra la ydolatría, valiendome para esto de las notisias que da el Padre Joseph de Arriaga, assi de la ydolatría como de los ritos y observancias que ha avido entre los yndios, en el libro que conpuso de la *Extirpación de la Ydolatría*...” (ibidem, ff. 1v).

ser visto como una 'superstición' o como una creencia aislada ya que, por otro lado, se halla articulada a una estructura religiosa en pleno funcionamiento. Si un proceso como el de la *extirpación de idolatrías* no consiguió desterrar plenamente este tipo de creencias, es posible que las respuestas deban ser buscadas en otras direcciones ¹⁰.

De la persistencia del culto solar en el siglo XVII también hablan —escriben— autores y tratadistas de la época. Avila, Avendaño, el casi desconocido Diego Ramírez, Felipe de Medina, Hernández Príncipe, Lobo Guerrero y otros muchos vinculados a las extirpaciones no dejan de mencionarlo en sus *memoriales*, *cartas*, *relaciones*, *probanzas*, *catecismos*, etc. La síntesis de todas estas versiones iniciales fue elaborada por el jesuita Joseph de Arriaga, quien participó activamente en la llamada *primera campaña*; él afirma que:

"...en muchas partes (especialmente de la sierra) *adoran al Sol*, con nombre de *Punchao*, que significa el día, y también debaxo de su propio nombre *Inti*..." (Arriaga, 1920 [1621]: 19)

El Arzobispo don Pedro de Villagómez repite textualmente lo afirmado por Arriaga (1919 [1651]: 143-144), por lo que ambos autores aceptan que en 'su presente' —1621 y 1651— subsistía el culto solar ¹¹.

La polémica

La presencia documentada del Sol considerado como "criador y hacedor". presenta una multiplicidad de problemas. Dos alternativas se desprenden de esto:

10. La lucha de una cultura que trata de mantener sus rasgos de identidad —la andina—, atacada por otra —la occidental— que intenta destruir las bases que estructuran su sociedad con el fin de implementar de una manera más efectiva su dominación, es un tema de permanente vigencia en todas las latitudes y los tiempos. Las *campañas de extirpación de las idolatrías* tuvieron una cobertura ideológica manifiesta: la imposición de la religión católica; además, muchos factores *evenemenciales* y *coyunturales* que ayudan a explicar y comprender *por qué* fueron llevadas a cabo en ese momento y no antes o después, así como la intervención y la participación de determinados individuos y no de otros. Lo que no se ha dicho claramente gira en torno a las consecuencias del proceso, y cómo éste se engarza coherentemente en un proceso de larga duración, que viene del siglo XVI y llega al XX. Frente a esto, la alternativa para el hombre andino es la mantención de la unidad estructurada que permite el desarrollo de la vida social, la conservación de los rasgos *étnicos* y la organización tradicional; la *religiosidad*, la concepción del mundo, su conceptualización, son los elementos adecuados de resistencia a la incorporación al mundo de los dominantes que trata de despojarlos de su identidad.
11. Se podría argüir que Villagómez copió a Arriaga; sin embargo lo importante aquí es que, como Arzobispo de Lima, acepta la persistencia de la idolatría y la supervivencia del culto solar, lo cual va en detrimento de cuatro décadas de extirpaciones y 120 años de evangelización, a las que debe de calificar como poco eficaces. La prosecución de las extirpaciones —y aún su intensificación— a pesar de las polémicas que se desatan en la época, denotan el arraigo de las creencias tradicionales, las que afectadas —pero no destruidas— se irán incorporando lentamente a las cristianas.

- a. Se trata de la persistencia de la antigua divinidad de los inka.
- b. Paralelamente al proceso de *solarización* de Wiraqkocho, en el Cusco, se produjo en otras regiones.

Posiblemente haya que descartar, *a priori*, el primer planteamiento, porque la relativa autonomía de las etnias regionales y la escasa duración del dominio inka favorecieron la rápida desaparición de las 'reformas Cusqueñas' que no coincidían con los rasgos y las peculiaridades étnicas, o que no fueron institucionalizadas —en el hecho y/o por el derecho— a través del sistema colonial.

La existencia de un panteón de divinidades regional, y por consiguiente un sistema *sacerdotal* y una organización del tipo *ecclesia*, por lo menos incipiente, debió favorecer la 'expulsión' de los rasgos culturales-religiosos impuestos por el Tawantinsuyu, como lo intentaron realizar con el cristianismo, aunque en este caso, por tratarse de un conjunto de creencias menos afin, las tácticas empleadas parecen haber sido distintas.

Como hipótesis de trabajo es necesario enfrentarse a la segunda de las posibilidades planteadas líneas arriba. Se debe aceptar como un punto de partida, en una investigación más amplia, la posibilidad que en algunas regiones del área andina se haya producido un *proceso de solarización* de divinidades celestes creadoras —aunque lo sean *por ordenación*—, lo que habría constituido otro de los factores que posibilitaron la formación del Tawantinsuyu, la 'unificación' entre cusqueños y las etnias regionales ¹².

Cuando Pease afirma que el Sol Cusqueño fue vencido en Cajamarca, señala que:

esto no quita, desde luego, que otros cultos solares hubieran funcionado en el área andina al margen del cuzqueño, que era el único activamente vinculado a una estructura política de poder..." (Pease, 1973: 27).

Aceptar un proceso de *solarización* supone la previa existencia de una *divinidad creadora* que haya atravesado por tal proceso de transformación conceptual, y cuyos atributos, además, sean *celestes* ¹³.

12. La hipótesis no es nueva, aunque parece no haber sido desarrollada explícita y directamente, con anterioridad. Pease, uno de los investigadores que más ha trabajado el tema, señala que: "Eliade habla de un proceso de solarización, que consiste fundamentalmente en una progresiva identificación de las divinidades creadoras celestes con el Sol, esto lo encontramos en el área del Cuzco..." (1970: 68); insinúa, también, que los dioses creadores regionales pudieron haber seguido este proceso, siempre que fuesen asimilables a la figura de Wiraqkocho (ver: Pease, 1973: 27, 44, 54, 61, 62, 70, 73, 76).

13. Duviols duda de la existencia de Wiraqkocho como divinidad creadora, afirmando que se trata de una necesidad de los evangelizadores, quienes le habrían inventado dichos atributos (1977: 53-63).

La imagen de *creador* —en gran medida también por ordenación— más difundida en la sierra central y en el norte del Arzobispado de Lima (Ancash-Huánuco) es la de *Guari*, quien posee rasgos asimilables a *Wiraqkocho*, que inclusive permitirían una identificación con él a pesar de lo que se podría denominar ‘variantes regionales’. Lo que habría que examinar detenidamente es si, tanto *Wiraqkocho* como *Guari*, poseen atributos celestes. Cabría preguntarse también si el enfrentamiento y la oposición entre *Guaris* y *Llaquazes* —y el predominio de los segundos, con sus atributos solares, meteorológicos, aéreos y celestes— no es más que la narración mítica del proceso de solarización de *Guari* ¹⁴.

Otros testimonios

Pedro Nicolás, natural de Maray. del ayllu *Quimayanta*, de 80 años de edad, el 11 de agosto de 1677:

“... declaró que todos los yndios adoran como a su *dios* y *criador* al Sol, y que muchos le avían *mingado* para que por ellos ofreziese sacrificio de *Tegti*, que es un género de chicha hecha a propósito para este ministerio, cuyes y coca... dixo que *creya con todo corazón que el Sol era dios y era su criador...*”
(A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 38r)

Juan Gutiérrez, en su segunda declaración, al ser:

“... Preguntado si avía cometido el pecado de ydolatría. Dixo averlo cometido muchissimas vezes, adorando al Sol como su dios principal y criador suyo, y a la Luna y a las Siete Cabrillas, ofresiendolos como sacerdote y ministro de ydolatría sacrificios de cuyes, coca y chicha...”
(*ibidem*, ff. 40v).

La adoración al Sol —Inti o Punchao— está relacionada con la ofrecida a otras divinidades de carácter celeste, y que también pertenecen al panteón de las divinidades andinas que supuestamente habían desaparecido después de la *conquista*, a través de la evangelización o mediante la extirpación de idolatrías.

14. “... oyó decir a sus antepasados, que los Llacuaces [y los ?] Guaris vinieron de Titicaca, que es donde nace el Sol y donde fueron criados...”, “... los Llacuaces se aparecían, y eran invisibles, y andaban por debajo de la tierra...”, los *Guaris Ascayes* “tenían dos caras, una atrás y otras adelante...”, “... el ídolo Capac Guari es hermano del Ascay Guari...” “... antes de los Ingas, el dios Guari se aparecía en forma de español...”, Guari “era el anticristo, y era un hombre barbado como español, de cuando los indios vivían sin rey ni mandón...” “... los Guaris fueron de nación gigantes, los cuales crió el Sol, y a los Llaquaces el rayo...”, “... creen los indios que el dios Guari hizo las chacaras y las acequias, por eso le hacen ofrendas de día y de noche...”, Guari “cuando viene es como un viento fuerte y grande...” (A.A.L., Leg. V, Cuad. 2, 1656); “... los indios Guaris sacrificaban al *Punchaico*, que es el Sol...” (A.A.L., Leg. III, Cuad. 6 y 7).

II. UNA POSIBLE REPRESENTACION ANTROPOMORFA DEL SOL

Las representaciones *en bulto* de las divinidades son importantes, pues ayudan a entender la forma y los atributos conferidos a las divinidades así como sus características generales ¹⁵.

Los acusados y los testigos del caso que aquí se cita, refieren la existencia de un *ídolo* que posee algunas características asociables con la imagen de *Punchao*. Juan Gutiérrez:

dixo que adoraba tamvién el ydolo *Punchau Girca*, que es una *Guanca* de una estatura de hombre, de color negra, y tenía cavessa de la forma de hombre, y a dicho ydolo ofresian en cada año sacrificio en la forma susodicha, *al tiempo que toda la gente bajaba a sembrar maiz...*.

(A.A. L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 2r)

Si se toma en cuenta que Arriaga y Villagómez sostenían que “en la sierra se adoraba al Sol bajo sus nombres de *Punchao* ¹⁶ e *Inti*” (vid *supra*), y que aquí hay una referencia a un ídolo *Punchao*, quizá también asimilable al que Duviols ubica en el Coricancha, es sostenible que se trata de una representación antropomorfa de la divinidad solar andina ¹⁷.

15. Duviols ha publicado un artículo dando cuenta de una imagen en bulto (estatua) confeccionada en oro y con rasgos antropomorfos a la que denomina *Idolo Mayor del Coricancha*, que estuvo en el Cusco y correspondería a *Punchao* (Duviols, 1976: 156-183). Para una polémica sobre las fuentes que usa este autor en dicho artículo y algunas apreciaciones sobre el cronista Cobo, ver: Rowe, 1979: 31-39.
16. La identidad *Sol-Punchao*, y la existencia de culto solar, está documentada abundantemente para el territorio del Arzobispado de Lima —actuales departamentos de Ica, Lima, Junín, Pasco, Ancash y Huánuco— durante el siglo XVII (ver *nota 7* en este artículo). Los hijos del Sol, *Punchao* o *Inti* “que son los que tienen cabello crespo ó *Pacto*”, es una afirmación corriente en los Legajos de Idolatrías; la creación de los Guarís por el Sol, y que éstos lo adoran bajo cualquiera de sus denominaciones citadas, es también mencionado con persistencia en dichos documentos.
17. Otras referencias en el documento citado: Cristóbal Guaina Poma, natural de San Agustín de Puñun, anexo de Santiago de Maray “dixo que save por que lo vió, que en dicho pueblo de Maray, y en dicho Paraxe Llaulla Cayan, avia un ydolo nombrado *Punchao Hirca*, que era una piedra grande, parada, que tenía una caveza en la forma de un hombre” (ff. 21r); Domingo Sebastián “dixo este testigo que save porque lo vió, estava en el dicho paraxe Llaulla Cayan una piedra parada, de la estatura de un hombre, que tenía una cabeza a manera de hombre, nombrada dicha piedra *Punchao Hirca*, y que oyó dezir a muchas personas, que no se acuerda quienes, era dicha piedra *Mochadero*” (ff. 22v); Leonor Quillay “dixo esta testigo que vió en el dicho paraxe Llaulla Cayan, se quemó una *Guanca* grande nombrada *Punchao Hirca*, que era una piedra de color negro, y que oyó dezir esta testigo a muchas personas, que no se acuerda quienes, era ydolo en quien ydolatravan los yndios” (ff. 26v); Fernando Agustín “save este testigo, porque lo vió, que en el dicho paraxe Llaulla Cayan, estava una piedra de la estatura de un hombre parado, que tenía cabeza a la manera de un hombre, de color negro, y oyó dezir este testigo que dicha piedra se nombrava *Punchao Hirca*, y que era ydolo en quien adoravan los yndios de dicho pueblo de Maray” (ff. 30v). Hay otras declaraciones en el mismo sentido de las citadas.

En su segunda declaración, Juan Gutiérrez, afirma:

“... que avía creído que esta dicha *Guanca Punchao Hirca*, como la dicha *Guacrayaru*, avían sido hombres humanos antes, por aversele dicho así su padre...”. (ibidem, ff. 41r)

La conversión de “hombres humanos” en *pedras sagradas*, dirige la atención a un tema frecuente de la mitología pan-andina¹⁸.

La *Petrificación* es observable con frecuencia entre las *Guanacas* (denominación que se le da a *Punchao Girca*), las que generalmente son consideradas como antepasados convertidos en piedra. Hay que resaltar que la creación *por ordenación* se realiza a partir de la piedra, como pareciera ser el caso de *Wiraqkocho* y la creación de los hombres (Pease, 1970: 67). Este mismo tema se halla presente en el mito de los hermanos Ayar y en la derrota de los *Chanca*, en donde las piedras se convierten en soldados¹⁹.

La *versión mítica* de Juan Gutiérrez, dice que:

“...este ydolo *Guacra Yaru* avía sido antes hombre, y era el sacerdote del Sol, y en aquel lugar se avía convertido en piedra, y por esta razón lo adoraba, para que intercediese por ellos con el Sol; y así mismo dixo que era el *Marca Charac* u *Marcaioc*, esto es, el dios que adoran por guarda de su pueblo; y que antes de convertirse en piedra llamó a *Llupai Girca*, que era un valentísimo hombre, para que guardase dicho pueblo; y llegando este en compañía de un hermano suyo nombrado *Punchao Girca*, y de una hermana nombrada *Chuchu Puquio*, los dos hermanos se convirtieron en piedra, y la hermana en un *Puquio*, y estan en el dicho lugar *Llaulla Cayan*...”.

(ibidem, ff. 2r y ff. 33r)

La conversión del sacerdote en divinidad —o en semi-dios— es un fenómeno observado en diferentes partes del área andina.²⁰ No extraña, por lo

18. En Mangas (Ancash), en 1663, se recoge un testimonio de la existencia de un cerro denominado *Punchao Cayan*, en el que se adora a *Urpai Uachac*, el *Malqui Auca Atama*, la *Mama Cocha* (el mar) y el Sol. *Cayan* es un lugar —“plazoleta”— construido artificialmente, a la manera de un andén, donde se congregan los fieles para rituales y ceremonias religiosas frente a un adoratorio o *Mochadero*. (A.A.L., Leg. II, Cuad. 27, ff. 6v. 7v-8r, 36r, etc. Este cerro, por sus funciones religiosas y la presencia de divinidades de prestigio reconocido en la región, denota un carácter altamente sagrado, a partir de la multiplicidad de hierofanías que implican la presencia de varias divinidades, las que poseen atributos diversos entre sí. Se podría plantear que, alrededor del *Sol-Punchao* y su adoratorio, se relacionan e integran estratificadamente las divinidades; es decir, que el culto solar sirve de base para una *integración religiosa*. Esto mismo se podría plantear para el caso de *Punchao Girca*, ya que en torno a esta *Guanca* también se encuentran otras divinidades. Cabría, sin embargo, preguntarse si existe alguna relación entre estas dos versiones de *Punchao* —*Girca* y *Cayan*— ya que corresponden a regiones relativamente cercanas.
19. Para las piedras sagradas, Eliade (1972 [1964]: 201-219) trae material comparable para analizar el material que aquí se presenta.
20. Pease, citando a Van der Leeuw, dice que “la deificación del sacerdote no es un invento como lo es el culto al emperador: el sacerdote está pleno de dios como portador de poder” (Pease, 1967: 129—130).

tanto, que un mítico —¿o *arquetípico*?— *sacerdote solar*, *Guacra Yaru*, se convierta en una Guanca, sobre todo si se tiene en cuenta que pertenece al *illo tempore* andino, como la denominación *Yaru* o *Yaro* lo indica²¹. Como sacerdote divinizado cumple su función de intermediario con mayor ‘efectividad’ para los hombres, así:

“... la Guanca *Guacra Yaru* decía los pecados al Sol, y se los explicaba, y que él los perdonaba por yntercesión de los zerros, a quienes ymbocava el dicho ydolo *Guacra Yaru*...”. (ibidem, ff. 34v).

La participación activa de los “zerros” —“yntercesión”— remite a tener en cuenta el carácter de divinidad que las *montañas* poseen en el mundo andino.

El carácter de *Marca Charac* o *Marçayoc* de *Guacra Yaru*, es significativo; lo distingue como divinidad protectora, tutelar, de los habitantes de un centro poblado. Lo que no se puede precisar aquí es si lo es de varios o de uno de los ayllus que habitan el pueblo, ya que de ello depende su posición en la estratificación de divinidades de la región.

Llupai Girca —*Rupa Hirca*, en otras declaraciones— comparte las responsabilidades de *Guacra Yaru* en ‘guardar’ el pueblo, y es también una *Guanca*; sin embargo, el visitador Bartolomé Jurado la destruyó, probablemente en la década anterior, 1662-65 más o menos, por lo que las referencias a ella son escasas, no pudiendo precisarse exactamente sus funciones.

Chuchu Puquio se convierte en manantial de agua —puquio— cuando sus hermanos se petrifican; este fenómeno es también observable con frecuencia en los documentos de idolatrias, en los que se describen los rituales y ceremonias de adoración a estas fuentes hidráulicas. *Chuchu* alude a mellizos —“dos de un vientre”— en torno a los cuales existe un complejo de creencias en el mundo andino, que incluye rituales de purificación para quienes —padre y madre— procrean de esta manera; su carácter sagrado los asocia con *Chuchu Coillor* o *Curi Coillor*, dos estrellas gemelas que reciben veneración. *Chuchu Puquio* recibía adoración dos veces al año, pero no se precisan los momentos, por lo que es posible suponer que estaba vinculado a la posición astronómica de las ‘estrellas gemelas’.

Punchao Girca recibe adoración “al tiempo que toda la gente bajaba a sembrar maíz” (vid supra), lo que refuerza su identificación con el Sol.

El mito da cuenta de una *tríada* de divinidades: *Llupai Girca* —*Rupa Girca*—, *Chuchu Puquio* y *Punchao Girca*. las cuales están vinculadas por pa-

21. Las alusiones a los Guaris y los Llaquazes —al tiempo en que el dios Guari y el Libiac vivían en la tierra— están siempre vinculados a *Yaro* o *Yaru*; se considera que estas divinidades —en algunos de los documentos— vinieron de *Yarocaca* y *Titicaca*, por ejemplo. Hay también referencias a un ídolo llamado *Yaro Bilca* (A.A.L., Leg. III, Cuad. 10), otro *Yaro Palpa*, hermano de *Chinchay Palpa* (A.A.L., Leg. II, Cuad. 11), *Yarus*, etc. Los contextos en los que aparecen los *Yaro* indican siempre referencias al *tiempo primordial*. Esto, sin embargo, no niega la posibilidad de la existencia de un “Reino Yaro”.

rentesco consanguíneo de primer grado, teniendo por lo menos uno de los padres común. La *dualidad* está representada por Chuchu Coillor; para llegar a una estructura *cuatripartita* hay que añadir a Guacra Yaru, el que aparentemente no tiene parentesco con los anteriores, pero que podría simbolizar la *unificación*, ya que convoca a los tres hermanos. La proyección de estas asociaciones a la estructura social, a la política o a la económica, es sumamente riesgosa, por lo que sólo se plantea la posibilidad de que exista alguna relación aún no precisada. En todo caso, habría que examinarla en función de la presencia de otras divinidades mencionadas en el documento y que aquí no se citan.

Morfología

Los datos de los informantes (vid supra y nota 17) dan como características de *Punchao Girca* el ser de piedra negra, tener forma y cabeza humanas, estatura de persona y estar en posición de pie. Sin embargo, estos rasgos son insuficientes como para compararlos con los que da Cristóbal de Molina (1959 [1572]: 25-26) del *Sol* que se le aparece a Inca Yupanqui ²².

No hay una descripción de sus atributos, o de las posibles imágenes *decorativas* talladas en la estatua, como tampoco indicaciones de ropa o vestido que pudiera poseer; ni siquiera, como era costumbre de los visitantes de esa época, se le atribuyen rasgos monstruosos o fieros, por lo que es imposible establecer asociaciones a partir de sus características externas.

III. CULTO SOLAR Y PROCESO PRODUCTIVO

En la sociedad andina la relación entre las actividades productivas, fundamentalmente agropecuarias, y las divinidades eran sumamente estrechas.

Las principales ceremonias y rituales religiosos poseían carácter *estacional*, con sus inherentes sub-divisiones, y estaban vinculadas a los diferentes ciclos de la producción agropecuaria. Arriaga, con respecto a los ritos y ceremonias religiosas, afirma que:

“...el adorar estas cosas no es todos los días, sino el tiempo señalado para hacelles fiesta, y quando se ven en alguna necesidad o enfermedad, o han de hazer algun camino [viajar], levantan las manos y se tiran las sejas, y las soplan hazia arriba, hablando con el Sol, o con Libiac, llamandole su hazedor, y su criador, y pidiendo que le ayude...”.

(Arriaga, 1920 [1621]: 20)

El Jesuita, como se ve, distingue lo que se podría denominar *sacrificios ordinarios* —existentes en un elevado número— que se realizan en “el tiempo señalado”; y los *extraordinarios* —también sumamente numerosos— de ‘urgencia’ o eventuales, “quando se ven en alguna necesidad”. En térmi-

22. Para una discusión de los datos de los cronistas, y una descripción del *Punchao* cusqueño, ver Duviols, 1976: 165-176.

nos agropecuarios, las ceremonias religiosas se realizan principalmente durante la siembra, la cosecha y el barbecho de cada uno de los productos agrícolas, y en los momentos que marcan el ciclo vital de los auquénidos domesticados.

Las ceremonias *extraordinarias*, también en términos agropecuarios, se producían frente a una sequía, un exceso de lluvias o una plaga agrícola o ganadera. La precariedad del equilibrio ecológico obligaba a mantener una serie de *usos* tendientes a conservar la armonía del ecosistema, lo que se conseguían insertándolos dentro del ritual. Las apreciaciones calendáricas se articulaban con las ceremonias religiosas, a través del ciclo productivo, proporcionando orden, lógica, coherencia y continuidad a la vida social.

En los testimonios vistos líneas arriba (vid supra, parte I) se observa que *Inti* está vinculado al cultivo de tubérculos (papa) mientras el culto a *Punchao Girca* (vid supra, parte II) lo está al del maíz.

Otros testimonios parecieran establecer nuevas asociaciones; así, Gonzalo Paico:

declaró que muchas personas le avían mingado, para que por ellas ofreciese sacrificios así al Sol como a dichos cerros Guanpucani [y] Carua Llacolca, por sus buenos sucesos en las mitas que iban a hacer, y que en estas ocasiones ofresía al Sol sacrificio de *Tecti*, que es un género de Chicha muy espesa hecha de propósito para este fin, y de cuyes y coca; y algunas veces iba a solo este fin, desde su pueblo asta Bonbón, mingándole algunos yndios que iban a ser pastores, para que librase el ganado que guardaban, de los Cóndores y Gatos Montesinos, y nombró algunos de los que le mingaron; y así mismo dixo que todos los yndios adoran al Sol, porque cuando le mingaban le dessían: *ofresed esto al Sol, nuestro criador...*" (A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 4r y ff. 37r)

Aquí, el culto solar se presenta vinculado a la *mita* y el *pastoreo*. Habría que preguntarse si el cuidado de ganado en la región de los Checras era una actividad que se realizaba 'por turnos' de trabajo, lo que implicaría una baja especialización en estas labores ya que existirían muy pocos pastores a tiempo completo, o éstos simplemente serían inexistentes, satisfaciéndose esta necesidad con los individuos a quienes tocaba cumplir con la *mita* de la comunidad.

El Sol y los tubérculos andinos

La presencia del culto solar asociado con el cultivo de tubérculos de altura merece ser resaltado. Generalmente se ha vinculado a esta divinidad —y al estado inka— con el cultivo del maíz; sin embargo, de acuerdo al testimonio de Juan Gutiérrez (vid supra), se presenta presidiendo el cultivo de la papa.

John Murra señalaba correctamente, hace unos años, que los testimonios de los cronistas "dicen poco o nada sobre ritos relacionados con los numerosos tubérculos andinos" (1975 [1960 y 1968]: 45), hecho que es verificable en diversos tipos de documentos 'civiles', pero que es subsanado por las in-

formaciones contenidas en los correspondientes a las *extirpaciones de idolatrías*, donde este tipo de referencias se presenta con relativa frecuencia.

Aparentemente el interés del estado inka por el maíz, y el de los europeos por un grano que asocian en importancia a la que se le asigna en Europa al trigo, ayuda a explicar la poca frecuencia de descripciones, o menciones, de ritos vinculados al cultivo de la papa, tubérculo de comprobada importancia entre las etnias regionales para el que no existía un equivalente europeo ²³.

Juan Gutiérrez declara que invoca a *Inti* en el caso de la *papa* (ver parte I, *Testimonio*):

- i. para el cultivo de secano ("temporal")
- ii. para el de regadío
- iii. cuando llueve en exceso
- iv. cuando no llueve.

El poder del Sol, a través de su faceta *Inti*, sobre los fenómenos meteorológicos (lluvia), y sobre el agua de las acequias (regadío), se manifiesta en la capacidad que posee para establecer una regulación y un orden en función de la agricultura. Mientras que la lluvia depende de condiciones meteorológicas, el agua de las acequias implica trabajo humano en construcción y mantención —limpieza anual—; sin embargo, ambos procesos son ritualizables y pueden ser referidos a la participación de la divinidad.

Para obtener los beneficios de la participación del Sol en la agricultura de tubérculos, Juan Gutiérrez declara que:

hasía el sacrificio de la forma siguiente: degollaba dos cuyes, uno negro y otro blanco, y la sangre la asperjaba para assia donde estava el *Sol*, y assí mismo la *chicha*, *coca* y *Poco*, que son unos polvos blancos, poniéndoles sobre una piedra llana que le servía de ara, soplándolos al *Sol* y hablando con él, e *ynvocándole como a su criador y de todas las gentes*, pidiéndole recibiesse aquel sacrificio y ofrenda que le hasía todo el pueblo, y les diese buenas chacras [de papas] y buenos sucesos...". (A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 2r)

Las ofrendas utilizadas, así como la forma en que se realiza el *sacrificio*, son típicamente andinas; más adelante se volverá a este tema. Aquí interesa destacar, solamente, la importancia que se le asigna al cultivo de tubérculos y la intervención de *Inti* para la obtención de una 'buena cosecha'.

El Sol —Punchao— y el cultivo de maíz.

Anteriormente se ha visto que *Punchao Circa* recibía adoración "al tiempo que toda la gente bajaba a sembrar maíz" (vid supra, parte II), lo que confirmaría el carácter solar de dicha *Guanca* y la relación entre el culto a esa divinidad y el cultivo de maíz.

23. Las diferentes reacciones de los europeos frente al maíz y la papa (patata) —y otros tubérculos americanos— se puede observar en Braudel (1974: 139); mientras al maíz le dedica toda una sección, la papa y los demás tubérculos sólo son mencionado esporádicamente.

Inti y *Punchao* representan, de esta manera, dos imágenes de una misma divinidad; en relación a esto Pease ha señalado que:

“... es bueno considerar que un culto al Sol puede ser contemporáneo a uno o varios “dioses solares”. *El Sol puede ser varios dioses, tener distintos nombres y distintas “personalidades”, según su posición durante el día o durante el año ...*” (Pease, 1970: 68, nota 29).

Al examinar esta afirmación, y lo sostenido hasta aquí, hay que tener en cuenta que:

1. El ciclo productivo de la papa, de secano o regadío, es distinto al del maíz; ambos productos se siembran y se cosechan en momentos distintos. por lo que es posible referirse a dos soles distintos, *Inti* y *Punchao*, que participan en la generación de estos productos.

2. Los significados de *Inti* y *Punchao*, no son exactamente iguales aunque ambos remitan a la imagen solar; así:

Según Torres Rubio:

Día del juicio	Taripay ppunchao
Día de fiesta	Zamacuy ppunchao
Día de trabajo	Yanca punchao
Día de trabajo	Llankay ppunchao
Días y noches	Tutahuan ppunchahuan
(Torres Rubio, 1945 [1619]: 133)	

Medio día	Chaupi ppunchau
(ibidem, 148)	
Sol	Ynti
(ibidem, 160)	

Fray Domingo de Santo Tomás trae:

Punchao	Día, generalmente
Punchaoyani. gui	Ser de día
Punchao Camangapac	Día de holgar
Punchao Uriangapac	Día de trabajo
(Santo Tomás, 1951 [1560]: 343)	
Yndi	Sol, planeta
Yndiguañuni. gui	Eclipsarse el Sol
Yndip Guañunc	Eclipse del Sol
(ibidem, 301)	

Estas mismas diferencias entre *Inti* y *Punchao* pueden apreciarse en Gonzales Holguín (1608), y en otros diccionarios quechuas.

Es claro que mientras *Punchao* se refiere al concepto día, *Inti* refleja la idea del astro solar; es posible que, de la misma manera, cada uno de estos as-

pectos estén vinculados al papel del Sol en relación a la vida cotidiana andina representando “simultáneamente varios dioses”.

La misma distinción se encuentra en Arriaga, para quien “Punchao, que significa el día”, es un atributo o personalidad del Sol, con su “propio nombre Inti” (Arriaga, 1920 [1621]: 19).

Aspectos tales como la ‘barba’ dorada del maíz, que crece dirigiéndose ‘hacia arriba, en dirección al sol’, y la necesidad de calor y de abundante luz podrían explicar la vinculación entre el maíz y Punchao. En oposición a esto, la papa es un tubérculo que crece ‘hacia abajo, dirigiéndose hacia el centro de la tierra’, que precisa de poco calor y escasa luz solar, siendo de más resistencia a las ‘heladas’, frío y cambios bruscos de temperatura.

Sol, mita y pastoreo

Gonzalo Paico declaró que realizaba sacrificios al Sol cuando los miembros de la comunidad iban a la *mita* y cuando se desempeñaban como pastores (vid supra).

El implorar la protección de la divinidad pareciera, en este caso, estar vinculado a la *incertidumbre* del ser humano frente a las contingencias de la vida cotidiana.

La mita, como turno de trabajo que debe de realizar un individuo para permanecer dentro del grupo, está revestida de aspectos rituales poco estudiados; en este tipo de labores se *reclean* las relaciones sociales entre los individuos y entre los grupos en los que se hallan reunidos, los ayllus.

Si el individuo debe salir de su *espacio sagrado*, trata de extender la protección de las divinidades hasta el lugar al que se dirige, lo que logra mediante el ritual. La protección de los cerros, muchos de los cuales son visibles a grandes distancias, y la del Sol, otorga la confianza necesaria al individuo para penetrar en territorios hostiles y ajenos.

Las oposiciones: espacio sagrado-espacio profano, cosmos-caos, cultura-incultura, parecen estar reflejadas en las afirmaciones de Gonzalo Paico. La necesaria sacralización ritual del espacio donde los individuos se desenvuelven lo obliga a ir a Bombón para proteger el ganado (domesticado) de las fieras (salvajes); hay aquí una evidente relación de oposición que se *disuelve* e integra mediante el ritual.

La presencia del Sol patrocinando estas actividades lleva a recordar que, cuando la invasión Chanka al Cusco, el *príncipe* Yupanqui —Pachakutec— se hallaba guardando ganado, y que por una orden del Sol que convirtió las piedras en soldados, marchó contra los invasores derrotándolos; a él se le atribuye la imposición del culto solar (Molina, 1959 [1572]: 23-26)²⁴. En el Cusco

24. A pesar de las distintas versiones de este episodio mítico —dadas por los cronistas— puede ser resumido de esa manera.

el caos había desplazado al orden —cosmos— y la intervención solar asociada a un personaje vinculado al pastoreo, consiguieron reinstaurar la sacralidad del 'centro del mundo'; habría que preguntarse si ésta es una constante estructural en la tradición andina, y cuales son las relaciones entre la actividad ganadera y el culto solar.

IV. RITUALES, SACRIFICIOS Y OBJETOS DEL CULTO SOLAR

Diversas son las ofrendas que el hombre andino utilizaba en el culto a Inti y a Punchao. Destaca, entre todas, la *chicha*, denominada *Tegti*, la que era elaborada especialmente para los fines rituales, según los declarantes.

Arriaga señala el carácter catalizador y totalizador de la *chicha* en el contexto ritual, afirmando que:

“... la principal ofrenda y la mejor, y la mayor parte de sus sacrificios, es la *chicha*, y con ella comienzan todas las fiestas de las Huacas, en ella median, y en ella acaban sus fiestas, y ella es todo...” (Arriaga, 1920 [1621]: 42)

La importancia del maíz en la sociedad andina, en función de la *chicha* destinada a los rituales, se justifica plenamente desde esta perspectiva.

La *coca* es otro elemento de gran importancia ritual en el mundo andino; junto a la *chicha* poseen la capacidad de alterar las funciones de percepción del hombre andino acercándolo a las divinidades.

El valor ritual de ambas ofrendas se patentiza en la existencia de parcelas o chacras destinadas a la producción exclusiva de maíz y coca para el culto. lo que obliga muchas veces a los grupos instalados en las alturas a buscar el acceso a tierras más bajas y calientes, con el fin de proveerse de estos bienes ceremoniales. Arriaga afirma que:

“...Coca es también originaria ofrenda, unas veces de las que ellos crían, o compran, y las más cogidas de las chacaras, que llaman de las huacas, que para este efecto cultivan, y labran de comunidad; y dos leguas del pueblo de Caxamarquilla, orilla del río Huamanmayu, que es el mismo de la Barranca (porque no se da coca sino en tierra muy caliente) avía catorce chacarillas de coca, que eran todas las huacas de los pueblos de la sierra, y tiene yndios que las guardan, y cogen la Coca, y la llevan a los ministros de las Huacas a sus tiempos, porque es universal ofrenda a todas las Huacas, y en todas ocasiones...” (Arriaga, 1920 [1621]: 44-45)

El cultivo de la coca está asociado al mundo sobrenatural, como se evidencia del testimonio de Arriaga; la presencia de individuos encargados de cuidar las chacras, y la relación de éstas con *wakas* específicas, que a la vez son las más importantes de las comunidades y de los ayllus que envían gente a cultivarla, denota la importancia de esta ofrenda sagrada, vinculada a todos los rituales andinos hasta la actualidad.

El *Poco* —¿por su color blanco?— posee también atributos propiciatorios; este *polvo* es soplado hacia el Sol, sirviendo el aire como conductor de la ofrenda, del hombre a la divinidad. El *ara*, piedra que Juan Gutiérrez menciona, y encima de la cual pone los polvos que soplará al Sol, es también referida por Arriaga en un mismo contexto ritual, manifestando:

“...y pone sobre una piedra llana de los polvos de las ofrendas, y haze que los sople...”. (Arriaga, 1920 [1621]: 50-51)

Este término *ara* es de origen europeo y alude al altar de los sacrificios, lo que lleva a sostener que no se trata de cualquier piedra sino de una con atributos sagrados.

La utilización de *cuyes* en la ceremonia de adoración al Sol —Inti— para el cultivo de tubérculos, constituye otro rasgo tradicional y pan-andino. Juan Gutiérrez utiliza uno blanco y otro negro ²⁵, en lo que podría significar el encuentro de las fuerzas opuestas de la naturaleza; la *negativa*, representada por la ausencia o el exceso de agua, ambas posibilidades de resultados funestos para la agricultura; la *positiva*, manifestada en el equilibrio necesario para el cultivo.

El sacrificio cruento —la muerte de los cuyes— y la sangre asperjada en dirección al Sol, es parte integral de las fiestas agrícolas andinas, en las que es frecuente también el sacrificio de llamas. La función del cuy es la de ser vehículo mediador y comunicante entre el ser humano y la divinidad, propiciatorio de la aceptación o la negación de la ofrenda, lo que se averigua mediante la *adivinación* realizada con las entrañas de las mismas víctimas. El sacrificio reconoce una capacidad de *premiar* o castigar, que posee la divinidad, así como un reconocimiento a sus atribuciones sobre todas las cosas y los seres creados por el Sol; hay una subordinación a la voluntad de la divinidad, expresada en el augurio y los hechos posteriores.

Participación en el ritual

El carácter *masivo* de la participación en el ritual solar lo testimonian los informantes, ya que:

“...por ser dicho sacrificio en nombre de todo el pueblo, el *camachico* del, representándole, le asistía [al *sacerdote* andino] como ministro, ministrándole dichas ofrendas a cuyo cargo estaba el traerlas a un paraje llamado Llaulla Cayan, donde ofresía dicho sacrificio así al Sol, como a la Luna, a quien también adoraba... Y asimismo adoraba y ofresía el dicho sacrificio a las Siete Cabrillas, a quien llaman *Oncoi*, por el Corpus, y siempre le asistía el *camachico* del pueblo...” (A.A.L., Leg. V, Cuad. 15, ff. 2r).

25. Prácticamente no sabemos nada acerca de la simbología de los colores en el área andina, aunque se están realizando importantes investigaciones al respecto. No se puede afirmar, por lo tanto, que blanco sea asociable a positivo y negro a negativo, por ahora.

La presencia del pueblo, representado en la persona del Camachico, y el aporte de ofrendas producidas mediante el trabajo comunitario, en chacras de la comunidad, así como la admisión que todo el pueblo adoraba al Sol, son algunos de los ejemplos que comprueban la participación de los miembros de la comunidad en los rituales.

La presencia del Camachico no exime la participación de los individuos; éstos se ubican a cierta distancia del oficiante, quien realiza el ritual auxiliado por sus 'ayudantes', y por el *camachico*, en representación de los miembros del grupo.

El transporte de las ofrendas hasta el *mochadero*, lugar donde se lleva a cabo la ceremonia, parece haber sido responsabilidad del camachico, quien como representante del kuraqka se encargaba de trasladar, disponiendo de la mano de obra necesaria para ello, las ofrendas desde las chacras y depósitos —colca— hasta el cerro Llaulla Cayán, lugar de las ofrendas. Hay una aceptación —y una participación— implícita y explícita de los miembros de la comunidad, de los kuraqkas y de las autoridades impuestas por la administración colonial (alcaldes, fiscales, etc.).

El rol ceremonial del *sacerdote andino*, como mediador entre los hombres y las divinidades, se entronca con el del *camachico* y el aparato político de control social, a través de las ofrendas; la producción de ellas implica un rubro de producción especializada y organizada en torno al culto, lo que revierte en fórmulas de consolidación del poder tradicional al interior del grupo en el que se realiza.

Arriaga señala claramente esta relación, afirmando que los ritos son verdaderas *fiestas*:

"...porque las que lo son las celebran con grandes muestras de regocijo, y alegría, y tienen por tradición que estas fiestas las instituyeron las mismas Huacas, a quien se hazen. Lo primero que se haze es, que el Hechizero mayor, que tiene a cargo a la Huaca quando se llega el tiempo de la fiesta, da aviso a los caciques, y a los demás indios para que se aperciban de hazer la chicha, que an de beber, y en el interin que se haze va pidiendo el *sacerdote* a todos los particulares, las ofrendas de Mullu, Paria, y Llaesa, y cuyes, y las demás que diximos arriba, y después de recogidas, el día señalado para este efecto, va con sus ayudantes, o sacristanes a la huaca principal...". (Arriaga, 1920 [1621]: 49-50)

La relación entre el "Hechizero mayor"²⁶ —sacerdote— y los kuraqkas, con el fin de proveerse de las ofrendas destinadas al ritual, se muestra como una necesidad para la permanencia de las prácticas religiosas tradicionales, entablandose una mutua dependencia entre sacerdotes y kuraqkas.

26. Arriaga señala que "Estos que comunmente llamamos Hechizeros, aunque son raros los que matan con hechizos, con nombre general se llaman Umu, y Laicca, y en algunas partes Chacha, y Auqui, o Auquilla, que quiere dezir, Padre o viejo, así tambien tienen diversos nombres particulares", los que pueden ser examinados para determinar el grado de especialización y jerarquía de los sacerdotes andinos, en Arriaga, 1920 [1621]: 32 y ss.

IV. EL FIN DEL CAMINO: CONCEPTO DEL ALMA

Las creencias acerca de la muerte, en las sociedades tradicionales, deben de guardar correspondencia con aquellas que reflejan ritualmente las actividades de la vida cotidiana. Es posible encontrar en ellas los elementos conceptuales que dan coherencia al sistema de creencias vivido socialmente. La concepción del *alma* ²⁷ puede abrir nuevos derroteros para aclarar la imagen del Sol y de las *Guancas*.

Fernando Agustín, natural de San Agustín de Puñun, *Maestro de capilla*:

"...dixo que las Almas no eran ynmortales, sino que, assí las Almas como los cuerpos de sus antepasados se combertían en Piedras, y que muchas Guancas, que son unas piedras grandes paradas; Que se le preguntó que qué Guancas eran aquellas, como las de Llaulla Cayan. Dixo que eran soldados que antes avían sido hombres, y se avían combertido en piedras, y que estavan guardando los ydolos Guacra Yaro, Punchao Hirca y Chuchu Puquio...". (ibidem, ff. 35v).

La conversión de los antepasados —¿míticos?— en Guancas, así como el carácter de soldados de algunas de ellas, encargadas de cuidar a otras de mayor importancia, remite nuevamente a considerar la importancia de la *piedra sagrada* en la concepción religiosa andina.

Gonzalo Paico proporciona una versión distinta; dijo:

"...que quando morían los yndios, *llebaba el Sol sus Almas* adonde estavan sus Malquis, y que assí lo avía creído, teniendo por cossa de fábula lo que oía desir de los misterios de nuestra sancta fee cathólica...". (ibidem, ff. 4r y ff. 37v)

Ambas versiones no son ni contradictorias ni excluyentes, sólo se mueven en un aparente nivel distinto. Si bien en la primera hay una conversión en piedra, no se sabe si alude a 'su presente' o a los tiempos primordiales; en la segunda, las almas son transportadas a donde están los Malquis, que no es en el *cielo* sino en los *Machayes*, centros religiosos donde se realizan rituales y ceremonias con distintos fines; por esto, son considerados también dentro de la categoría de adoratorios y mochaderos, siendo su carácter sagrado evidente.

En cualquiera de los casos, la presencia del Sol, implícita o explícitamente, es un requisito necesario para el tránsito de la vida a la muerte.

27. Podría ser discutible la existencia de la noción de *alma* en el hombre andino prehispánico; cabría preguntarse con legítimo derecho si esta no proviene de la labor evangelizadora; sin embargo, conceptos como el de *Camaquen* —y otros— deben de ser estudiados, ya que en ellos se encuentran ideas asociables —aunque distintas— a la concepción cristiana del alma.

BIBLIOGRAFIA

ARRIAGA, Pablo Joseph de

1920 [1621] *La Extirpación de la idolatría en el Perú*, Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, tomo I, 2da. Serie, anotaciones y concordancias por Horacio H. Urteaga, Biografía por Carlos A. Romero, Imprenta y Librería Sanmartí, Lima.

ALBORNOZ, Cristóbal de

Ver: Millones 1971.

BRAUDEL, Fernand

1974 *Civilización material y capitalismo*. Biblioteca Universitaria Labor, Editorial Labor, Barcelona.

COBO, P. Bernabé

1964 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, tomos 91-92, "Introducción" del P. Francisco Mateos, Ediciones Atlas, Madrid.

COCK, Guillermo

1979 "El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas". En: 2do. *Encuentro de Etnohistoria y Antropología Andina* (en prensa). Lima.

CURATOLA, Marco

1977a "El Culto de crisis del 'Moro Oncoy'". En: *Scientia Et Praxis* 12, Revista de la Universidad de Lima, Lima.

1977b "Mito y Milenarismo en los Andes: del Taki Ongoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto". En: *Allpanchis Phuturinga*. vol. X, nro. 10, Cusco.

DUVIOIS, Pierre

1976 "Punchao, Idolo Mayor del Coricancha, Historia y Tipología". En: *Antropología Andina* 1-2, Cusco.

1977 "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios creador' de los evangelizadores". En: *Allpanchis Phuturinga*, vol. X, N° 10, Cusco.

ELIADE, Mircea

1972 [1964] *Tratado de historia de las religiones*. Enciclopedia Era 11, Ediciones Era S. A., México.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1960 [1609] *Primera parte de los Comentarios Reales...* Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, Madrid.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego

1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú...* publicado por el Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1968 [1613] *Nueva corónica y buen gobierno*, publicado por el Instituto de Etnología, 2da. edición facsimilar, París.

HERNANDEZ PRINCIPE, Rodrigo

1923 [1622] "Idolatrías en Recuay". En: *Inca*, tomo I, Lima.

MILLONES, Luis

1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy". En: *Revista Peruana de Cultura* 3, Casa de la Cultura del Perú, Lima.

1965 "Nuevos aspectos del Taki Onqoy". En: *Historia y Cultura*, vol. I, N° 1. Organo del Museo Nacional de Historia, Lima.

1971 *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz*, Sondeos, colección de estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina, Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), Cuernavaca.

MOLINA, Cristóbal de

1959 [1572] *Ritos y fábulas de los Incas*. Editorial Futuro, Buenos Aires.

MURRA, John V.

1975 *Formaciones economicas y politicas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Serie Historia Andina 3, Lima.

OSSIO, Juan

1977 "Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala". En: *Revista de la Universidad Católica* 2, Lima.

PEASE, Franklin

1967 "En torno al culto solar incaico". En: *Humanidades* 1, Revista de la Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1968 "Cosmovisión Andina", En: *Humanidades* 2, Revista de la Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1970 "Religión Andina en Francisco de Avila". En: *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXV, Lima.

1973 *El Dios creador andino*, Mosca Azul editores, Lima.

ROWE, John H.

1979 "Religión e Historia en la Obra de Bernabé Cobo". En: *Antropología Andina* 3, Centro de Estudios Andinos, Cusco.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Juan

1968 [1613] "Relación de antigüedades deste Reyno del Perú". En: *Crónicas Peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209, ediciones Atlas, Madrid.

SANTO TOMAS, Fray Domingo de

1951 [1560] *Lexicón o vocabulario de la lengua general...* Publicado por el Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

TORERO, Alfredo

1972 "Lingüística e Historia de los Andes del Perú y Bolivia", En: *El Reto del multilingüismo en el Perú*, Alberto Escobar, Comp. Instituto de Estudios Peruanos, Serie Perú Problema 9, Lima.

TORRES RUBIO, Diego de

1945 [1619] "Vocabulario Segundo del Castellano al Indico..., aumentado después con los vocablos de la lengua Chinchaisuyo, por el Padre Juan de Figueredo". En: *Revista Universitaria*, año XXXIV. Nos. 88-89, Órgano de la Universidad Nacional del Cuzco, Cuzco.

VAN DER LEEUW, G.

1964 [1933 y 1956] *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de Filosofía, México-Buenos Aires.

VILLAGOMEZ, Pedro de

1919 [1651] *Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima*. Por el Arzobispo de Lima Dr., Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, tomo XII, 1ra. Serie, Lima.

ZUIDEMA, Reiner Tom

1965 "Observaciones sobre el Taki Onqoy". En: *Historia y Cultura*, vol. I, N° 1, Órgano del Museo Nacional de Historia, Lima.

Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561

Teodoro Hampe M.

INTRODUCCION

El documento transcrito a continuación, se encuentra en la Real Academia de la Historia de Madrid, y contiene, principalmente, una relación de todos los encomenderos y los repartimientos del virreinato del Perú hecha hacia el año 1561. El escrito consta de tres partes: 1) una relación de los indios que habitaban en los repartimientos del Perú, en la cual se indica la población total de indios, el número de tributarios y el valor de sus tributos, por ciudades; 2) ocupando casi la totalidad del documento, la ya mencionada relación de encomenderos y repartimientos, con sus respectivos tributos; 3) la relación de los repartimientos puestos "puramente" en la corona real *.

(*) Revisando el *Catálogo de la Colección de don Juan Bautista Muñoz*, editado por la Real Academia de la Historia (3 vols.; Madrid, 1954-56), se puede saber que el presente escrito se encuentra en el tomo 47 de la colección, un volumen rotulado "Cosas del Perú, ms", conteniendo diversos documentos originales relativos a este país que datan del siglo XVI. Dentro de él están incluidas la primera, segunda y tercera partes de nuestro manuscrito, conformando los legajos 353 (fo. 55), 354 (fos. 56-76) y 355 (fos. 80-81), respectivamente; estas indicaciones se encuentran en el *Catálogo...*, t. I, págs. LXVI y 230-232. Además se puede saber que la signatura antigua del tomo ya señalado era A/92 que fue cambiada después por la de tomo 65, para posteriormente recibir la signatura y foliación modernas que manejamos hoy en día, antes mencionadas.

Esta es la primera oportunidad en que este documento aparece publicado en su totalidad. Sin embargo, la primera parte del manuscrito (folio 55r. y v.), la "Relación de los naturales que ay en los repartimientos del Perú...", ya ha sido publicada, por José Torre Revello, en el artículo titulado "Un resumen aproximado de los habitantes del Virreynato del Perú en la segunda mitad del siglo XVI", en el *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Buenos Aires, VII, 1929, págs. 297-300. Allí el documento está publicado sin indicación de fecha ni procedencia.

La referencia anterior ha sido tomada del libro *La población y el mestizaje en América*, t. I (Buenos Aires, 1954), de Angel Rosenblat, quien cita el artículo de Torre Revello en las págs. 86 (nota 2) y 263; aquí Rosenblat consigna el manuscrito como formando parte de la Colección Muñoz, t. LXV, fo. 46 (sic). Otro historiador que también ha trabajado con la primera parte del documento es Nathan Wachtel, en *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (Madrid 1976), donde se refiere a él en la Segunda Parte, capítulo 2, l. a, en el apéndice "Fuentes sobre la demografía del Perú en el siglo XVI y a

En cuanto a la primera parte, se puede señalar que es en ella donde encontramos la única referencia cronológica precisa del documento, cuando se dice que se presenta allí el valor de los tributos en que están tasados los indios hasta 1561. En esta parte se ofrece la lista de los 23 pueblos del Perú habitados por españoles en aquella época, en seis de los cuales no habitaban indios.

La relación de los naturales puesta aquí es consecuencia de la visita hecha por mandato del Virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete. Ella no muestra los datos correspondientes a Jaén ni a Santiago de los Valles por no estar tasadas estas ciudades. Confrontando el número total de tributarios con la cantidad de personas de todas las edades podemos deducir que en ese tiempo el grupo de edad masculino de 16 a 50 años representaba el 22.56% del total de la población indígena.

La parte central de este escrito da el listado de los 477 repartimientos que se anuncian en la primera parte, detallando, en lo posible, para cada uno de ellos lo siguiente: quién es el que ha otorgado al individuo la encomienda y quién ha hecho un acrecentamiento de vida (cuando lo hay) en la misma; el valor del tributo que estaban obligados a dar los indios que constituían el repartimiento; la persona que en ese momento — es decir, hacia 1561 — poseía la encomienda y la manera como había llegado a su posesión, en caso de no ser ella la primera en tener la encomienda; el nombre del repartimiento de indios. A continuación vamos a proceder a una breve caracterización de estos cuatro aspectos.

Hay cinco otorgantes de encomiendas: el Marqués Francisco Pizarro, el Licenciado Vaca de Castro, el Presidente La Gasca, el Virrey Marqués de Cañete y la Audiencia Real. Tratándose de un documento relativamente temprano en la historia del virreinato del Perú se puede fijar cuándo y dónde se produjeron esos repartos de indios que fueron configurando la relación que ahora manejamos. Sobre Pizarro sabemos que hizo dos repartos. Enrique Torres Saldamando señala que:

“después de la ejecución de Atahualpa, Pizarro ejerció las facultades que, como a Gobernador se le habían concedido; la distribución del tesoro que por su rescate había dado el Inca y la encomienda de los indios fueron los premios que acordó a los conquistadores . . . y sólo estuvo facultado para el reparto (de los indios) por cédulas de 13 de Marzo y 26 de Mayo de 1536 en las que se declaró que las encomiendas no sólo fueran para durante la vida de los agraciados, según costumbre, sino para un heredero después de él . . .” 1.

comienzos del siglo XVII” y en los cuadros; Wachtel ha sacado sus datos del antedicho libro de Rosenblat. Sin embargo, hay que señalar que tanto uno como otro autor presentan ligerísimas variaciones en sus datos con respecto al manuscrito original (en cuanto a las personas de todas edades de Los Reyes y al total de ellas). Agradezco la colaboración y el consejo de los doctores Franklin Pease G. Y., Cecilia Bákula de Fo-ca, y Pedro Rodríguez Crespo, del profesor Juan Carlos Crespo y de la señora María Rostworowski de Diez Canseco en la elaboración y publicación de este trabajo.

1. Torres Saldamando, Enrique. *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú*, Lima, 1967, p. 15.

Sobre el segundo reparto pizarrista sabemos, por diversas menciones², que ocurrió durante la última estancia del Marqués en el Cuzco, en 1540. Vaca de Castro hizo, en 1542, en cumplimiento de su comisión, nuevas encomiendas y disminuyó algunas antiguas que le parecieron excesivas, basándose para ello en informaciones que recibió del mérito de los pretendientes y poseedores. Torres Saldamando señala como importante en este reparto el hecho de que “al hacerse estas encomiendas se quitó el servicio personal de los indios, tasándose el valor del tributo que debían pagar a los Encomenderos...”³.

Dos fueron los repartos de encomiendas que hizo La Gasca; el primero y mayor ocurrió en 1548, después de la batalla de Jaquijahuana, y se publicó en la plaza principal del Cuzco (se proveyeron entonces 150 encomiendas); el segundo, que afectó solamente a las encomiendas vacantes, fue firmado por el Presidente el 15 de enero de 1550, aunque publicado luego de su partida el mismo año⁴. En cuanto al Marqués de Cañete, éste concedió encomiendas a aquellos que, habiéndose distinguido en servicio del Rey, no habían recibido hasta entonces ningún repartimiento de indios. Es importante señalar que todos los acrecentamientos de vida mencionados en el documento fueron hechos por este Virrey. También aparecen encomiendas otorgadas por alguna de esas cuatro personas en cumplimiento de cédulas o provisiones del Rey de España.

Sobre el tributo de los indios es notable el hecho de que no en todos los casos se tributaba en objetos que importasen algún valor monetario señalado, sino que también había tributos consistentes en la entrega de un producto determinado —en cantidad que no siempre es señalada— o en prestaciones de servicios (a pesar de la disposición de Vaca de Castro; véase arriba). En cuanto a los tributos establecidos en cierta cantidad de dinero, éstos van desde los 22.000 pesos que pagaban los indios del repartimiento de Chucuito, Colanes y Sama, en La Paz, que estaba en posesión del Rey (antes era de Juan de San Juan), o los 19.400 pesos del repartimiento de Andahuaylas, etc., en el Cuzco, que era del capitán Diego de Maldonado, hasta los apenas 16 pesos que tributaban los indios del repartimiento de Pazbo, en Puerto Viejo, a su encomendero Alonso de Almao.

Al revisar los montos a que ascendían los tributos correspondientes a cada encomienda hay que tener en cuenta que no todo el dinero quedaba en poder del encomendero, ya que:

“el importe total de los tributos de los indios encomendados lo aprovechaba para sí el Encomendero hasta que por real cédula de 1550, se les impuso la obligación de pagar el quinto a la corona, disposición que empezó a ejecutarse durante el gobierno de la Audiencia (1550-51)”⁵.

2. Pizarro, Pedro. *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima, 1978, pp. 202-203; Busto Duthurburu, José Antonio del. *Francisco Pizarro, el Marqués Gobernador*, Lima, 1978, p. 260.

3. Torres Saldamando, ob. cit., p. 20.

4. *ibid.*, pp. 26-27.

5. *ibid.*, p. 33.

Pasamos ahora a ver lo tocante al tercer aspecto de la relación de encomenderos y repartimientos, que se refiere a los poseedores de la encomienda. Aquí es interesante anotar que en el escrito se señala siempre si el encomendero está en España, tal vez porque de esa circunstancia dependía en algo el seguir poseyendo el repartimiento de indios o seguir percibiendo el tributo de ellos. También es digno de ser resaltado el hecho de que una misma persona podía tener varias encomiendas, unas veces en el mismo ámbito regional, otras veces en ciudades distintas.

En todos los casos en que el encomendero de ese momento no era la primera persona que había tenido el repartimiento se señala la forma como accedió a él. Hay dos formas principales de acceso: por sucesión de padre a hijo y por matrimonio del hombre con una mujer que fuera hija o viuda del primer encomendero (con ello se ve que la posesión de la encomienda estaba alejada de una posible sucesión dentro de la misma familia). A pesar de este tipo de sucesión se lee en el documento de algunas encomiendas en manos de mujeres, hijas o viudas de encomenderos, que no estaban casadas.

El cuarto aspecto tiene que ver con el nombre de los repartimientos, lo cual se relaciona con la toponimia y con la etnografía. Se puede decir que la gran mayoría de nombres de repartimientos corresponde con los nombres actuales de ciudades, ríos o provincias. Pero no se trata, en cuanto a este aspecto, solamente de lo geográfico, ya que también hay aquí datos etnográficos importantes. En primer lugar está el dato de que en muchos sitios encontramos una partición del nombre del repartimiento en *mitades*. Un encomendero recibe tributo de la mitad de los indios de un sitio, otro encomendero se beneficia con el tributo de los indios de la otra mitad del sitio; en estos casos el importe tributario no es necesariamente el mismo para las dos mitades. Estamos aquí, muy posiblemente, no sólo ante una división de indios más o menos casual o debida a que los méritos del individuo no bastaban para recibir el repartimiento de indios entero. Quizá no se trate de eso, sino de la manifestación en esta ordenación europea de una característica típica de la estructura política del mundo andino, tal como el sistema de gobierno dual con dos *mitades* opuestas y complementarias: “hannan” (arriba, derecha, alto, etc.) y “urin” (abajo, izquierda, bajo, etc.). En favor de esta tesis aboga en el documento un elemento significativo. El mismo se da en el ejemplo de los indios de Calabaya, en el Cuzco: el Rey de España tenía como tributarios a los indios de Hatun-Calabaya (podría ser Calabaya Alto, superior) y de Calabaya la Menor (podría ser Calabaya Bajo, inferior) (folio 60r.). Así como en este caso se explicita la característica de cada una de las mitades, en los otros casos — sin que se lo señale abiertamente — podría ocurrir un dualismo parecido.

Un segundo dato etnográfico interesante que se puede analizar a partir de los repartimientos surge con el hecho de que se señale como encomendado, en vez del nombre del repartimiento de indios, el nombre de un cacique (curaca), o un número determinado de indios en cierta región o etnia, o a los mitimaes de una región o etnia. Sobre todo este último dato puede dar lugar a interesantes estudios para el campo de la etnohistoria andina.

Al final de la relación de encomenderos y repartimientos se presenta el total de lo que valen los tributos en cada ciudad de españoles, lo cual se tiene ya en la parte inicial del documento (folio 55r.).

La tercera parte de nuestro escrito está constituida por la relación de los repartimientos puestos "*puramente*" en la corona real, donde esa palabra resulta ser importante porque ella sola tal vez explique la divergencia que existe entre los repartimientos consignados en la tercera parte y los consignados en la segunda parte. Los repartimientos que aparecen atrás como en posesión de la corona no son todos los mencionados como tales en la relación de las 477 encomiendas; por ejemplo, el repartimiento de Lima que aparece como de "Su Magestad por vacante de doña Françisca" (folio 64r.) no se encuentra en la relación final. Si se ven los otros repartimientos no mencionados se puede llegar a una deducción no muy segura de que no están "*puramente*" en la corona aquellos a que se accede por vacante, sino sólo los repartimientos cuyo poseedor ha muerto o cuyo titular ha sido desposeído, a veces mediante indemnización con otra encomienda (tal es el caso de Juan de San Juan, el original encomendero de las colonias lupaqa de Colanes y Sama). La otra divergencia entre la segunda y tercera partes tiene que ver con el monto de los tributos, que no es el mismo. Por ejemplo: en un lado se dice que el repartimiento de Macha está tasado en 19,000 pesos y en otro se fija el tributo en 22,000 pesos (folios 56v. y 80v.)

Esta relación de encomenderos y repartimientos del Perú fue hecha, como ya se ha dicho, a resultas de una visita llevada a cabo en todo el virreinato por orden del Virrey Marqués de Cañete. Conocemos el carácter de las visitas, informes administrativos hechos en forma de encuesta con un interrogatorio previamente preparado en España. Tal vez esta relación haya estado incluida dentro del plan de esa visita general como una especie de colofón o de resumen último del estado económico-administrativo de la colonia. En consecuencia, el documento pudo haber sido redactado en América o en Europa, pero su destino era de todas maneras alguna instancia de la administración imperial española ⁶.

Como ya hemos ido apreciando al presentar cada una de las partes del escrito, encontramos en él varios puntos de interés para la etno-historia andina y la historia colonial. Los principales temas de posible estudio ulterior se sitúan en el campo demográfico, económico, administrativo.

En la transcripción paleográfica del documento se ha buscado la mayor similitud con el original en cuanto a la ortografía y la puntuación. Se ha conver-

6. También el jurista vallisoleto Juan de Matienzo, oidor de la Audiencia de Charcas, tuvo acceso al manuscrito o a una copia de él, ya que lo transcribe parcialmente en su *Gobierno del Perú* (1567). Lo hace en el capítulo XXXII de la Primera Parte de esa obra, donde copia las cifras para los indios de todas edades, los tributarios de 16 a 50 años y el valor de sus tributos, es decir, los datos contenidos en la parte primera de nuestro documento, publicada ya varias veces. Guillermo Lohmann Villena, a cuyo cargo estuvo la edición de la crónica (Paris-Lima, 1967), ha corregido algunos de los datos que ofrece Matienzo, basándose para ello en el manuscrito que se encuentra en la Real Academia de la Historia de Madrid formando parte de la Colección Muñoz. Igualmente han publicado parcialmente el documento Silvio A. Zavala y N. David Cook.

tido a números arábigos los guarismos puestos originalmente en números romanos para ofrecer una lectura más cómoda. Finalmente, se ha seguido, en cuanto a abreviaturas, el empleo de mayúsculas y minúsculas y signos tipográficos, las indicaciones correspondientes de las Normas para la Transcripción de Documentos Históricos Hispanoamericanos, de 1961 ⁷.

7. En consecuencia se ha mantenido todas las incongruencias y errores que presenta el manuscrito original. Por ejemplo: en el folio 55r. la suma de las personas de todas edades de los pueblos tasados arroja en realidad el total de 1'758,563. Nathan Wachtel ha intentado "resolver" ese problema aumentando la población de Los Reyes a 99,601 y reduciendo el total a 1'758,564; véase Wachtel., ob. cit., p. 335. En cambio, Angel Rosenblat no toma una decisión firme sobre el punto y coloca (Rosenblat, ob. cit.) una vez 1'758,563 habitantes (p. 86) y otra vez 1'758,565, dando para la población de Los Reyes la misma cantidad que señala Wachtel (p. 263).

E L D O C U M E N T O

*Real Academia de la Historia, Madrid**Colección Muñoz A—92 (9-4826)**/Folio 55r.*

Relación de los naturales que ay en los rrepartimientos del Peru en la Nueva Castilla y Nuevo Toledo asi de todas hedades como tributarios conforme a lo que rresulta de la visita que dello se hizo por horden del Visorrey Marques de Cañete y el valor de los tributos en que estan tasados hasta el año mill y quinientos e sesenta e uno.

<i>Pueblos poblados de españoles en Piru</i>	<i>Personas de todas hedades</i>	<i>Tributarios (*)</i>	<i>Valor de tributos en que están tasados</i>
La çuadad del Cuzco	267,000	77,000	377,000 Pessos
La çuadad de la Plata	232,800	46,560	178,850 Pessos
La çuadad de La Paz	150,655	30,131	150,600 Pessos
La çuadad de Arequipa	201,830	40,366	93,700 Pessos
La çuadad de Guamanga	112,520	22,504	65,914 Pessos
La çuadad de Truxillo	215,000	42,000	63,800 Pessos
La çuadad de los Rreyes	99,600	25,577	55,600 Pessos
La çuadad de Guanuco	118,470	23,506	55,650 Pessos
La çuadad de Quito	240,670	48,134	64,800 Pessos
La çuadad de San Miguel	16,617	6,054	33,800 Pessos
La çuadad de Puerto Viejo	2,297	1,377	5,452 Pessos
La çuadad de Guayaquil	4,742	2,280	12,664 Pessos
La çuadad de Loxa	9,495	3,647	11,004 Pessos
La çuadad de los Chachapoyas	58,397	16,309	27,600 Pessos
El valle de Xauxa	17,248	5,328	12,242 Pessos
La çuadad de Çamora	11,222	6,093	18,000 Pessos
La çuadad de Jhaen no esta tasada			
La çuadad de Santiago de los Valles no esta tasada			
	1'758,565	396,866	1'226,676 Pessos

Son todos 17 pueblos y ay en ellos 427 vezinos encomenderos y 477 rrepartimientos y los que sobran son los que estan en la Corona rreal y vacos.

/Folio 55v.

Ay otros pueblos poblados de españoles que no tienen yndios que poblo el Marques de Cañete Visorey que son los siguyentes:

(*) La frase completa es: Tributarios de diez y seis a çinquenta años que ay entre ellos

La villa de la Parrilla, en el valle de Santa
 La villa de Cañete, en el valle del Guarco
 La villa de Rribera, en el valle de Camana
 La villa de San Joan del Oro en Carauaya
 La çiudad de Cuenca en Tumebanba, que cae sobre Guayaquyl
 La çiudad de Bacca esta poblada en el princypio de la gobernacion de los
 Quyjós y Canela que es junto a Quito.

/Folio 56r.

RELACION DE LOS VEZINOS ENCOMENDEROS QUE AY EN ESTOS
 REYNÓS DEL PERU EN LOS PUEBLOS POBLADOS DE ESPAÑOLES.

/Folio 56v.

VILLA DE PLATA

19,000 Pessos	La corona rreal por muerte del general Pedro de Ynojosa	Macha
13,200 Pessos Presidente Gasca	Lorenço de Aldana	Paria
7,000 Pessos Presidente Gasca	Gomez de Solis	Tapacari, Moyosmoyos
12,500 Pessos	Su Magestad por muerte de Martyn de Rrobles	La mitad de Chayanta
España 3,900 Pessos Los chichas	El comendador Hernando Piçarro. Vaco (agregado: y Su Magestad)	La mitad de Chayanta y Chichas
12,600 Pessos El Marques de Cañete Visorrey	Don Bernaldino de Meneses por muerte de Pablo de Me- neses su tio	Anparaes, Gualparocas. Charcas y Moyosmoyos y Turqui
8,200 Pessos Marques de Cañete en cunplimyento de vna çedula de Su Magestad	Don Juan de Velasco hijo del Mariscal tiene sobre **	Sacaca
3,500 Pessos Visorrey Marques de Cañete	Don Pedro de Cordoba los yn- dios charcas por muerte de don Alonso de Montemayor en rrecompensa de los yndios que thenia de Atacama	Yndios charcas de don Alonso

** El párrafo completo es: Don Juan de Velasco hijo del Mariscal tiene sobre Sacaca 5,000 Pesos de rrenta por çedula de Su Magestad. Hera Sacaca de don Alonso de Montemayor difunto.

6,800 Pessos Presidente Gasca	El liçençado Polo	Cochabanba
5,500 Pessos Marques don Françiseo Piçarro (cortado) Vaca de Castro	Rodrigo de Orellana	Cochabanba
5,000 Pessos Presidente Gasca	Don Pedro de Portugal y Na- barra	Mitad de los Quillacas e Moyosmoyos
5,000 Pessos (ilegible)	Diego Pantoja	Mitad de Quillacas y Moyosmoyos

/Folio 57r.

7,500 Pessos Vaco España	Su Magestad por dejaçion que hiço de los aullagas Hernan Vela que esta en España	Aullagas
Presidente Gasca 4,500 Pessos	Françisco de Tapia	La mitad de Cochabilca y Lipis
España (cortado) 4.500 Pessos	Hernan Nuñez Segura	La mitad de Cochabilca y Lipis
Vaco 4.500 Pessos	Su Magestad por vacante de Hernando de Silba. Tiene so- bre esto don Françisco de Mendoza 3,000 Pessos a cun- plimyento de veynte mill con Pocona y vn mill y trezientos Hernando de (corregido: Cordoba) por el Audiencia e confirmaçion del Marques de Cañete	Sipisipi y Moyosmoyos
2,200 Pessos Presidente Gasca	Juan Sedano hijo de Juan Se- dano que suçedio por muerte de su padre	Quiquixana
3,000 Pessos Visorrey Marques de Cañete le acreçento una bida	Pedro de Castro que caso con muger de Diego de Almendras difunto por donde suçedio en los yndios	La mitad de Tarabuco
3,000 Pessos Presidente Gasca	Capitan Martin de Almendras	La mitad de Tarabuco

5,000 Pessos Marques de Cañete en cumplimento de una çedula la de Su Magestad	Don Grabicl Paniagua que suçedio en los yndios por muerte de Pero Fernandez Pa- niagua su padre diffunto	Pocoxo
17,000 Pessos El Audiencia en cumpli- miento de una çedula rreal	Don Françisco de Mendoça que suçedio en Pocona que fue de Gomez de Albarado di- funto por çedula de Su Ma- gestad	Pocona
5,300 Pessos	Su Magestad por muerte de Diego Çenteno. Tiene sobre estos yndios un hijo mestiço de Çenteno 3,000 Pessos de renta.	Puna
<i>/Folio 57v.</i>		
2,000 Pessos Vaco	Su Magestad por muerte de Diego de Villaçencia y por aber ydo desterrado a España el comendador Parraga	Totora de coca
150 Pessos Presidente Gasca	Diego de Rrojas escribano que suçedio por muerte de Luys de Soto	Moyos Moyos
Marques don Françisco Piçarro. No estan visita- dos y an estado de gue- rra.	Martin Monje	Moyos Moyos y Casabindo
10,200 Pessos Marques de Cañete	Don Garçia de Mendoça que suçedio por muerte de Lope de Mendieta	Chuquicota, Carangas
El Avdiencia Rreal y Bisorrey Marques de Ca- ñete acreçento vida 4,000 Pessos	Don Pedro de Cordoua por su- çesion	Mitad de Colque y Andamar- ca
4,000 Pessos Marques don Françisco Piçarro	Françisco de Ysasaga	
4,000 Pessos Marques don Françisco Piçarro	Antonio Albarez	Horinoca, Carangas, Totora de coca y Moyos Moyos

3,000 Pessos Presidente Gasea	Jhoan Hortiz de Carate	Totora, yndios carangas
----------------------------------	------------------------	-------------------------

No estan visitados y an estado de guerra	Joan de Çianea que caso con la muger de Juan de Villa-Suçsion	Omaguaca
--	---	----------

Visorrey Marques de Cañete. No estan bisitados ni tasados	Joan Velazquez Altamirano: la mitad de los yndios atacamas	
---	--	--

Marques don Françisco Piçarro	El dicho Françisco de Ysasaga la mitad de los dichos yndios atacamas	
-------------------------------	--	--

/Folio 58r.

LA CIUDAD DE LA PAZ

14,000 Pessos Presidente Gasea. El Marques de Cañete acreçento vida y Su Magestad le libro siete mill pessos de renta	Don Garçia de Albarado hijo del Mariscal	Oyune, Suri, Songo
--	--	--------------------

La Rreal Audiencia España 4,500 Pessos Marques de Cañete confirmo e hiço nueba encomienda	Capitan Juan Rramon Don Juan de Alagon la otra	La mitad de Cayabire y mitimaes soras y Larecaja
---	---	--

10,000 Pessos El Bisorrey Marques de Cañete	Su Magestad por bacante de Hernan Mexia difunto que agora tiene don Garçia Manrique	Callapa, Hayohayo Camacor (cortado) Catariyungas
--	---	--

6,500 Pessos Presidente Gasca	Françisco de Barrio Nuevo	Mitad de Caquingora y Chupi
----------------------------------	---------------------------	-----------------------------

España Presidente Gasea	Alonso de Barrio Nuevo	Mitad de Caquingora y Chupi
----------------------------	------------------------	-----------------------------

4,500 Pessos Presidente Gasea la mitad y la otra mitad el Bisorrey Marques de Cañete por la jornada que hiço con un hijo a Chile.	Françisco Rranxifo la mitad de Cayabire y la otra mitad que tubo Pero Martinez de Godoy difunto que se le encomendo	Mitad de Cayabire y la otra mitad de Pero Muñiz (sic) de Godoy
--	---	--

9,000 Pessos Visorrey Marques de Cañete en cunplimyento de vna çedula de Su Magestad.	Geronimo Zurbano por bacante de Juan de Yllanes	La mitad de Achacache, Areyungas de coca
Visorrey Marques de Cañete	Diego de Çarate que caso con muger de Juan Bendrel difunto	La mitad de Achacache, Areyungas de coca
Presidente Gasca 6,800 Pessos	Garçi Gutierrez de Escobar	La mitad de Guarina y Anacache de coca
Marques de Cañete por prouision particular de Su Magestad	Cosme de Guzman	La mitad de Guarina y Anacache de coca
<i>/Folio 58v.</i>		
Presidente Gasea 6,500 Pessos	Hernando de Vargas	La mitad de Pucarani y Coracache de coca
Presidente Gasea	Hernando Cherinos	La mitad de Pucarani y Coracache de coca
Presidente Gasea 6,300 Pessos	Su Magestad por bacante de Juan Ladrillo suçesion. Estos yndios tiene y posee Françisco Ferran que caso con su muger.	La mitad de Biacha, Peri de coca
Presidente Gasea	Juan de Ribas	La mitad de Biacha, Peri de coca
Presidente Gasea 4,000 Pessos	Hernando Caballero	La mitad de Guancane, Peri de coca
Presidente Gasca	Diego de Uzeda	La mitad de Guancane, Peri de coca
2,000 Pessos Presidente Gasea	Su hijo de Hernando Coronado por su muerte. Suçesion	La mitad de Guaqui, Chapis de coca
2,000 Pessos Visorrey Marques de Cañete	Alonso Rramirez de Sosa por vacante de Martin Dolmos	La mitad de Guaqui, Chapis de coca
1,800 Pessos Marques don Françisco Piçarro	Juan de Espinosa	La mitad de Llaxa, Chapis de coca

1,800 Pessos	Su Magestad por muerte de Gonçalo Çeron	La mitad de Llaxa, Chapis de coca
1,400 Pessos Presidente Gasca	Melchior Rramirez de Vargas	La mitad de Guacho, mitimaes Ayata, Chapis de coca
1,400 Pessos	Su Magestad por bacante de Baltasar Rramirez difunto	La mitad de Guacho, mitimaes Ayata. Chapis de coca
España 6,300 Pessos Presidente Gasca	Geronimo de Soria	Machaca
2,200 Pessos España	Su Magestad por vacante de Hernando de Bega que esta en España	Machaca
4,500 Pessos Presidente Gasca	Antonio Muñarrez Nabarro	Carabuco Mocho, conim (cor-tado) demasias de Guancane
<i>/Folio 59r.</i>		
6,200 Pessos Presidente Gasca	Diego de Peralta	Copachica
España 6,000 Pessos Presidente Gasca	Juan de Vargas	Tiaguanaco
1,500 Pessos Presidente Gasca	Diego de Castilla	Mitad de Calamarca, Chapis de coca
1,500 Pessos	Su Magestad por vacante de Rrodrigo Mexia difunto	Mitad de Calamarca. Chapis de coca
1,500 Pessos Visorrey Marques de Ca- ñete	Françisco Mendez por vacante de Gomez de Rrojas. Con de-jaçion de 1,000 Pessos de una lança que thenia	Paucarcolla, Peri de coca
6,700 Pessos Presidente Gasca	Su hija de Antonio de Ulloa por muerte de su padre	Caracollo
4,400 Pessos Presidente Gasca	Juan Rrodriguez	Xiquixica, Chapis de coca
150 Pessos Visorrey Marques de Cañete	Diego Garçia de Villalon por muerte de Françisco de Cama-ra	Moxos de coca
Pescado y no otra cosa Presidente Gasca	Diego de Ençinas	Coiquicache

2,000 Pessos	Su Magestad por deaçion que hiço el liçençado Leon	Copacaguana
3,000 Pessos Visorrey Marques de Cañete	Garçi Diez de San Miguel por muerte de Hernando de Albarado. No se le a dado çedula dello	Chuquiapo, Chapis, Chupi de coca
450 Pessos La Rreal Audieçia e confirmaçion del Marques de Cañete.	Hordoño de Valençia por muerte de Pero Xuarez de Escobedo	Mitimaes ancoraymes
22,000 Pessos	Su Magestad	Chucuyto y Colanes y Sama que hera de San Juan que de jo a esta prouinçia por (cortado) dieron los orones y Ocoña

/Folio 59v.

LA CIUDAD DEL CUZCO

España 17,647 (Pesos) El Marques don Françisco Piçarro	El comendador Hernando Piçarro	Calica, Tanbo, Amoybanba, Piq (cortado) Calca
8,000 Pessos Visorrey Marques de Cañete	Rodrigo de Esquibel por muerte del capitan Juan de Saabedra con dexaçion de los yndios aymaraes que thenia	Lanpacolla, Quispecanche, Coxcoxa Cangalla, Acopia, Aquos, Quispillata
15.500 Pessos Presidente Gasca	Su hijo del capitan Juan Alonso Palomino por muerte de su padre. Suçesion	Quiquixana, Pacaritanbo, Guar (cortado) Caxas
España 14,000 Pessos Presidente Gasca	Su Magestad por ausencia de don Pedro Luys de Cabrera que esta en Castilla	Cotabanba y Omasayos
19,400 Pessos Marques don Françisco Piçarro	El capitan Diego Maldonado	Andaguaylas, Guacachaca, Guasa (cortado) Quiguar
8,000 Pessos Marques don Françisco Piçarro e Vaca de Castro	Capitan Alonso Alvarez de Ynojosa	La mitad de Parinacocha
8,000 Pessos Visorrey Marques de Cañete	Pedro de Villagra por vacante de don Baltasar de Castilla difunto	La mitad de Parinacocha

4,500 Pessos	Su Magestad por vacante de Diego de Urbina difunto. Estos yndios estan los tributos que se cobran por poder de Diego de Urbina hijo del dicho Urbina con fiança	Chunbibilcas
12,000 Pessos	Su Magestad por vacante de Garçilaso de la Vega difunto y de su hija	Guamanpaldas Quichua (cortado) Guallamira
450 Pessos Marques de Cañete	Jhoan Sierra por muerte de don Juan de Mendoça	Pissa
850 Pessos Visorrey Marques de Cañete	Diego Hernandez por muerte de don Juan de Mendoça	Xullaca
<i>/Folio 60r.</i>		
2,600 Pessos	Su Magestad por muerte de don Juan de Mendoça. Estos yndios se encomendaron a don Antonio Vaca	Achacabanilla
8,900 Pessos Marques don Françisco Piçarro	Don Pedro Portocarrero	Chunbibilcas, Aymaraes, Munapata
18,000 Pessos Presidente Gasca	Don Antonio Pereyra hijo del capitan Lope Martyn	Chachaca, Ambarpata
7,500 Pessos	Su Magestad por deaçion de Vasco de Guevara	Atuncabana Yquichoas
15,000 Pessos Visorrey Marques de Cañete	Su hija de Sayra Topa Ynga por muerte de Françisco Hernandez	Xaquixaguana, Yucay, Guayllaquipa, Pucara
9,500 Pessos	Su Magestad por muerte del liçenciado De la Gama y su hija. Estos yndios se encomendaron a don Antonio Vaca	Hatun-Calabaya, Calabaya la menor. Achanbri Paprio
11,500 Pessos	Su Magestad por vacante de don Françisco Piçarro menor que fue a España	Yucay, Bonbo, Anbaraes. Pilcoto e Avisca
5,500 Pessos Presidente Gasca	Juan de Berrio	Arapa, Tanbochilques, Mascas
2,500 Pessos Presidente Gasca	Geronimo Costilla	La mitad de Asillo

España 2,500 Pessos Vaca de Castro	Diego Mexia	La mitad de Asillo
Presidente Gasca 3,800 Pessos Confirno Visorrey Marques de Cañete	Juan Aluarez Maldonado que caso con la muger de Alonso de Barrientos difunto	Larisupa y Guaroc, Guarachaya, Socar
5,000 Pessos Visorrey Marques de Cañete	Lope de Suaço por vacante de Rrodrigo de Pineda difunto	Yanaguaras, Caracoto
5,000 Pessos Marques don Françisco Piçarro	Pedro Alonso Carrasco	Yanasoca Camata
<i>/Folio 60v.</i>		
España 3,200 Pessos Marque don Françisco Piçarro	Martyn Dolmos que caso con muger de Gomez Maçuelas	Puno, Chupa
15,000 Pessos Marques don Françisco Piçarro	Alonso de Mesa	Yanaguaras, Caycay
1,800 Pessos Marques don Françisco Piçarro	Martin de Arbieto	Guancallo
3,250 Pessos Marques don Françisco Piçarro. Acrecentamyento de vida por el Marques de Cañete	Frañçisco de Acuña que caso con su muger de Alonso Horiguela que suçedio	Aymaraes
1,700 Pessos España Marques don Françisco Piçarro o Vaca de Castro	Hernando de Santa Cruz	Achaya
1,200 Pessos Presidente Gasca	Jhoan de Betanços	Caquixane
1,100 Pessos Marques don Françisco Piçarro	Diego Hernandez	Urcos

4,500 Pessos	Su Magestad por muerte de Alonso Diez. Esta vaco	<i>Prouinçia de Condesuyo</i> Pomacanchic, Manaco
2,100 Pessos Presidente Gasca, y parte dellos el Marques de Cañete por dexaçion que hiço Pero Lopez	Gaspar de Sotelo	La mitad de Angara y Charac (cortado) que le dio en dote Pero Lopez su cria (cortado)
1,000 Pessos Presidente Gasca	Hernan Brauo de Lagunas	La mitad de Angara
2,500 Pessos Marques Piçarro	Su hijo de Gonçalo de Soto por muerte de su padre. Suçesion	Xiguana, Andabayla
<i>/Folio 61r.</i>		
7,000 Pessos Presidente Gasca	Diego Hortiz de Guzman	Panpa, Puquies, Oruro
1,800 Pessos Marques Piçarro	Diego de Truxillo	Lare
1,600 Pessos Marques Piçarro	Nuño de Mendoça que caso con hija mayor de Alonso de Alua difunto. Suçesion	Curanba
2,600 Pessos Marques Piçarro	Miguel Sanchez. Suçesion	Vilcaguanuco
2,000 Pessos Tienelo doña Leonor de Luyando por çedula de Su Magestad y prouision del Marques de Cañete	Su Magestad por muerte de Albertos de Horduña	Atuncolla
1,500 Pessos Vaca de Castro	Antonio de Marchena	Checa
2,800 Pessos Prsidente Gasca	Sebastian de Caçalla	Yanquisapa, Conbaspata
3,700 Pessos Presidente Gasca	Hernando Alonso de Badajoz	Aymaraes
9,000 Pessos Marques don Françisco Piçarro	Don Carlos. Suçesion	Yauri Atuncona, Mohina
1,000 Pessos	Yten. La corona rreal: los yndios de Chinchapuquio que fueron del monasterio de Señor Santo Domingo	Chinchapuquio

400 Pessos Yten. Los yndios de Yote que fueron del monasterio de Nuestra Señora de la Merçed y estan en la corona rreal Yote

150 Pessos Los yndios de Oma que fueron de la yglesia y estan en la corona rreal Oma

/Folio 61v.

LA ÇIUDAD DE AREQUIPA

3,600 Pessos Capitan Alonso de Caçeres Pocasi y Tanbo
Presidente Gasca

6,000 Pessos Su Magestad por vacante de Los collaguas
Presidente Gasea Françisco NogueroI que esta en España. Estos estan puestos en la corona rreal para los 12,000 Pessos que Su Magestad mando que se ynbiasen a España cada año aparte

8,500 Pessos Lucas Martinez que suçedio Carima. Hilo, Arica, Tarapa-
Marques Piçarro por pleyto en los yndios de ca, Yumina, Capuaya que he-
Geronimo de Villegas ran de la Palla

1,700 Pessos Liçençiado Gomez Hernandez: Mitimaes de Arequipa
El Audiencia. Confirma- mitimaes de Arequipa
cion del Marques de Ca ñetc.

2,300 Pessos Su hijo de Hernan Rrodriguez Hilavaya
Presidente Gasea de Huelba por muerte de su padre

1,500 Pessos Pedro Piçarro Tacana. Ecurami
Marques Piçarro

3,700 Pessos Ginesa Guillen que suçedio Ocoña, Sorones
Marques Piçarro y pro- por pleyto en los yndios de
bision de Su Magestad Hernando de Rribera difunto
para la suçesion

2,500 Pessos Juan de San Juan Sorones, mitad de Ocoña por-
Marques Piçarro y parte que dejo a (cortado) Colanes
dellos el Marques de Ca- y Sama que thenia que agora
ñete por dexaçion de ti(cortado) Chucuyto
otros (?) que hiço en fa-
uor de Su Magestad para
Chuquito

2,650 Pessos Presidente Gasca	Alonso de Luque	Chuquipanpa
2,650 Pessos Presidente Gasca Acreçentamyento de vi- da por el Marques de Cañete	Diego Brauo por suçesion de su muger	Chuquipanpa
2,000 Pessos Presidente Gasca	Gonçalo Cabrera por suçesion del bachiller Canto Alapiedra que esta en España	Quiniscata
<i>/Folio 62r.</i>		
4,000 Pessos	Su Magestad por muerte de Garçi Manuel de Carbajal. Es- tos yndios estan puestos en la corona rreal para los 12,000 Pessos que Su Magestad man- do ynbiar a la casa de Sevilla en cada vn año	Hubinas
720 Pessos Marques de Cañete	Joan de Castro. Hiço deaçion de 1,000 Pessos de vna lança	Arequipa
3,800 Pessos Marques Piçarro	Alonso Rrodriguez Picado me- nor. Suçesion	Laricollagua mitimaes. Arequipa
1,500 Pessos Marques Piçarro Segunda vida acrecen- tada por el Marques de Cañete	Hernan Bueno. Suçesion	Sicara
4,300 Pessos Presidente Gasca Acrecentamiento de vi- da por el Marques de Cañete	Antonio de Llanos. Suçesion	Conchacha, Chilpata, Corana
3,300 Pessos Presidente Gasca	Frañsisco de Chaues. Esta por casar	Mitimaes Ubina, Machaguay
2,600 Pessos Presidente Gasca	Hernan Dalvarez de Carmona	Carabeli, Atico, Aymaraes
2,200 Pessos Marques de Cañete	Jhoan de Ynojosa por muerte de doña Ana Chacon muger del liçençiado Cuellar	Machaguay

3,200 Pessos Marques Piçarro	Joan de la Torre	Cabana
3,000 Pessos El Audiencia. Por su- cion acreçento vna bida el Marques de Cañete	Diego Hernandez de la Cuba. Suçesion	Cabana
4,000 Pessos Marques Piçarro	Marcos Rretamaco. Suçesion	Laricollagua, mitimaes Arequipa
2,000 Pessos	Su Magestad por muerte de Pero Blasco diffunto. Estos yndios estan puestos en la co- rona rreal para los 12,000 Pessos que Su Magestad man- do que se ynbiasen a España en cada un año aparte	Mages
1,050 Pessos Marques Piçarro	Pedro Godinez	Characoto
<i>/Folio 62v.</i>		
600 Pessos Acreçento vna bida el Marques de Cañete	Joan de Castro que caso con muger de Françisco Perez Laz- cano, y Pedro Abiasido de An- dres Ximenez difunto. Suçe- sion	Socabaya
3,000 Pessos Marques Piçarro, o Vaca de Castro	Martin Lopez de Carbajal	Vinate
4,000 Pessos Marques Piçarro. Acre- çento vna bida el Mar- ques de Cañete	Frañçisco de Grado. Suçesion por la muger	Panpacolque
3,800 Pessos Marques Piçarro	Antonio Gomez de Buytron menor. Suçesion	Camana
450 Pessos Presidente Gasea	Frañçisco Bosso	Chiguata
España 2,200 Pessos Presidente Gasea	Niculas de Almaçan	Andahuya
2,000 Pessos Marques Piçarro	Su hijo de Miguel Cornejo di- funto por muerte de su padre. Suçesion	Mitimaes Arequipa, Socabaya, Vitor, Quile (cortado)

3,000 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Su hijo de Diego Fernandez difunto por muerte de su pa- dre	Mitimaes Yumina, Guacacha- che, Tan(cortado), Yarabaya, Poquina
1,900 Pessos Marques Piçarro	Pedro de Mendoça	Hacari

El pueblo de Paucarpata que
fue del monasterio de Santo
Domingo y agora esta en la co-
rona rreal.

Paucarpata

/Folio 63r.

LA CIUDAD DE GUAMANGA

6 312 (Pesos) Presidente Gasea	El capitan Cristobal Peña	Xauxa. Cabinas
3,300 Pessos Marques Piçarro y Pre- sidente Gasea	Gomez de Caravantes	Xauxa
7,000 Pessos Marques Piçarro	Su hijo de Melchior Palomino difunto por subçesion de su padre	Soras
2,700 Pessos Marques Piçarro. Acre- çento vida el Marques de Cañete	Amador de Cabrera que caso con hija mayor de Hernando de Villalouos difunto. Suçe- sion	Angaraes
3,200 Pessos Presidente Gasea	Don Luys Sotelo	Angaraes
5,500 Pessos Marques Piçarro	Grisostomo de Hontiberos	Angaraes, Chocurbos, Guachos
2,500 Pessos Presidente Gasea	Pedro Hordoñez	Chilques
4,800 Pessos Presidente Gasea la mi- tad deste rrepartimyen- to y la otra mitad el Marques de Cañete	Juan Velazquez Velanuñez	Los lucanas quel thenia y los que fueron de Cristobal de Funes justiçiado
4,000 Pessos El Marques de Cañete	El secretario Pedro de Aven- daño	Atunlucana que fue de Juan Alonso Tray (cortado)
3,000 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Juan de Mañueco	Vilcasbinchas

1,500 Pessos Vaca de Castro	Juan Palomino	Vilcas
3,600 Pessos Marques Piçarro	Capitan Françisco de Cardenas	Guaytara
2,000 Pessos Marques de Cañete, Hijo de jaçion de 1,000 Pessos de vna lança	Hernan Guillen que caso con su muger de Antonio de Villalua difunto	Guamanga
<i>/Folio 63v.</i>		
600 Pessos Esta vaco	Su Magestad por vacante de Hernan Garçia Xarillo que esta en España	Uramarca
1,200 Pessos Marques Piçarro	Su hijo de Garçi Martyn por muerte de su padre. Suçesion	Ongoy
1,500 Pessos Vaca de Castro Su Magestad	Vasco Sanchez de Ulloa	Pablis
4,700 Pessos Marques Piçarro	Diego Gavilan	Pauxa
6,000 Pessos Marques Piçarro	Miguel Astete	Pomabanba
1,600 Pessos Marques Piçarro	Vasco Xuarez	Parcos
900 Pessos Marques de Cañete acreçento vna bida	Françisco de Barrientos que caso con muger de Pero Hortiz difunto. Suçesion	Ocobanba
2,600 Pessos Marques Piçarro	Pero Diez de Rrojas	Quinoa
1,000 Pessos Presidente Gasca	El capitan Martin de Leçana	Callamarca, Soripa
1,500 Pessos Marques Piçarro	Beatriz Sanchez menor. Suçesion	Totos
2,000 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Antonio Avrerio	Chilques
1,300 Pessos Marques Piçarro	Hernan Garçia Gallardo	Goaylay

*/Folio 64r.**LA CIUDAD DE LOS REYES*

6,000 Pessos Marques de Cañete	Capitan Vasco de Guevara por vacante de doña Francisca Piçarro que caso con Hernando Piçarro que tenia yndios y en trueco de los yndios que tenia en el Cuzco	Guailas, Chuquitanta
600 Pessos	Su Magestad por vacante de doña Francisca	Lima
6,200 Pessos Marques Piçarro	Don Antonio de Ribera. Suçesion	Xauxa, Caruallo, Mancha (cortado)
4,200 Pessos Marques Piçarro	Niculas de Rribera el Biejo	Yca
4,100 Pessos Presidente Gasca le hiço nueba encomienda y tambien el Marques de Cañete	Juan de Barrios. Suçesion	Yca
2,200 Pessos Presidente Gasca El Marques de Cañete le acreçento vida	Alonso Gutierrez. Suçesion	La Nasca, Guanchoalla
1,250 Pessos	Mariana Diez muger de Alonso Martyn difunto. Suçesion. El Marques de Cañete le encomendo Alati a Alonso Martin y le acreçento una bida de lo demas	Lati, humay, Guarco
700 Pessos Marques Piçarro	Pedro de Alconchel	Chilca, Mala
Vaca de Castro	Hernan Gonçalez	Pachacama, Atauillos
2,000 Pessos Vaca de Castro	Hernando Rruyz	Pachacama, Atauillos
5,500 Pessos Marques Piçarro Marques de Cañete le acreçento a Surco y Barranca	Antonio Nabarro. Suçesion. Presidente Gasca y Marques de Cañete le hiçieron nueba encomienda	Coayllo, Calango, Guarco, Su (cortado) rranca

2,000 Pessos

Su Magestad

Chancay

/Folio 64v.

6,000 Pessos

Presidente Gasca

El Marques de Cañete

le acreçento vna bida

Su hijo de Pedro de Çaratc
por muerte de su padre

Pisco, Condor, Nuñoa

Marques Piçarro

3,000 Pessos

Presidente Gasca, y Bisorrey
Marques de Cañete
acreçento vida

Diego de Aguero. Suçesion

Lunaguana

4,600 Pessos

Marques Piçarro, Presidente
Gasca, Vaca de Castro

Niculas de Rribera el Moço

Canta, Guarba, Maranga

1,800 Pessos

Marques Piçarro

Liçençiado Rrodrigo Niño.
Suçesion

Lanpas, Pocorucha

2.000 Pessos

Su Magestad: los yndios de
Chincha

Chincha

300 Pessos

Su Magestad: Yanac

Yanac

1,500 Pessos

Marques de Cañete. En
trueco de otros que dexo
en San MiguelDiego Guerra por vacante de
Ysabel Doballe difunta muger
que fue de Cristobal de Vurgos

Caxatanbo

1,600 Pessos

Presidente Gasca

Muños de Abila

Collique, Chaquimayo, Guar-
mey, Co(cortado)

Marques Piçarro

3,100 Pessos

Su Magestad hiço merced
por su rreal cédula a este
menor destos yndiosGonçalo de Caçeres menor
hijo del contador Juan de Ca-
çeres.
SuçesionGuancayo, Moro, Guaucanga,
Qui(cortado)

España

3,600 Pessos

Marques Piçarro

Geronimo de Aliaga

Guaylas Chancay

1,100 Pessos

Vaca de Castro

Ruy Barua Cabeza de Vaca

Guaylas Chancay

2,500 Pessos

Marques de Cañete

Juan de Canpo Manes Vayon

Guarua

1,300 Pessos Marques Piçarro	Diego Piçarro	Çupi
---------------------------------	---------------	------

/Folio 65r.

3.300 Pessos Marques Piçarro	Hernando de Montenegro	Andax, Andacoto
---------------------------------	------------------------	-----------------

2,200 Pessos Marques Piçarro	Juan Piçarro menor por muerte de Martin Piçarro su padre. Suçesion	Xecos
---------------------------------	--	-------

2,500 Pessos Marques Piçarro	Frañçisco de Talavera	Checras
---------------------------------	-----------------------	---------

2,500 Pessos Marques Piçarro	Frañçisco de Anpuero	Yauyos
---------------------------------	----------------------	--------

2,400 Pessos Presidente Gasca Marques de Cañete confirmo y hiçieron nueba encomienda	Geronimo de Silua. Suçesion	Yauyos
--	-----------------------------	--------

2,300 Pessos Marques de Cañete	Liçençiado Leon y doña Maria Martel su muger. Suçesion	Yauyos
-----------------------------------	--	--------

4,000 Pessos Vaca de Castro, Presidente Gasca, Marques de Cañete	Sebastian Sanchez de Merlo	Guaracheri
---	----------------------------	------------

3,300 Pessos	Yauyos de Su Magestad	Yauyos
--------------	-----------------------	--------

600 Pessos	Su Magestad: Lurigancho y Tantacaxa	Lurigancho y Tantacaxa
------------	-------------------------------------	------------------------

*/Folio 65v.**LA ÇIUDAD DE GUANUCO*

Marques Piçarro 3,600 Pessos	Don Antonio de Garai	Los yaros e mitimaes
---------------------------------	----------------------	----------------------

6,000 Pessos Presidente Gasca	Gomez Arias Davila	Chupachos
----------------------------------	--------------------	-----------

950 Pessos Presidente Gasca	Diego de Rrojas	Tambo
--------------------------------	-----------------	-------

1,100 Pessos Marques Piçarro	Garçi Sanchez	Guamallies. Yachas
---------------------------------	---------------	--------------------

1,100 Pessos Marques Piçarro	Juan Sanchez	Yachas mitimaes
2,200 Pessos Presidente Gasca	Lorenço Estopiñan de Figue- roa	Tarama
3,000 Pessos Presidente Gasca	Juan Tello de Sotomayor	Bonbon, Chinchacocha
1,000 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Juan de Valladolid	Guamallies
2,500 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Rrodrigo Tinoco	Anayungas, Arangai Guanuco.
2,300 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Antonio de Grado	Mitad de Punos, Liquilla
	Juan de Argama	Mitad de Punos, Liquilla
1,400 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Juan de Espinosa Canpoo	Pincos
750 Pessos Vaca de Castro	Garçi Hortiz de Espinosa	Guala Pincos
1,150 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Garçi Hernandez	Arancay, Guaricanha
1,500 Pessos Marques Piçarro Vaca de Castro	Su hijo de Gonçalo Hernandez de Heredia por muerte de su padre	Caxatanbo
2.200 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Bartolome de Taraçona	Guari
<i>/Folio 66r.</i>		
3,000 Pessos Marques de Cañete	Hernando Carrera lo de Gon- çalo de Guzman y Pardabe	Piscobanba, Anasgua, (cortado)
3,200 Pessos Marques Piçarro	Balentino Paradaue que caso con muger de Bernaldino de Balderrama difunto. Suçesion	Conchucos

2,200 Pessos Vaca de Castro	Martin de Guzman	Anaspin caçique, Guan (cortado) malli
2,300 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Miguel de la Serna	Piscobanba
1,850 Pessos Marques Piçarro	Su hijo de Sebastian Nuñez por muerte de su padre	Xaguana, caçique Ya (corta- do) manchacayna
750 Pessos Marques Piçarro	Rodrigo Nieto	Anayungas
700 Pessos Marques Piçarro	Hernando de Torres hijo de Sebastian de Torres. Suçesion	Guaylas
1,400 Pessos El Marques de Cañete le acreçento vida	El liçençiado Torres que caso con doña Bernaldina muger que fue de Hernando de To- rres. Suçesion	Guaylas
España 1,650 Pessos Marques Piçarro	Juan Esteban Silbestre	Guari
2,100 Pessos Marques Piçarro	Juan Blazquez menor. Suçe- sion	Lanpas
4,000 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Juan de Mori	Conchucos
1,700 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Hernando Alonso Malpartida	Aniyungas y Pariacha
<i>/Folio 66v.</i>		
<i>LA ÇIUDAD DE TRUXILLO</i>		
3,100 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Su hijo del capitan de Diego de Mora que suçedio por muerte de su padre	Chicama, Chimo
5,300 Pessos Presidente Gasca	Don Juan de Sandobal	Guamachuco
5,125 Pessos Marques Piçarro	Lorenço de Ulloa	Guanbos
1,100 Pessos Marques Piçarro Marques de Cañete le acreçento una vida	Su hijo de Françisco de Fuen- tes por muerte de su padre	Chicama

1,550 Pessos Marques Piçarro	Pedro de Villafranca. Suçesion	Pacazmayo
2,150 Pessos Marques Piçarro	Françisco Perez Lezcano. Suçesion	Pacazmayo
3,600 Pessos Marques Piçarro	Françisco Luys de Alcantara	Pacazmayo
2,100 Pessos Marques Piçarro Marques de Cañete le acreçento vida	Su hijo de Pero Gonçalez por muerte de su padre.	Pacazmayo
3,500 Pessos Vaca de Castro	Su hija de Rrodrigo de Paz por muerte de su padre. Suçesion	Caña
4,400 Pessos Marques Piçarro Marques de Cañete le acreçento vida	Luys de Atiença por muerte de su padre Blas de Atiença. Suçesion	Collique, Guanbacho
2,450 Pessos Presidente Gasca	Su hijo de Lope de Ayala por su fin y muerte. Suçesion	Chuspo
2,200 Pessos Presidente Gasca Marques de Cañete le acreçento una bida	Salbador Vazquez que caso con Ana de Velasco muger que fue de Martin de Olarte	Reque
<i>/Folio 67r.</i>		
3,350 Pessos Marques Piçarro	Pedro Barbaran por muerte de Juan Barbaran su padre	Manbayaque
3,470 (Pesos) Marques Piçarro	Françisco de Çamudio	Tucume
2,820 (Pesos) Marques Piçarro Marques de Cañete le acreçento una bida	Su hijo de Juan de Osorno por muerte de su padre. Suçesion	Tucume
820 Pessos Marques Piçarro Marques de Cañete le acreçento una bida	Juan Rroldan por muerte de su padre	Tucume

2,300 Pessos Marques Piçarro	Diego de Vega	Çinto
2,200 Pessos Marques Piçarro	Rodrigo Lozano	Guañape, Chao, Chimo
300 Pessos	Alonso Gonçalez	Sancta
1,526 Pessos Marques Piçarro	Su muger de Garçia Holguin por muerte de su marido	Santa y Guanbacho
1,155 Pessos Marques Piçarro	Anton Guarrado	Guanbacho
2,900 Pessos Marques Piçarro	Alonso Gutierrez	Cazma, Chimo
960 (Pesos) Marques Piçarro	Andres Chacon. Suçesion	Cazma
5,400 Pessos Marques Piçarro	Comendador Melchior Verdu- go	Caxamalca

/Folio 67v.

LOS CHACHAPOYAS

3,600 Pessos Presidente Gasca	El capitan Juan Perez de Guebara	Quinxá, Laymebamba, Holços- puca (cortado)
1,350 Pessos El Audiencia en cun- plimiyento de una çedu- la de Su Magestad	Juan Garçia Sanmames	Caxamalquilla y Condorm (cortado) golmal
1,350 Pessos	Honorate Esteban	Changot y Baldeboyoy Cebola
1,451 Pessos	Juan Lopez Montenegro	Collay
550 Pessos	Frañçisco Mosquera	Lebanto y Chacha, Opipoyta- qui (cortado)
900 Pessos	Pedro de Horduña	Tino y Chazmal, Cumachoc, Carr(cortado) y junto a la prouinçia de Luya
750 Pessos	Alonso Rrodriguez Mercado	Chazmal, Chilla, Timal
2,002 Pessos Marques de Cañete	Hernan Pantoja	Taulia, prouinçia de los Pac- llas, Yapa (cortado) goga y Golmal

850 Pessos	Juan Diez	Bacaga, prouinçia de Bagua
870 Pessos	Hernando de Mori	Pilimal que se dize Llanpaxale (cortado)
1,100 Pessos	Alonso Camacho	Xuchani. Quachoc
1,300 Pessos	Juan Baptista Nano	Chalata, Gozmar. Çuçuya
1,500 Pessos	Juan de Rrojas	Pugar, Juymal, prouinçia Chillao, prouinçia de Vagua
850 Pessos	Gonçalo Muñoz	Chichita Ynapalla
<i>/Folio 68r.</i>		
1,250 Pessos	Pedro de Añasco	Guspacha y prouinçia de Luya y prouinçia de Chillao
900 Pessos	Luy Valera	Chibalta, Tiapollo
1,000 Pessos	Pero Ximenez	Junbilla y prouinçia de Luya y prouinçia de Chillaos
750 Pessos El Avdiencia y confirmación del Marques de Cañete	Frañcisco Cansino	Camalgonora
1,050 Pessos	García de Torres	Çebta, Colocobanba
900 Pessos	Pero Gomez	Pomacocha, Condurmarca
250 Pessos	Alexos de Medina	Xonda Yunchibi Ychapta en las lomas del Viento y prouinçia de Honda (cortado) choco
850 Pessos	Gonçalo Muñoz	Quachoc, Gualaman
1,000 Pessos	Alonso de Chaues	Chupate y Xalca
500 Pessos	Melchior Rruyz	Luya
430 Pessos	Anton de San Pedro	Prouinçia de Chillaos
<i>/Folio 68v.</i>		

SANTIAGO DE LOS VALLES. No esta tasado este pueblo

Gonçalo de Albarado: lo que hera de
Pero Rramiro difunto su suegro

La prouinçia de Nixaque

Melchior Guerra	El valle de Tohe
Anton Gomez freyle	Buycao. Achonanbe
Françiseo de Abila	Yantalo
Pedro de Bardales	Viraquame
Anton Graxayme y sus hijos	Palangua, Guasta, Pinelo, Soyape, Aguate que fue de Pedro Vardales
Melchior Ruyz menor	Chilimoto
Domingo Lopez	Coritore
Ana Rruyz hija de Pero Rruyz	Cometore
Hortuño de Vergaray	Tonohiba, Çetol Guastilla
Pedro de Bardales que suçedio por vacante de Marilopez de Arteaga hija de Juan de Arteaga difuntos en sus yndios	Oromina
Luis de Moscoso	Xepelaçio

/Folio 69r.

Françisco Nuñez	Chitimaro
Juan de Villafuerte por dejaçion que hiço Joan de Rrobledo que tiene yndios en los Motilones	Maçaco
Diego de Piña	Yranare
Gonçalo de Alvarado	Tabiseo, Moraeo (?) de Morego

*/Folio 69v.**SANT MIGUEL DE PIURA*

2,000 Pessos Marques Piçarro	Capitan Diego Palomino	Guancabanba
2,000 Pessos El Marques de Cañete en eunplimiyento de vna çedula de Su Magestad	Juan de Saabedra	Caxas
1,250 Pessos	Gonçalo de Grijera	Caxas, Serran
1,800 Pessos El Marques Piçarro o Vaca de Castro	Diego Nuñez Vaca	Ayabaca

2,000 Pessos El Marques de Cañete	Juan Cortes	Olmos, Penacho, Pochos
500 Pessos El Marques Piçarro o Vaca de Castro	Diego de Bustamante	Copiz
2,800 Pessos	Suero de Cangas. El Marques de Cañete por dejaçion que hiço de Catacaos	Motupe, Moscalaque que fue de Fonseca
7,500 Pessos El Marques de Cañete le acreçento una bida	Alonso Carrasco. Suçesion	Xayanca
2,000 (Pesos) El Marques de Cañete le acreçento una bida	Luys del Canto que caso con hija de Diego Gutierrez. Su- çesion	Xayanca
400 Pessos El Marques de Cañete	Gonçalo Alonso Camacho: lo de Juan Rrubio	Piura. Malingas
1,600 Pessos	Diego Lopez Sauzedo menor	Socolan. Catacaos
<i>/Folio 70r.</i>		
600 Pessos El Marques de Cañete	Juan Mendez. Hiço dejaçion de quinientos pesos de una plaça de arcabuz	Maricabelica. Colan
1,000 Pessos	Françisco de Luçena menor	Tangarara. Payta, Sechura
850 Pessos	Su muger de Gonçalo Farfan	Chira
2,100 Pessos El Marques de Cañete le acreçento una bida	Pero Gonçalez de Prado que caso con su muger de Alba- rran. Suçesion	Motape, Solana, Bitonera, Guarua Payta, Silla
650 Pessos El Marques de Cañete	Antonio de San Martin	Tunbez
800 Pessos Marques Piçarro	Alonso Rrangel	Parina, Mancora, Catacaos
950 Pessos	Miguel Rruyz	Sechura, Colan, Catacaos
1,330 Pessos Marques de Cañete	Gonçalo del Corro difunto	La mitad de Catacaos y Sonto que fue de Gonçalo del Corro difunto

1,200 Pessos El Marques de Cañete le acreçento una bida	Hernando de Orbaneja que caso con la de Françisco Moran. Suçesion	La mitad de Catacaos
---	--	----------------------

230 Pessos	Diego de Sauçella	Chumalaque
------------	-------------------	------------

246 Pessos El Marques de Cañete	Cristobal Franco	Pavur
------------------------------------	------------------	-------

*/Folio 70v.**LA CIUDAD DE LOXA*

3,500 Pessos	Don Hernando de Cardenas	Calua, Cango, Chanba
--------------	--------------------------	----------------------

3,600 Pessos El Marques de Cañete	Don Pedro de Lezcano	Carrochanba, Anboca, Chugacaro y Poma
--------------------------------------	----------------------	---------------------------------------

350 Pessos El Marques de Cañete	Pedro de Çianca	Guachanama
------------------------------------	-----------------	------------

360 Pessos Vaca de Castro	Juan Tostado	Çelica
------------------------------	--------------	--------

850 Pessos El Marques de Cañete le acreçento una bida	Pedro de Murçia suçcsor de su padre	Poçol
---	-------------------------------------	-------

550 Pessos El Marques de Cañete	Luys de Miranda. Descobedo y Barrio Nuevo	La mitad de Alamor
------------------------------------	---	--------------------

900 Pessos El Marques de Cañete	Pedro de Leon	Cacanama
------------------------------------	---------------	----------

500 Pessos	Agustin de Villaseca	Yguayara
------------	----------------------	----------

1,600 Pessos	Juan de Salinas	Chopoano, Cañaripapa
--------------	-----------------	----------------------

1,600 Pessos	Juan de Narvaez	Cañaribanba
--------------	-----------------	-------------

500 Pessos	Gonçalo Gomez de Salaçar	Molleturo, Auca
------------	--------------------------	-----------------

250 Pessos	Juan Tostado	Caraguro
------------	--------------	----------

45 Pessos	Françisco de las Valsas	Vina
-----------	-------------------------	------

*/Folio 71r.**LA CIUDAD DE QUITO*

España 3,500 Pessos Presidente Gasca	Capitan Rrodrigo de Salazar	Otaualo. Quito
--	-----------------------------	----------------

España 4,500 Pessos Marques Piçarro o Vaca de Castro	Juan Porçel	Mundiaque, Sichos, Tiqui- zanbi
4,500 Pessos Marques Piçarro	Rodrigo Nuñez de Bonilla	Xillipullo, prouinçia de (man- chado) cunga, Ca (cortado) Pomallata
España 1,500 Pessos Marques Piçarro	Diego de Sandobal	Mula, Halo, Pomazque
2,400 Pessos Marques Piçarro	Françisco de la Carrera menor	Panctillo, Yunbos
2,600 Pessos Acreçentamyento de vida por el Marques de Cañete	Juan Baptista de Londoño me- nor	Halaque, Latacunga
1,150 Pessos Marques Piçarro y Hernando Piçarro	Antonio Diez	Tanta, Turcan, Cochisque, Pillar Patati
3,700 Pessos Marques Piçarro	Françisco Rruyz	Catacoto, Pingolqui Pipo, Yn- ga, (cortado) Chananchillo, Viunbicho
1,700 Pessos Marques Piçarro	Françisco de Holmos	Nanbi y Quincha
950 Pessos Marques Piçarro	Su hijo de Alonso Xerez di- funto menor	Yunbos, Encula, Zanzbiza, P(cortado)
1,550 Pessos Presidente Gasca	Carlos de Salazar	Yunbos. Ycollacas
1,550 Pessos Presidente Gasca	Lorenço de Cepeda	Llolunto, Pinta, Gao
350 Pessos Del Marques Piçarro e Toribio (?) de Canpo su theniente	Martyn de Galarraga	Callicalli
<i>/Folio 71v.</i>		
3,500 Pessos Marques Piçarro	Pero Martin Montanero	Piçoli Guangelqui, Tiquizan- bi
Presidente Gasca	Juan Mosquera	Cotocollao, Taday, Xeluer, Si- ban(cortado)

2,200 Pessos Vaca de Castro	Pero Muñoz	Cotocollao, Taday, Xeluer, Si- ban (cortado)
España 580 Pessos Marques Piçarro	Frañçisco Bernardo de Quiros	Choango, Triuca
550 Pessos Marques Piçarro	Alonso de Bastidas	Cunbaya, Triguabahaló
1,000 Pessos Presidente Gasca	Antonio de Rribera	Cunbaya, Tricu, Tiçallo, Gua- ca
2,250 Pessos Marques Piçarro	Juan de Larrea	Ygumero, Chinbo
2,600 Pessos Presidente Gasca	Su hijo de Frañçisco de Var- gas difunto	Yaroqui, Pallatanga
200 Pessos	Diego de Arcos. Marques de Cañete en cunplimyento de una çedula de Su Magestad	Alangaçi, Litasquilca e yndios de Gu(cortado), no entra en ello Caguasqui
36 Pessos Marques Piçarro	Diego Fernandez que caso con muger de Diego Ponçe	Guangopolo esta vaco
170 Pessos Presidente Gasca	Don Carlos Atabalipa	Conocoto
880 (Pesos) Presidente Gasca	Diego Mendez	Machangara, Carangue
1,100 Pessos Presidente Gasca	Nuño de Valderrama	Chillogallo, Guangura
540 (Pesos)	Su hijo de Pero Gutierrez di- funto. Del governador Gil Rramirez y su padre. Mar- ques Piçarro	Mochamira
<i>/Folio 72r.</i>		
2,050 Pessos Presidente Gasca	Hernando de la Parra	Chumaque, Açaque, Cañares
2,000 Pessos Marques Piçarro	Ysabel de Vergara muger de Juan de Padilla difunto	Collaharo. Hueltos
250 Pessos	Pedro Moreno	Yjanba y Pomazque
2,700 Pessos El Marques de Cañete le acreçento una bida	Rodrigo de Paz suçesor por su muger	Chanbo, Perucho

2,200 Pessos El Marques de Cañete le acreçento una bida	Juan de Yllanes que caso con la muger de Françisco de Can- pos	Punicus mitimaes
800 Pessos Vaca de Castro	Gaspar Rruyz	Tanga
2,300 Pessos Marques Piçarro	Martyn de Mondragon	Azacos
2,600 Pessos Marques Piçarro	Martin de la Calle	Azacos
2,200 Pessos Presidente Gasca, y Mar- ques de Cañete al hijo	Su hijo de Bartolome de la Puente	Sichos
1,800 Pessos Presidente Gasca	Hernan Sanchez Morillo	Cañares
Presidente Gasca	Alonso Martin de Quesada	Cayanbe, estancia de Gualcaba (cortado)

/Folio 72v.

170 (Pesos) Marques Piçarro	Su hijo de Alonso de Villa- nueva	Turcan
180 Pessos	El obispo de la yglesia de la dicha çiudad	Puçulqui

La yglesia de Quito: los yn-
dios de Chilo. Estan tasados
en seis cargas de leña y qua-
tro arrobas de carbon cada se-
mana, doze maderos cada año
y quinientas texas y los yn-
dios nesçesarios para barrer y
rregar y cobrir texados y ade-
reçar paredes sacristia y para
coro

*/Folio 73r.**PUERTO VIEJO*

220 Pessos Marques de Cañete y Piçarro	Frañçisco Gutierrez	Pionze
200 Pessos Marques de Cañete	Juan de Avila	Manta, Jaramijo, Piculcha

560 Pessos Marques de Cañete	Juan de Cuellar	Caline, Poncoyo Çalango Çancan
320 Pessos Presidente Gasca	Niculas de Villacorta	Pilla, Cagua, Camixoa
400 Pessos Marques Piçarro Presidente Gasca	Su hijo de Françisco Flores menor	Pechingue
450 Pessos Marques Piçarro	Alonso de Almao	Pelope
1,100 Pessos Marques de Cañete	Rodrigo de Villalouos	Pipay, Tocagua
950 Pessos Marques Piçarro	Enrique Rrodriguez	Xipixapa Memeçinbe
1,000 Pessos Presidente Gasca y Mar- quez de Cañete le acre- çento una bida y le en- comendo otros yndios. Pocos	Alonso Briçeño menor	Meti
16 Pessos Marques Piçarro	Alonso de Almao	Pazbo
420 Pessos Presidente Gasca	Cristobal de Vurgos	Mitad de Colimes, Montecris- to, Ca(cortado) mitad de Ma- lagua
<i>/Folio 73v.</i>		
200 Pessos Presidente Gasca	Hernan Perez	Mitad de Colimes
900 Pessos Marques de Cañete	Juan Diez Carrillo	Pinar, Xagua, Copil
350 Pessos Marques Piçarro	Andres Tornes	Hayba. Pantagua
130 Pessos Presidente Gasca	Niculas de Villacorta	Pinpa, Guaçi
420 (Pesos) Marques de Cañete	Antonio de Paredes	Tapael, Piculche, Xaguaça Ca- milloa.
500 Pessos Marques Piçarro	Rodrigo Gutierrez menor	Toal, Conchipa

140 Pessos Marques Piçarro	Françisco Gutierrez	Charapoton
60 Pessos Marques Piçarro	Hernan Perez	La mitad de Malagua
3,300 Pessos Marques Piçarro y Presidente Gasca	Esteban Ximenez	Picoaça. Calla
El Marques Piçarro Marques de Cañete	Hernando Alonso Holguin	Çulela e otros yndios de guerra
Marques de Cañete	Benito de Huerta	Pequeli
<i>/Folio 74r.</i>		
<i>SANTIAGO DE GUAYAQUIL</i>		
850 Pessos Ei Marques de Cañete	Vasco Maçedo	Pimocha, Quilca
950 Pessos Presidente Gasca	Andres Contero	Mapane, Dechado, Moçon Yontomo (cortado) Mopini- tos, Vacay
950 Pessos El Marques de Cañete	Françisco de Yllescas	Puna, Çiama. Villao Chelintomo
420 Pessos El Marques Piçarro Vaca de Castro	Juan de Angulo	Chada, Loaçan
600 Pessos El Marques Piçarro Vaca de Castro	Juan de Vargas	Babayabula
280 Pessos El Marques de Cañete	Alonso de Marchena	Guarevellin
1,100 (Pesos) El Marques de Cañete	Hernando Gabilan	Maçul Chonana. Valtao, Payo
1,300 Pessos Presidente Gasca	Baltasar Diez	Yanco, Soguay, Conagua. Chado (cortado)
820 Pessos El Marques de Cañete, nueba encomienda	Françisco de Valverde menor por suçesion	Daule
850 Pessos El Marques de Cañete	Albaro de Figueroa	Sono, Alonche

1,300 Pessos El Marques don Francisco Piçarro e Vaca de Castro	Juan de Jhaen	Chongonalibamu
---	---------------	----------------

650 Pessos Presidente Gasca	Alonso de Vera	Chanduy
--------------------------------	----------------	---------

/Folio 74v.

1,000 Pessos El Marques Piçarro	Frañçisco de Trigueros	Colonche, Guaya
------------------------------------	------------------------	-----------------

1,150 Pessos El Marques Piçarro hiço dejación y se lo torno a dar el Marques de Cañete	Rodrigo de Vargas	Yegual
---	-------------------	--------

650 Pessos Presidente Gasca	Frañçisco Pardomo	Chaquina
--------------------------------	-------------------	----------

1,000 Pessos	Su Magestad: la Puna	Puna
--------------	----------------------	------

/Folio 75r.

No esta tasado este pueblo	JAEN	
----------------------------	------	--

Presidente Gasca	Blasco Bonifaçio	La prouinçia de Perico
------------------	------------------	------------------------

Presidente Gasca y Marques de Cañete	Capitan Vallejo	Prouinçia de Coanda y Tabaconas
--------------------------------------	-----------------	---------------------------------

Presidente Gasca	Pedro Berru	Lomas del Viento y termino de Geruca
------------------	-------------	--------------------------------------

Presidente Gasca	Joan Fernandez	Perico
------------------	----------------	--------

Presidente Gasca	Joan Cordero	Caçique de Anta y Marguinda y Rrio Grande y Naguayá
------------------	--------------	---

Presidente Gasca y parte dello el Marques de Cañete	Perez Tinoco	Prouinçia de Llanca y 100 yndios en el rrio y Chacaynga Tomependa, Tabaconas, Tabancaraes, Pucaraes
---	--------------	---

Presidente Gasca	Alonso de Villalouos	Prouinçia de Copallen, Yonçilla un principal
------------------	----------------------	--

Presidente Gasca	Juan de Rrobledillo	800 yndios en los Tabaconas
------------------	---------------------	-----------------------------

Presidente Gasca	Cristobal Sanchez	1,000 yndios en Cherinos, Chacaynga
Presidente Gasca	Juan de Çaballo	1,000 yndios en Cherinos
El Audiencia	Alonso de Alarcon	1,000 yndios en Cherinos
Presidente Gasca	Juan de Helena	Sinchi y Chamaya y Çaçatay. otros
Presidente Gasca	Jhoan Sanchez Tuscareño difunto	El caçique Chenchape y otros
<i>/Folio 75v.</i>		
Presidente Gasca	Martin de Villeda	Caçique del valle de Çurpa e sus yndios
Difunto	Biçente Hernandez	La mitad de la prouinçia de Moquin y la mitad de Xirapaconi
Presidente Gasca	Julian de Medina	Caçique de Çurpa 1,000 yndios en Canas
Presidente Gasca y Marques de Cañete	Diego Barba	El terçio de Xaruca
Presidente Gasca	Su hijo de Alonso Palomino	1,000 yndios en Xaruca
Presidente Gasca y Marques de Cañete	Alonso Hortiz Nabarrete	500 yndios en los Canas
Presidente Gasca	Su hijo de Juan Rrodriguez	500 yndios en los Canas
	Gonçalo Perez de Vargas: en la prouinçia de Pochero a las espaldas de Ariçipe ochozientos yndios	
El Audiencia	Espinosa	1,000 yndios
	Juan Albarez Tejeyra: en la prouinçia de Yagananbe quinientos yndios	
Marques de Cañete	A Juan Calero los yndios de su tio	
	A Françisco de Estrada Achontali con 500 yndios	500 yndios

/Folio 76r.

Anton de Bonmas

Benito de Loranda

Juan Lozano

Cornieles de Enbran

Francisco Naranjo

Diego de Losada

Gregorio Madrigal

Ruy Martinez

Diego Sanchez de Alua

Taraane con 50 yndios en el
rrio de Tomependa

/Folio 76v.

Resoluçion de este quaderno y de lo que valen los tributos en que estan
tasados los rrepartimientos del Peru.

La çiudad del Cuzco	377,000	Pessos
La çiudad de La Plata	178,850	Pessos
La çiudad de La Paz	150,600	Pessos
La çiudad de Arequipa	93,700	Pessos
La çiudad de Guamanga	65,914	Pessos
La çiudad de Truxilio	63,800	Pessos
La çiudad de los Rreyes	55,600	Pessos
La çiudad de Guanuco	55,650	Pessos
La çiudad de Quito	64,800	Pessos
La çiudad de San Miguel	33,800	Pessos
La çiudad de Puerto Viejo	5,452	Pessos
La çiudad de Guayaquil	12,654	Pessos (sic)
La çiudad de Loxa	11,004	Pessos
La çiudad de los Chachapoyas	27,600	Pessos
El valle de Xauxa	12,242	Pessos
La ciudad de Camora	18,000	Pessos
La çiudad de Jhaen no esta tasada		
La çiudad de Santiago de los Valles		
no esta tasada	1,226,676	Pessos

/Folio 80r.

RELACION DE LOS REPARTIMIENTOS QUE EN EL PERU AY PUESTOS
PURAMENTE EN LA CORONA RREAL

En el termino de la çiudad de los Reyes

El repartimiento de Ayavire que son yauyos que tuuo el arçobispo vale	3,250 Pessos
Yten. A Lurigancho y Tantacaxa que tuuo tambien el dicho arçobispo que valen	600 (Pesos)
Yten. El repartimiento de Chancay que fue del monasterio de Santo Domingo que vale	1,000 (Pesos)
Anac que fueron yndios del monasterio de la Merçed que vale	350 (Pesos)
El rrepartimiento de Chinchá que vale	1,900 (Pesos)

En terminos de Arequipa

Los yndios de Paucarpata que fueron del monasterio de Santo Domingo que estan solamente tasados en carbon y leña que vale	120 Pessos
--	------------

En los terminos del Cuzco

El repartimiento de yndios que tuuo el monasterio de Santo Domingo que se dize Chinchapuquio que valdra	1,000 (Pesos)
Los yndios de Yote que tuuo el monasterio de la Merçed que valen	300 (Pesos)
Los yndios de Oma y Sallu que tuuo la yglesia mayor del Cuzco que valen hasta	150 (Pesos)

/Folio 80v.

El repartimiento de Yucay Bombo Ambaraes Pilcotoño y Avisca que tuuo don Françisco Pizarro menor / y Su Magestad le mando poner en su corona real con que al dicho don Françisco y a sus hermanas se les diese çierta parte de tributos para su sustento y casamientos y a la hija de Juan Pizarro. Y murio el dicho don Françisco y se quedo puesto en la dicha co- rona real y vale honze mill y quinientos pesos	11,500 (Pesos)
Yten. El repartimyento de Chunbibilcas que fue del capitan Diego de Orbina el cual por çedula de Su Magestad se puso en su rreal corona con que en cada un año se diese a una hija del dicho Orbina que esta en España seisçientos ducados. Restara para Su Magestad tres mill y seisçientos pessos	3,600 (Pesos)

En terminos de la ciudad de la Plata

El repartimiento de Puna que vale seis mill y quinientos pessos y Su Magestad libro en ellos a un hijo del capitan Diego Centeno tres mill pessos y restan 3,500 (Pesos)

Yten. El repartimyento de Macha que fue del general Pedro de Hinojosa el que Su Magestad mando poner en su cabeça y que no se encomendase hasta que otra cosa se proueyese que vale 22,000 (Pesos)

Yten. Los yndios aullagas de que hizo dexaçion en Su Magestad Hernan Vela que murio en esta tierra y tomo çierto asiento con el en tal manera que por çiertos años cobrase Su Magestad la mitad de los tributos y la otra mitad el dicho Hernan Vela, y la mitad del dicho Hernan Vela tras-paso a los yndios para descargo de su conçiencia y desta causa se entendio que el dicho rrepartimyento quedo es la corona real. Vale siete myll y quinientos pesos 7,500 (Pesos)

/Folio 81r.

En la prouincia del Collao

El repartimiento de Chucuyto que es la mas prinçipal cosa que alla ay y tienen siete cabeçeras que vale 22,000 (Pesos)

En terminos de Quito

Los yndios de Pizulque y Pilapuri que tuuo el obispo don Garçia Diez que valen 180 (Pesos)

Yten. Los yndios de Chilo que tuuo la yglesia de la dicha çiudad que estan tasados en seis cargas de leña y quatro arrobas de carbon cada semana y doze maderos cada año y quinientas tejas y los yndios ncsçesarios para barrer y rregar y cubrir tejados y adreçar paredes y para sacristia y coro que podra valer hasta setenta pessos 70 (Pesos)

En terminos de Guayaquil

El rrepartimiento de la Puna que vale 1.100 (?) (Pesos)

El norte y las revueltas anticlericales del siglo XVIII *

Scarlett O'Phelan Godoy

Hemos delimitado lo que denominaremos “región norte” de acuerdo al territorio que correspondió al Obispado de Trujillo en el siglo XVIII y que posteriormente en 1784 sirvió como base para la demarcación de la Intendencia de Trujillo. Este abarcaba los corregimientos de Saña, Piura, Cajamarca, Huamachuco, Cajamarquilla (Pataz), Chachapoyas, Luyaychillaos y Lamas. Sólo para las cuatro primeras provincias mencionadas, en las cuales coincidentemente había un importante número de órdenes religiosas establecidas (Agustinos, Franciscanos, Mercedarios), además de clérigos seculares, contamos con información referida a insurrecciones dirigidas contra el clero, que hemos denominado *revueltas anticlericales*.

Hemos utilizado el término *revueltas* para referirnos a los movimientos objeto del presente estudio, de acuerdo a criterios relativos a la extensión y duración que estos alzamientos alcanzaron. Las revueltas fueron motines *espontáneos*, que tuvieron connotaciones *locales* y no regionales, como pudo ser el caso de la rebelión de Tupac Amaru en 1780. Las revueltas en la región norte se ubicaron fundamentalmente en una provincia o corregimiento, y a lo sumo comprometieron dos poblados, como el caso excepcional del movimiento antifiscal de 1758 contra el revisador Lavalle y Cuadra, que estalló en Huamachuco y se irradió hacia Otuzco. Por otro lado, la duración de las revueltas fue *efímera, breve*. No se dio la resistencia que tuvo lugar, por ejemplo, en el caso de Juan Santos Atahualpa, que cronológicamente se ubica entre 1742-1756, quien persistió en la lucha por un lapso de más de diez años.

La imagen más difundida de las insurrecciones campesinas durante el período colonial es la que se refiere a los movimientos de carácter antifiscal, es decir, aquellos cuyo ataque se centraba en la persona del corregidor, a quien, tanto indios como mestizos, identificaban como el beneficiario directo del cobro del repartimiento e indirecto de la recaudación del tributo. No obs-

* El presente artículo constituye el capítulo IV de la tesis que para optar el grado de Bachiller en Humanidades, presentáramos en diciembre de 1976, bajo el título de *El Carácter de las Revueltas Campesinas en el Norte del Virreinato del Perú*, en la Pontificia Universidad Católica del Perú. (Programa Académico de Letras).

tante, es importante también tener en cuenta que a la población indígena no le pasaron desapercibidos los abusos a los cuales eran sometidos por el clero, y las comunidades se enfrentaron a los clérigos cuando éstos pusieron en riesgo su estabilidad económica. Sin embargo, el desenvolvimiento de las revueltas anticlericales presentó características particulares, cuyo análisis responde al objetivo del presente artículo.

1.1 CONTRADICCIONES ENTRE EL CLERO Y LAS COMUNIDADES

Los conflictos fundamentales entre el clero y la población indígena de las comunidades, que propiciaron el estallido de las revueltas anticlericales, se presentaron principalmente a tres niveles:

- a) Por forzar a *servicios personales no remunerados* a quienes contraían deudas con el clero, y sujetar arbitrariamente a las comunidades (incluyendo a la población “reservada”) a contribuciones en trabajo y en especie denominadas “camaricos o recochichos”.
- b) Por *cobros indebidos* o por encima de lo estipulado, en lo que se refiere a diezmos, primicias y derechos parroquiales (obvenciones).
- c) Por intentos de *expropiación de tierras y riegos* a las comunidades, con lo cual disminuían la capacidad económica de las misma, y su posibilidad de hacer frente a los cobros fiscales y eclesiásticos, a los cuales la comunidad se hallaba sujeta.

Este tipo de abusos no se presentaban desarticulados entre sí, sino, por el contrario, guardaban una coherencia interna. Su objetivo mediano se hallaba dirigido a buscar una mayor rentabilidad y, si era posible, una expansión territorial de las propiedades agrarias manejadas por los clérigos. Además, a base de la utilización gratuita de la mano de obra comunal, existía la posibilidad de elevar el nivel de productividad de las haciendas controladas por eclesiásticos. Comprobamos entonces que no sólo el corregidor se benefició de la fuerza de trabajo indígena, también lo hicieron los sacerdotes. Por otro lado, los *clérigos-hacendados* no sólo podían contar con el recurso de incrementar sus ganancias personales por medio del flujo monetario que recibían en su calidad de hacendados, sino también por los derechos parroquiales que cobraban a los feligreses, en su calidad de clérigos.

- a) Como podemos observar, los tres rubros arriba expuestos atentaban contra la estabilidad económica de la población campesina. En relación a los servicios personales, debemos tener en cuenta que el tiempo que el indígena utilizaba en prestar servicios al cura no tenía un equivalente real en términos de jornal, pues su trabajo era gratuito. Tampoco podía ser empleado en labores que revertieran en su propia utilidad, y que posteriormente le permitieran afrontar los impuestos y gabelas a los que estaban sujetos.

En 1748 los indios del valle de Virú levantaron sus protestas contra su cura por los abusos que éste cometía con los indios “reservados”. Denunciaron que el clérigo los tenía en un paraje que llamaban el Arenal, trabajando

"de día y de noche guardándole su maíz, *sin darle cosa alguna* y tenerlos peresiendo... tiene unos cholos guardándole una porción de *ganado* que pasan de seiscientas cabezas, lo que está penado por las ordenanzas, reales cédulas y provisiones; sin pagarles cosa alguna. Con los cholos y chinas del dho pueblo en los días de la doctrina acabando sus oficios los detiene y los ocupa en sus servicios de limpiar el corral de ganado, haciéndoles que con sus mantillas carguen el estiercol. limpien las huertas y otros *ejercicios que no son de obligación*"¹.

De las quejas de la comunidad de Virú no sólo se desprende la total ausencia de remuneración por el trabajo que los indios efectuaban al clérigo, sino también se alude al capital en ganado que el cura tenía. Como veremos más adelante, el clero colonial no sólo contaba con propiedades agrarias. sino que, además, éstas eran de las más rentables de la región.

En 1780 Pedro Felipe Suclup, procurador del pueblo de Mórrope, de la provincia de Saña, presentó un reclamo en nombre de su comunidad, en el cual se sintetizan los mecanismos de presión más comunmente utilizados por los eclesiásticos para drenar la economía campesina. Solicitaba la comunidad de Mórrope que se erradicaran, en primer lugar, todos los abusos "que con el colorido de la limosna, ofrendas y cofradías, anda perpetrando el cura de aquella doctrina Don Justo Rubiños"². En segundo término demandaban la supresión de los servicios personales a los cuales los tenía sujetos el cura "queriendo que los indios tributarios por ancianos que fuesen, las mujeres, muchachos y muchachas... puedan ser excepcionados de tan tirana esclavitud"³.

El segundo punto del reclamo alude al fenómeno de que para hacer uso de los servicios personales, los clérigos se aprovecharon de la tradicional estructura familiar de producción, sobre la cual se montaban la economía indígena. Con ello se veían obligados a trabajar no sólo los tributarios (indios de 18 a 50 años), sino que también obligaban a contribuir con su fuerza de trabajo a los "reservados", que de acuerdo a la ley estaban exonerados de prestar estos servicios. Así incrementaban el número de mano de obra disponible compensando la reducción que durante el siglo XVIII sufrió la población tributaria, o el hecho de que muchos tributarios estuvieran ya de antemano "enganchados" para ir a trabajar a otros centros productivos. con el fin de cancelar sus tributos.

b) Por otro lado, a los cobros excesivos o indebidos que efectuaba el clero, venía a sumarse el pago obligatorio del tributo y la cancelación del reparto realizado por el corregidor.

No hemos colocado a las primicias y los diezmos bajo el rubro de las exacciones fiscales por dos razones. En primer lugar, porque su destino final

1. Archivo Arzobispal de Trujillo (A.A.T.) Causas. Leg. 8. Año 1748. Querella contra Fray José Gregorio Armijo, cura de Virú, interpuesta por los yndios de dicho valle.
2. A.A.T. Causas. Leg. 28. Año 1780. Representación hecha por Don Pedro Felipe Suclup, procurador del pueblo de Mórrope. por sí y en nombre del común.
3. Ibidem.

no era incrementar la Real Hacienda sino los fondos eclesiásticos. En segundo lugar, porque el pago no se efectuaba en moneda (como usualmente era el caso del tributo) sino en especies. Se les puede considerar impuestos a la producción agropecuaria.

Sin embargo, a veces existió una correlación entre los servicios personales y el cobro de impuestos eclesiásticos como las primicias, cuando ambos eran controlados por el clero. En la visita eclesiástica que se realizó en 1747 a los pueblos de Lucma y Usquil, "...pidieron los padres curas se les pagase las Primicias por los yndios, *en desquite de haberles quitado las chinás de su servicio...*"⁴. Es decir, en este caso específico, la resistencia de la comunidad a prestar servicios personales al clero repercutió en una mayor presión en el cobro de primicias. ¿Es que en otras circunstancias el cobro de primicias se atenuaba o negociaba? En algunas ocasiones el cobro de primicias fue un mecanismo "legal" que el clero utilizó para apropiarse ilegalmente del excedente campesino. Hubo denuncias de que a los indios se les exigía la cancelación de las primicias "no con la medida usual, sino con la que (el cura) tiene en su casa, que es mucho mayor que la usual"⁵.

Con estos abusos perpetrados por el clero, los indios se veían obligados a ceder una porción de sus productos, mayor a lo estipulado, lo cual iba en detrimento de la posibilidad de disponer de un excedente que cada vez se les hacía más limitado. La comunidad de indios de Virú le siguió autos a su cura, porque éste los obligaba a que "paguen las primicias de la misma especie que pagan el diezmo, no sólo los indios, sino también todos los mixtos (mestizos) a quienes administra sacramentos"⁶. Parece que el cobro de primicias también comenzó a hacerse extensivo a los mestizos. Siendo la población mestiza de la región norte bastante numerosa, ello podía afectarlos directamente. Es posible afirmar, entonces, que el clero comenzó a desarrollar, al igual que el corregidor, "mecanismos de compensación" para obtener mayores ganancias⁷. Cobrar por sobre lo estipulado, y a sectores de la población que estaban exceptuados, pudo constituir un recurso rentable. El estudio del funcionamiento de los diezmos y primicias durante el período colonial merece un análisis más exhaustivo. En esta ocasión sólo nos interesa poder señalar el efecto que su cobro produjo en el campesinado.

La confluencia del cobro de tributos, repartos, primicias y diezmos, fue uno de los elementos que más influyó en el resquebrajamiento de la economía indígena. Quizás, a pesar de todo, un paliativo fuera el hecho de que nominalmente los cobros de diezmos y primicias eran en especies, pero no así los cobros en moneda por las obenciones o derechos parroquiales que, a pesar de estar sujetos a un Arancel, se cobraban arbitrariamente y buscando inflar las tarifas. Cuando no podían satisfacerse en metálico eran cancelados en especies y/o servicios.

4. A.A.T. Visitas. Leg. 1. Año 1747. Visita a los pueblos de Lucma y Usquil.

5. A.A.T. Causas. Leg. 8. Año 1748. Autos contra Fray José Gregorio Armijo, cura de Virú.

6. A.A.T. Causas. Leg. 9. Año 1750. Autos contra Fray Francisco Victores, cura de Virú.

7. O'Phelan Godoy, Scarlett. "El norte y los movimientos antifiscales del siglo XVIII. En: *Histórica*. Vol. 1, Nº 2, diciembre 1977, p. 210.

En 1763 las comunidades indígenas de Mansiche y Huanchaco pidieron que se pusiera en práctica el decreto que estipulaba que no estaban obligados a pagar “por entierros, casamientos, velaciones, . . . por haberse introducido en utilidad y conveniencia propia diferentes abusos y contribuciones con varios pretextos, obligándolos a dichos indios a pagar lo que no deben . . . y (se) quedan (los curas) con sus bienes y cortos caudales y los frutos que cogen . . .”⁸. Solicitaban las señaladas comunidades que los curas tanto seculares como regulares no usufructuaran los bienes raíces “. . . que quedaren por fin y muerte de dichos indios, sino que los dejen libres para que los hagan y gosen sus hijos, parientes y demas personas. . .”⁹. Es posible inferir, entonces, que se hallaba difundida la costumbre de que los campesinos propietarios eran envueltos por el clero con el fin de que les legaran sus bienes “con pretexto de misas o de otra obra pia, o a las Iglesias y cofradías de los dichos repartimientos. . .”¹⁰.

Estos mecanismos de extracción del excedente y expropiación de las propiedades campesinas, refuerzan la similitud que apuntábamos con relación al reparto de mercancías del corregidor. Cuando los pobladores no podían afrontar los pagos de las mercancías que les había adjudicado compulsivamente el corregidor, éste se cobraba apropiándose de sus bienes como parte de pago. De igual modo estaban operando los curas para asegurarse la cancelación de los derechos parroquiales. Esto no sólo pone en evidencia los dos flujos (fiscal y eclesiástico) por los cuales la economía indígena se veía amenazada, sino que también es un indicativo de que al tener ambos sectores intereses en común (como la fuerza de trabajo indígena, los cobros de impuestos, y la expropiación de tierras y ganados comunales), existieron fuertes contradicciones entre ambos. Estas eran propiciadas por la pugna de ejercer un control hegemónico sobre la población campesina.

c) ¿En qué tareas empleaba el clero a esta mano de obra? La respuesta está directamente ligada al tercer punto que debemos tocar: los conflictos que estallaron entre el clero y las comunidades indígenas por problemas concernientes a tierras y riegos. Esto pone en evidencia el hecho de que numerosos clérigos fueron propietarios o arrendatarios de parcelas de tierras denominadas “chacras”, o haciendas, en las cuales empleaban los servicios personales gratuitos de la población indígena.

Son significativos los casos que encontramos de “clerigos-hacendados”, quienes, incluso, llegaban a descuidar sus obligaciones religiosas por dedicarse a fomentar el cultivo de sus propiedades agrarias. Tal es el caso de Don Juan Joseph Dias de la Torre, presbítero domiciliario del obispado de Trujillo, vecino y hacendado en la provincia de Pataz, quien se excusó de asistir en las funciones de cura compañero del clérigo de la doctrina de Challar, “. . . por mis muchos embarazos. . . como por la defensa que he puesto del exceso de ovenciones en los yndios operarios de *mi hacienda*. . .”¹¹. En otras oportuni-

8. A.A.T. Curatos. Leg. 3. Año 1763. Autos seguidos por las comunidades de Mansiche y Guanchaco sobre el cumplimiento de un despacho.

9. Ibidem.

10. Ibidem.

11. A.A.T. Curatos. Leg. 3. Año 1762.

dades la acusación de abandono de sus cargos sacerdotales, interpuesta contra los clérigos-hacendados, se hacía en forma más directa. En 1752 los indios de Huamachuco siguieron autos contra el clérigo secular licenciado Don Vitorino Valderrama, "por el poco amor con que mira a sus feligreses y más al presente porque esta de *arrendatario de una hacienda nombrada Llautobamba* (Huamachuco) de donde no sale ni aún a confesiones aunque lo llamen, por estar empapado en el laboreo de dicha hacienda"¹². La dificultad de muchos clérigos en mantener una presencia física en las doctrinas que se les habían asignado se presentaba fundamentalmente por el hecho de ser hacendados en alguna provincia de la sierra, y doctrineros en alguna parroquia de la costa. En el caso de los clérigos arriba mencionados, uno era hacendado en Pataz y el otro en Huamachuco. Ello limitaba sus funciones sacerdotales, sobre todo si consideraban que podían lucrar más con la actividad agraria que con la eclesiástica. Sin embargo con su status sacerdotal podían obtener mano de obra gratuita que más tarde podían aprovechar en incrementar la rentabilidad de sus haciendas.

Hemos podido identificar un considerable número de clérigos tanto propietarios como arrendatarios de tierras en el obispado de Trujillo. Ya el estudio sobre el valle de Lambayeque, realizado por Susan Ramírez Horton, indicaba que los propietarios de los ingenios azucareros de Calupe (1693-1695, 1762-1789), La Punta (1697-1724, 1764-1778, 1778-1784), Pomalca (1695-1702, 1768-1775), Luya (1745-1775) y Sipán (1752-1755, 1761), en los años señalados, fueron eclesiásticos¹³. Apparently los clérigos y los hombres de negocios, especialmente aquellos que habían hecho su fortuna a través del comercio, fueron los únicos miembros de la sociedad colonial con la capacidad económica necesaria y la disposición suficiente para adquirir propiedades agrarias. Entre 1720-1800, de 18 hacendados que Susan Ramírez Horton ha logrado identificar en el valle de Lambayeque, 50% eran mercaderes, 30% clérigos y 20% burócratas¹⁴. Los clérigos parece ser que contaron con numerosos recursos para asegurarse un ingreso más o menos fijo, que pudieron emplear para financiar la adquisición y funcionamiento de los ingenios azucareros. El más importante fue el ingreso que obtuvieron por capellanías y otros legados. Muchos clérigos servían varias capellanías simultáneamente y recibían un interés anual de 5% por cada una. Durante el primer tercio del siglo XVIII, el licenciado Nicolás de Valderes sirvió seis capellanías que arrojaban una suma anual de 24,000 pesos, de la que él percibía el 5%, es decir la nada desestimable suma de 1.200 pesos al año¹⁵.

La estratégica posición de los eclesiásticos dentro de sus doctrinas facilitó que los clérigos-hacendados se tomaran atribuciones que no les correspondían, y que muchas veces iban en perjuicio de las comunidades bajo su parroquia,

12. A.A.T. Causas. Leg. 9. 1752. Autos seguidos contra el presbítero licenciado Don Vitorio Valderrama, por excesos cometidos con los indios.

13. Ramírez Horton, Susan. *The Sugar Estates of the Lambayeque Valley, 1670-1800*. Thesis Master of Arts. (History). University of Wisconsin, 1973. p. 47.

14. Ibidem. p. 76.

15. Ibidem. p. 84, 85.

generando conflictos. En 1750 se acusó al cura de Huarmacas, Piura, de estar sembrando en las tierras pertenecientes a la comunidad, "que es contra lo dispuesto y que ningún cura de españoles ni de indios ha de poder tener sementeras de maíz o trigo, ni crianza de ganados en el distrito de sus curatos y doctrinas"¹⁶. De corte semejante es el conflicto que estalló en Lambayeque entre los indios de Cañares y su doctrinero. Poseía la comunidad tierras y potreros llamados Ingaguasi y Ticaguara, que colindaban con la hacienda Yanque, de propiedad del presbítero Bernardino Hipólito de Seña quien "con el motivo de estar contigua y linde a las dichas tierras y potreros pertenecientes a dho común... recogiendo de esos campos todo el ganado vacuno que encontró y metiéndolo al corral, escogió siete vacas hembras gordas de matansa... en otra ocasión el mismo licenciado se llevó tres carneros gordos..."¹⁷.

El primer incidente de Huarmacas (Piura) se refiere a la usurpación de tierras comunales por parte del cura. El segundo, en Cañares (Lambayeque), pone de manifiesto la apropiación, esta vez del ganado vacuno y lanar de la comunidad, por parte del doctrinero del citado curato. Ambos hechos atentaban contra el patrimonio agropecuario de las comunidades. Tanto la pérdida de tierras de cultivo, como de ganado, reducían los recursos económicos con que contaba la comunidad y su capacidad de subsistencia como una institución de carácter colectivo.

No siempre los mecanismos que utilizó el clero en detrimento de la economía campesina fueron tan evidentes como expropiarles tierra o ganado. En algunas ocasiones el mecanismo utilizado era indirecto, aunque al final terminaba por quebrar el ciclo productivo agrícola. Nos referimos al control que muchos sacerdotes ejercieron sobre el sistema de irrigación y la distribución del agua. El status del sacerdote dentro de la sociedad colonial, y su situación económica como dueño de una hacienda, le abría la posibilidad de utilizar el poder que de ellos se desprendía para favorecer sus intereses personales. En ciertos casos lograron monopolizar el abastecimiento de agua para irrigar sus tierras, propiciando la decadencia de las propiedades vecinas. La pérdida de las cosechas por parte de los agricultores aledaños llevaba a éstos al empobrecimiento, creando las condiciones para que accedieran a vender sus parcelas, muchas veces ya desvalorizadas. En 1737, el protector de los naturales de la provincia de Saña abrió en nombre del común de indios del pueblo de Ferreñafe un proceso contra el doctrinero Don Marcos Vitores de Velasco, a quien acusaban de:

"tapar y cegar todas las tomas y acequias de los dichos interesados... les quita toda el agua para sus sementeras, dejando a aquel numeroso pueblo, solo la poca que cada diez meses que la sueltan recogen en sus pozos de donde beben con sobrado fastidio y riesgo de apestar por estar las mas veces corrompida y es necesario

16. A.A.T. Causas. Leg. 11. Año 1756. Capítulos seguidos por los yndios del pueblo de Huarmacas, contra su cura don Juan Francisco de Arriaga, por excesos.

17. A.A.T. Causas. Leg. 8. Año 1745. Autos seguidos por los yndios de Cañares contra el presbítero don Hipólito de Seña, por perturbarlos en la posesión de sus tierras.

caminar dos leguas a traerla del río que llaman de La Leche, de donde en carretas de bueyes se la conducen a dho cura cada dos días para que la beban, cuya facilidad no tienen los demás” 18.

En 1774, Don Juan Solano Chayguac Casamusa, cacique general de Mansiche y Huanchaco, acusó al cura interino de su doctrina de estar interfiriendo en la irrigación de unas tierras nombradas Toquen, que el cacique poseía en el pueblo de Magdalena de Cao por derecho de sucesión, de las cuales arrendaba una parcela a dos vecinas del valle de Chicama. El clérigo había estado cortándoles el agua de regadío “...sin otro mérito que el odio que le ha conciliado a doña Luisa por aquel pleito que siguió contra ella sobre *extraerle porción de fanegadas de arroz* ... lo que no pudo conseguir... Las aguas las aprovecha en las *chacarar de trigo y arroz que tiene sembradas*, con notable perjuicio de los indios de aquel pueblo contravieniendo a las leyes...” 19.

Como en el caso anterior, el cura presionaba sobre las arrendatarias a partir de la escasez del agua que era propia de la costa norteña, quizás con la intención de obligarlas a abandonar las parcelas que posteriormente él podría alquilar al cacique. Esto, con el objeto de extender los cultivos de trigo y arroz que poseía, a pesar de las respectivas prohibiciones. Podemos establecer entonces que, en la costa norte, el clausurar acequias fue uno de los mecanismos que con más eficacia se utilizó para quebrar la economía agraria de las comunidades y del campesinado en general.

Si bien no conocemos con precisión las vías por las cuales los clérigos adquirirían tierras, tenemos entendido que numerosas veces las arrendaban o compraban, habiendo contribuido en algunos casos a su previa desvalorización. Otras vías pueden haber sido la herencia o legado, o también el embargo por deudas. En toda caso, las propiedades plenas y/o los arriendos fueron individuales, como posesión o tenencia del cura, ya que no aparecen bajo el rubro de Mercedarios o Agustinos, es decir como propiedades de Ordenes Religiosas. Quizás ello pueda haberse debido a que los clérigos hacendados fueron mayormente seculares y no regulares.

1.2. LAS REVUELTAS ANTICLERICALES

a) Por la relación tierra-clero

Dentro de este marco de referencia podemos comprender mejor las razones que tenía la población indígena y mestiza para protestar contra los eclesiásticos. Incluso podemos observar en ciertas oportunidades toda una secuencia y coherencia interna de rebeldía contra un determinado cura, o en otras la insistente protesta de una comunidad o un dirigente contra los derechos parroquiales.

18. A.A.T. Causas. Leg. 6. Año 1735-39. Autos seguidos por don Nicolás Morán protector de los naturales de la provincia de Saña, contra don Marcos Vitores, por agravios.

19. A.A.T. Causas. Leg. 25. Año 1774. Quejas del cacique Francisco Solano Chayhuac, contra el cura inter Don Narciso Henríquez sobre repartición de aguas.

En la revuelta que estalló en 1758 contra Don Juan Francisco de Arriaga, cura de la doctrina de Huarmacas (Piura), el proceso de gestación que llevaría posteriormente al enfrentamiento venía dándose desde algunos años atrás, presentando altibajos. En la información de 1758 se hace referencia a que en 1750 la comunidad trató de deponer al mismo cura de su cargo, sublevándose ²⁰. Además encontramos que en 1756 se le abrieron capítulos acusándolo de “sembrar en tierras de la comunidad”, lo cual no le estaba permitido ²¹.

Dentro de éstas continuas fricciones se insertan las juntas de indios que comenzaron a efectuarse en el pueblo de Olmos. Estas reuniones estuvieron encabezadas por el presbítero don Juan Paulino Caleno, el cacique de Guancas, el indio molinero del teniente general, Alonso Chambe, y el cobrador Juan Santos, quienes “fueron al llamado del dicho Don Paulino” ²². Parece ser que el presbítero Juan Paulino había aprovechado los conflictos existentes entre Arriaga, cura local y los indios de Huarmacas para presentarse como alternativa a la comunidad. Tenía a los indios “citados en junta de caciques y principales cobradores para que luego que pasasen a Trujillo concurriesen los dichos indios para pasar a Lima, y consiguiesen traer de cura a dicho don Paulino... y les mandaba que sólo a él le diesen los *recochicos* pues había hecho harto por ellos, y en viniendo su cura (Arriaga) no le diesen *camarico*” ²³.

En la visita que realizó a Santiago de Cao el Obispo de Trujillo en 1780, encontramos algunas referencias que nos permiten aclarar el carácter de estos cobros. Don Jaime Martínez Compañón consideraba “que siendo abominable y feo compeler a los parroquianos a la contribución que se llama ‘camarico o recachico’, con motivo de confesiones, fiestas y otros diferentes; se proscriba y condene dicha contribución” ²⁴. El camarico era un indio escogido de cada ayllu por el cura, quien estaba sujeto a la responsabilidad de colectar los tributos ilegales en *comida, madera y servicios personales*, demandados por el cura a los indios de su doctrina ²⁵. Parece que este sistema para la utilización de los productos y la mano de obra campesina estuvo bastante difundido, llegando en algunos casos a ser aceptado por los pobladores como una contribución de reconocimiento hacia su cura. Sin embargo, la arbitrariedad y la indiscriminación de su empleo llegó a generar resistencia por parte de las comunidades.

Volviendo a la revuelta de Huarmacas, coyunturalmente ésta coincidió con un reflujo en las rivalidades a nivel interno del clero por la adjudicación de curatos. Esta tendió a agudizarse en la década del cincuenta, especialmente en el Obispado de Trujillo. Dentro de este contexto se entiende más claramente la pugna creada por el presbítero Juan Paulino con el objeto

20. A.A.T. Causas. Leg. 12. Año 1758.

21. A.A.T. Causas. Leg. 11. Año 1750.

22. A.A.T. Causas. Leg. 12.

23. A.A.T. Causas. Leg. 12. Año 1758.

24. Archivo Parroquial de Cartavio (Trujillo). Libro de Bautizos 1780.

25. Spalding, Karen. *Indian Rural Society in Colonial Peru: The example of Huarochiri*. Ph. D. Thesis. University of California, Berkeley 1967. p. 3.

de conseguir el curato de Huarmacas. Inclusive el virrey conde de Superunda consideró oportuno referirse a las quejas que le habían llegado contra el Obispo de Trujillo, Don Francisco Javier de Luna Victoria, "por quienes se creyeron injustamente pospuestos en ciertos curatos o doctrinas a que fueron preferidos los familiares y dependientes del Obispo, que eran foráneos y se decían menos idóneos"²⁶. Dentro de este ambiente de áspera competencia con respecto a la designación de curatos, entraba oportunamente Don Juan Paulino.

Entre los posibles móviles de la revuelta, encontramos que confluían los intereses de la población indígena encabezados por el cacique de Guancas, quienes consideraban al licenciado Arriaga una persona poco grata por haber sembrado en tierras de la comunidad. Por otro lado estaban presentes los intereses personales del presbítero Don Paulino, quien aprovechó las condiciones desfavorables por las que atravesaba su colega, motivando a los indios para que pidiesen el curato para él.

Además, el presbítero Juan Paulino parecía tener a su favor a la autoridad civil local. En el expediente correspondiente a la revuelta, se menciona que Don Felipe Gonzales Carrasco, el teniente general de la citada provincia también asistía a las juntas. Los indios decían "tener a su favor a dicho teniente quien concurría a las convocatorias con cien personas"²⁷. Podemos deducir entonces un apoyo tácito de Gonzales Carrasco frente a las pretensiones de Don Paulino, o en todo caso algún conflicto previo con Don Juan Francisco de Arriaga, del cual no tenemos conocimiento. Alonso Chambe, molinero del teniente general, posiblemente sirvió como nexo. La información incide en anotar respecto a la revuelta anterior de 1750 que, siendo ya teniente general el mencionado Gonzales Carrasco, se mantuvo al margen de las acciones e incluso pidiéndole los indios, cacique y cobradores "que se ausentase de este pueblo"; el teniente no acudió "al llamamiento que le hizo dicho cura (Arriaga), para que lo auxiliase"²⁸. Probablemente a partir de este hecho es que los indios consideraban que "tenían a su favor al dicho teniente". Las rivalidades existentes entre el clero y las autoridades civiles (como es el caso del teniente general), por ejercer un mayor control local, generaron en más de una ocasión enfrentamientos. Es posible que por esta razón Gonzales Carrasco se presentara para facilitar la deposición de Arriaga. Además, nos atrevemos a sugerir que en este caso también entraban en competencia en su calidad de hacendados. Arriaga fue acusado de poseer sementeras de maíz y trigo, por otro lado Alonso Chambe estaba empleado por el teniente como molinero, lo cual vincula a Gonzales Carrasco con la producción de granos. ¿De allí sus diferencias?

En 1761 en Simbal, Trujillo, ubicamos otra revuelta de carácter anticlerical. En esta ocasión los insurrectos pedían abiertamente (y no en forma un tanto velada como en el caso anterior) la destitución del cura de la doc-

26. *Memorias de los Virreyes que han gobernado el Perú*. Don José Manso de Velasco, Conde de Superunda. Tomo IV. Lima 1859, p. 364.

27. A.A.T. Causas. Leg. 12.

28. Ibidem.

trina, fray Tomás de Villalobos. Los amotinados en esta oportunidad resultaron ser "indios forasteros rebelados y algunos mistos (mestizos)", procedentes del pueblo de Otusco²⁹. Los dirigía Justo Chicne, indio forastero, tributario en Otuzco, en cuya casa se reunían. A estos acontecimientos se sumaba la presencia en Simbal de Don Agustín Llacson, cacique de Huamachuco, con su hijo, su yerno y algunos mestizos, quienes se negaban a cumplir las órdenes de abandonar Simbal y regresar a Huamachuco³⁰. Feyjóo de Sosa se refiere a los indios forasteros de la provincia de Trujillo como "errantes de las provincias inmediatas que bajan a los valles a cultivar las tierras i sirven de jornaleros en las haciendas de españoles"³¹. Quizás antes que calificarlos de "indios errantes" resulte más apropiado referirse a ellos como una población que, abandonando su provincia por presiones de carácter económico, se *reestablece* en poblados vecinos. Inclusive, el desplazamiento del cacique de Huamachuco a Simbal puede atribuirse a estar éste realizando el cobro de tributos de los indios forasteros de Simbal, que coincidentemente eran originarios y tributarios en Otuzco.

Información complementaria nos aclarará los conflictos que tenía la población indígena de Simbal con su cura fray Tomás, y que creaban las condiciones necesarias para que estallara un enfrentamiento más frontal. A fray Tomás se le acusaba de "haber cometido varios escándalos en su parroquia de Simbal como no confesar *por hallarse en sus chácaras*, por dar la misa de Pascua de Navidad muy temprano y como *no quería salir de sus chacaras*, los cadáveres de los yndios se corrompían"³².

Los amotinados, al contar con el apoyo del cacique de Huamachuco, "amenazaban a los yndios con llevarlos a la mita y castigarlos si no concurrían al tumulto contra su cura"³³. La presencia del cacique daba un cierto margen de validez a estas amenazas, ya que coincidentemente eran los mismos caciques quienes designaban y disponían de la mano de obra que, en proporción de un séptimo de la población masculina tributaria de 18 a 50 años de edad, quedaba sujeta a la mita.

Sin embargo, existió una falta de coordinación por parte del frente que formaban el cacique de Huamachuco y los forasteros otuzcanos con las autoridades indígenas de Simbal. lo cual provocó el fracaso de la revuelta. Mientras entre el cacique de Huamachuco y los indios forasteros de Otuzco existió un consenso de rebeldía, que puede explicarse a partir del hecho que el pueblo de Otuzco se hallaba en la provincia de Huamachuco y por lo tanto los forasteros otuzcanos aún reconocían la autoridad de su cacique, los alcaldes y regidores de Simbal no apoyaron el movimiento.

Aquí emergen las diferencias existentes entre los indios originarios y los forasteros. A éstos últimos muchas veces los consideraban como intrusos, y

29. A.A.T. Causas. Leg. 15. Año 1761-62.

30. Ibidem.

31. Feyjóo de Sosa, Miguel. *Relación Descriptiva de la ciudad provincia de Trujillo del Perú*. 1763.

32. A.A.T. Causas. Leg. 15.

33. Ibidem.

su status los colocaba en la posición de potenciales competidores para la adjudicación de las tierras comunales, como medio de su asentamiento. Alberto Flores Galindo considera que se trata de posibles ex-campesinos, sin oficio definido, que realizan ocupaciones eventuales en el campo (en chacras y tal vez en hacienda), en la ciudad (artesano), o en el comercio (arrieros). "Lo peculiar del siglo XVIII radica en la intensificación del fenómeno, tal vez a consecuencia del crecimiento demográfico"³⁴.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que el factor demográfico no será el único válido para explicar el incremento de "forasteros" en el siglo XVIII. El rechazo a la mita, la apropiación de tierras comunales por parte de españoles y mestizos, y las cargas tributarias que se volvieron más agobiantes cuando se les sumó el endeudamiento por repartos, fueron decisivos para el éxodo masivo de indios de su lugar de origen y su reubicación en lugares donde pudieran evadir el tributo, la mita, y sacudirse de las deudas contraídas. Por otro lado no debe confundirse el crecimiento global de la población colonial, que incluía a los diferentes sectores de la misma, con el crecimiento específico de la población indígena. Los cuadros demográficos nos indicarán desajustes, señalando un mayor crecimiento de los "indios reservados", frente a una reducción de los "tributarios", quienes en última instancia eran los que tenían más posibilidades de acceso a las tierras.

Podemos establecer que los dos casos de revueltas anticlericales que hemos mencionado, guardan una relación importante entre sí. En el caso de Huarmacas (Piura), el licenciado Francisco de Arriaga tenía en su contra el haber sembrado en tierras de la comunidad, en el afán de expandir sus propiedades. En el caso de Simbal (Trujillo), Fray Tomás de Villalobos era acusado de no cumplir con sus obligaciones sacerdotales por hallarse abstraído en el cultivo de sus chacras. La relación tierra-clero fue un elemento común en ambos casos, y resultando altamente perjudicial para las comunidades costeñas del norte, donde por la expansión del latifundio este recurso se estaba volviendo escaso; fue determinante en la gestación de ambos conflictos.

Si recordamos el litigio de aguas que se produjo en el pueblo de Santiago de Cao (Trujillo), en 1771, en él se alude al hecho de que "más de 50 indios se hallaban sin tierras"³⁵. Este es un fenómeno que parece haber sido bastante frecuente en el norte y evidentemente se agudizaba en la costa, donde la tierra disponible era reducida por la inadecuada irrigación, la aridez del terreno, además del complejo de ingenios azucareros que se estableció en los valles de Trujillo y Lambayeque, fomentando el cultivo extensivo de la caña. Se dieron ocasiones en que las comunidades llegaron a invadir terrenos de propiedad privada, con el interés de ganar o recuperar tierras de cultivo. Los clérigos-hacendados se convirtieron por lo tanto en una amenaza para la disponibilidad de tierras, por parte de la comunidad.

34. Flores Galindo, Alberto. "El carácter de la sublevación de Túpac Amaru: algunas aproximaciones". (mimeo). 1975, p. 10.

35. Biblioteca Nacional de Lima. C2480.

Además, en el caso del sacerdote de Simbal, se combinó otro hecho. Este consistió en la intransigencia del clérigo en el cobro de los derechos parroquiales, lo cual lo convirtió en el centro del ataque de los pobladores. No es sólo coincidencia de que fueran justamente los indios forasteros quienes encabezaron el ataque. Esta actitud pudo responder a que, justamente los indios forasteros, habrían sido el sector social más indicado por carecer de tierras. Esto hacía más contradictoria su situación, frente a un sacerdote que contaba con chacras en la región. Por otro lado esta oposición podía haberse agudizado en caso de exigírseles también la contribución de "rechochicos" a favor del cura, como si se tratara de indios originarios. Estas cuotas en moneda, servicios o especies, podían resultar mas perjudiciales para el indio forastero, quien por lo general carecía de entradas económicas estables con qué satisfacer dichas contribuciones. Si además las demandas del clérigo a los forasteros otuzcanos, coincidieron circunstancialmente con las que venía llevando a cabo el cacique de Huamachuco por efectos del tributo, la situación pudo tornarse crítica.

b) *Por derechos parroquiales y diezmos*

Los otros tres casos de revueltas anticlericales que incluimos, han sido mencionadas por Waldemar Espinoza, aunque no bajo esta denominación; en su estudio inédito sobre Cajamarca ³⁶. El contexto en que estallan encaja con el marco general de las contradicciones que existían entre la población indígena y el clero, y que ya hemos expuesto inicialmente.

La primera de estas revueltas estalló en Contumazá, Cajamarca, en 1771. Los pobladores indios y mestizos se declararon abiertamente contra su cura Fray Manuel Ochoa. Esta vez fueron los mismos alcaldes quienes, en manifestación de protesta, dejaron de convocar y exigir la asistencia a misa. Los reclamos se basaban en los excesivos derechos parroquiales con que el clérigo los tenía envueltos, y los servicios personales a los cuales los sometía. "El cura inter (interino) obligaba a las niñas indias a labranza, coccinería, tejidos de tocuyos, lonas, jergas y otras sin remuneración... cobraba por sepulturas en la Iglesia y por los sacramentos" ³⁷. Si bien la información no alude directamente a ello, el hecho de que el cura obligara a la producción textil de tocuyos, lonas y jergas, lo vincula a la producción obrajera; y sabemos que tanto en Cajamarca como en Huamachuco funcionaban los centros textiles de la región norte ³⁸. Nuevamente nos encontramos con un clérigo incursionando en el manejo de una empresa rentable. Hasta 1783 la producción obrajera del norte estuvo destinada a satisfacer no sólo el consumo regional, sino también las demandas del reparto, en términos de la ropa de la tierra que figuraba en el Arancel elaborado en 1756 ³⁹. Es decir, la producción de los obrajes contaba con un mercado interno más o menos fijo.

36. Espinoza Soriano, Waldemar. *Rebeliones Indígenas y Mestizas en la Sierra Septentrional del Perú. (1756-1821)* Tesis Br. U.N.M.S.M. Lima, 1957. p. 260-62.

37. Espinoza Soriano, Waldemar. Op. Cit. p. 260-62.

38. Bueno, Cosme. *Geografía del Perú Virreynal*. Lima 1951. p. 57-60.

39. Carrio de la Vandra, Alonso. *Reforma del Perú*. Transcripción y prólogo de Pablo Macera, Lima 1966.

Volviendo a la revuelta, los mecanismos de protesta a los que recurrió la población de Contumazá, fueron una *agresión directa a los sacramentos eclesiásticos*, que se habían convertido en un negocio lucrativo por parte de los sacerdotes. En este caso la revuelta se tradujo en una protesta pasiva, en la que si bien estuvo ausente la violencia física, se manifestó una inmanente rebeldía. “Dejaron de asistir (los indios) a la doctrina, a bautizarse y prefirieron vivir amancebados y enterrados en los montes, antes que pagar tanto derecho parroquial injusto” ⁴⁰.

Características similares presentó la revuelta que estalló en Pion, Cajamarca, en 1797. En esta oportunidad la población indígena, encabezada por el indio Ambrosio Gil, se amotinó contra su cura Manuel Hurtado de Mendoza quien, como en el caso anterior, también cobraba injustamente excesivas gabelas a los indios. Los mecanismos de protesta consistieron una vez más en “no asistir a misa ni a la doctrina, ni confesarse, ni comulgar, ni bautizar a sus hijos, ni casarse religiosamente volviendo a la idolatría, al vicio y borrachera” ⁴¹.

Las apreciaciones subjetivas del clérigo, contenidas en la frase: “volviendo a la idolatría, al vicio y borrachera”, tergiversan el sentido mismo de la revuelta. El negarse a cumplir con los sacramentos cristianos por parte de la población indígena, fue presentado como indicio de su “idolatría”, obviándose que esta actitud se impulsó por el resquebrajamiento de la doctrina eclesiástica, cuyo primer factor de conflicto fue la conducta del clero frente al trabajo y la apropiación del excedente campesino. Los indios muchas veces se resistieron a cumplir con los sacramentos, no para dar pie a ser calificados de “paganos”, sino con la intención de exteriorizar su posición crítica frente a las excesivas cargas fiscales y eclesiásticas a las que eran sometidos, dentro de las cuales también ubicaba el cobro por sacramentos. Si tenemos en cuenta que las actividades lucrativas del corregidor ya le resultaban contraproducentes a la comunidad, podemos inferir entonces el impacto que debió ocasionarle al campesinado comprobar que el clero se hallaba cada vez más envuelto en transacciones similares. Más aún en circunstancias de que ello ponía en evidencia las contradicciones objetivas entre lo que el doctrinero predicaba y los que practicaba, llegando al extremo de realizar cobros ilegales por la administración de sacramentos, o de emplear dichos sacramentos como un recurso para tener acceso a las propiedades y el trabajo campesino. Si bien existió un arancel que precisaba el costo por sacramentos, dirigido a los mestizos y forasteros. la población tributaria parece haber estado exenta de estos cobros. Incluirla dentro de los contribuyentes, puede haber constituido otro elemento de enfrentamiento entre el fisco y el clero.

En 1793, en Chetilla (Cajamarca), se dio una revuelta contra los diezmos y primicias, impuestos eclesiásticos a la producción agropecuaria y que como tal afectaban tanto a los hacendados como a los chacareros medios y al campesinado más humilde. La revuelta fue encabezada por la india Juana

40. Espinoza Soriano, Waldemar. Op. Cit.

41. Ibidem.

Bautista, quien resultó tener una cierta trayectoria de rebeldía contra los cobros de impuestos de carácter eclesiástico. Con anterioridad había “dado una pedrada a un diezmero... y en otra oportunidad empujó a otro de ellos por unas quebradas”⁴². En 1793 trató de quitarle la vida al diezmero José de Arena y Rojas, para lo cual instigó a los indios a ocultarse entre los matorrales y cuevas del monte que circundaba Chetilla. Estos son indicios de un mínimo de coordinación, por conocerse de antemano la fecha aproximada en que se recolectarían los diezmos, ya que el cobrador iba pasando de un poblado a otro, hasta cubrir con la provincia que se le había asignado. Tanto en este caso como en el de Contumaza, la resistencia del campesinado hacia el clero se manifestó huyendo hacia el monte, lo cual también significaba evadir las presiones económicas con que se les acorralaba en el espacio físico constituido por las doctrinas.

Juana Bautista “llamó al diezmero en lengua india ladrón del trabajo de los indios... le dio el trato de sambo y usurpador de especies”⁴³. La persistencia en la rebeldía, como las agresiones verbales de Juana Bautista, nos evidencian que tenía un cierto nivel de conciencia de las relaciones de producción asimétrica durante la Colonia. Juana Bautista señaló el problema de apropiación de la fuerza de trabajo indígena; al disponer arbitrariamente del excedente de su producción: se usurpaban los frutos y ganados indígenas, con ello se robaba el producto del trabajo de los indios.

Por otro lado, es importante anotar que se dirigió al diezmero en “lengua india”, es decir en quechua. Esto no sólo la vincula a un grupo de referencia lingüístico-cultural, sino que justamente en 1780, luego de la rebelión de Túpac Amaru, se había prohibido el uso del quechua como medida preventiva de nuevos alzamientos. Por lo tanto la rebeldía de Juana Bautista será mayor, al contravenir las ordenanzas no sólo hablando sino inclusive insultando al cobrador de diezmos en quechua. Al calificarlo de “sambo” está nuevamente reafirmando su grupo étnico de referencia. Sabemos que el zambo era el vástago de la unión de un indio con una negra, o viceversa. Si tenemos en cuenta que el negro se hallaba en calidad de esclavo, y en la base de la pirámide social colonial, el apelativo de “sambo”, resulta claramente discriminatorio.

Es oportuno recordar que si bien el diezmo era un impuesto en especies, controlado por la alta jerarquía eclesiástica, el diezmero era por lo general un laico, a quien se arrendaban periódicamente los diezmos. Si bien tenemos referencias de que en varias ocasiones los insurrectos apedrearón al corregidor, no contamos con información para la región norte que evidencie una actitud de agresividad similar contra el clero, como si las investiduras sacerdotales impusieran una distancia. Ello probablemente porque el campesinado estaba ideológicamente bloqueado por la imagen del “pastor espiritual”, atenuando la reacción frente al clero con paleativos como abrirles autos, no asistir a misa o realizar una movilización espontánea para despojarlos de los indios pongos o mitayos, que los clérigos se asignaban arbitraria-

42. Espinoza Soriano, Waldemar. Op. Cit.

43. Ibidem.

mente. A pesar de ello no tendrán reparos en agredir físicamente al diezmero, quizás por hallarse éste despojado de los hábitos sacerdotales. De todos modos, indirectamente, una resistencia al pago del diezmo iba en detrimento de los fondos eclesiásticos que administraba cada Obispado.

Finalmente, cabría anotar que hemos evidenciado un relativo reflujo de las revueltas anticlericales en los últimos veinte años del siglo XVIII. Coincidentemente en 1783, como respuesta de los continuos ataques a los corregidores por parte de indios y mestizos, y a las repetidas demandas del clero, se suprimió el reparto de mercancías. Ya en 1778 los clérigos de Arequipa habían elevado un extenso informe sobre los inconvenientes que traían consigo los repartimientos de los corregidores, donde manifestaban que “lo que es más aún el derecho de diezmos y primicias padece notable defraude... pues muchos penitentes les han declarado que por huir de cárceles y otras extorsiones *an oculto las fanegadas que corresponden a diezmos y primicias para cubrir con ellas sus repartimientos*”⁴⁴.

Con la erradicación del reparto perdía fuerza el socorrido argumento de la población indígena, de que al tener que hacer frente a las cargas fiscales y los repartos, no podían efectuar las contribuciones eclesiásticas. Además coincidentemente, a fines del siglo XVIII, y probablemente como contrapartida a la extinción del reparto, los diezmos se harán extensivos a la población indígena en general. Con ello se constata que el marcado interés del clero para la supresión del reparto respondió fundamentalmente a factores de índole económico, ya que ello les daba margen a realizar en forma más sistemática y rigurosa los cobros eclesiásticos, como efectivamente lo hicieron. Este factor coyuntural puede explicar el incremento de las revueltas anticlericales del norte en las dos últimas décadas del siglo XVIII.

1.3. CONCLUSIONES

a) El clero colonial disponía de la fuerza de trabajo de la población indígena, en igual forma que el corregidor y el cacique bajo el sistema gratuito de los “servicios personales”. A su vez mantenía contradicciones secundarias con las autoridades fiscales porque ambos, a través de los cobros que efectuaban, se disputaban el excedente producido por el campesinado indígena.

b) En la region norte gran número de clérigos fueron propietarios de haciendas inscritas a su nombre, a las cuales dedicaban más tiempo y esfuerzo que a sus propias doctrinas. En su afán de expandir sus propiedades y reforzar su posición económica, llegaron a controlar la irrigación local, y a adjudicarse tierras comunales. Su status de clérigos-hacendados les creó serios conflictos con la población indígena y más aún con los indios forasteros “sin tierras”. Dos de las revueltas anticlericales tendrán sus orígenes en fricciones de carácter agrario. Coincidentemente ambas estallarán en la costa norte, donde las tierras de cultivo se hacían más escasas por efectos de la deficiente irrigación y la expansión del latifundio.

44. Biblioteca Nacional de Lima. Sección Manuscritos. C4129.

c) Las revueltas anticlericales no serán solamente de índole ideológico sino también económico. La población indígena se verá obligada a retornar a sus costumbres "paganas", por carecer de medios económicos para afrontar los cobros excesivos por derechos parroquiales y primicias. Estos, sumándose al tributo y al reparto, resquebrajaron la capacidad económica del campesinado, atentando contra su subsistencia. A diferencia de las revueltas de carácter agrario que se localizaron en la costa, las revueltas contra el cobro de obvensiones se concentraron en la provincia serrana de Cajamarca.

d) Se puede observar un incremento de las revueltas anticlericales en las últimas dos décadas del siglo XVIII. Probablemente esto se relacione con el hecho de que al suspenderse en 1783 el reparto de mercancías del corregidor, los clérigos aprovecharon para efectuar más rigurosa y sistemáticamente sus cobros. Además, justamente a fines del siglo XVIII, se hizo formalmente extensivo a la población indígena el cobro de los diezmos eclesiásticos.

Dimensión histórica del arte popular *

Francisco Stastny

Aunque la multitud de objetos del arte popular no tuviese el interés estético que posee, no dejaría de ser una de las más fascinantes y valiosas creaciones de la cultura peruana, que merecería ser ampliamente estudiada por antropólogos, arqueólogos e historiadores del arte. Impresa en las formas y en las técnicas con que están trabajados sus materiales modestos, estos objetos encierran una larga historia para quien sabe interpretarla, y que no es otra que la historia cultural, mestiza y accidentada, de este país. El cacharro del alfarero de aldea, el santo de yeso, el amuleto de piedra, la prenda tejida en el telar familiar, son los acompañantes eternos y silenciosos del campesino indio y en sus formas se ha acumulado a través de los siglos una cadena sutil de transformaciones. Por lo mismo que esos objetos sencillos no representan a la cultura oficial, que no son el gran Arte, la versión que ofrecen de los acontecimientos culturales es más veraz y está menos sujeta a las convenciones y a las inhibiciones correctoras impuestas por el sistema.

El nivel modesto en que muchas de esas obras se han mantenido ha evitado, a su vez, la incorporación de técnicas más elaboradas de la "cultura de conquista", según la expresión de George Foster ¹, como sucedió en México y en otras naciones del Continente. En aquellos lugares las artesanías se desarrollaron según patrones más occidentalizados para servir al consumo urbano. Eso es bien notorio en la alfarería y en la mayólica las cuales, en centros como Puebla o Tonalá, en México, poseen gran similitud con la cerámica española de Talavera y de Teruel. En cambio en el Perú la situación es distinta. De las factorías de loza vidriada para consumo de las ciudades sólo se conservaron rezagos en Puno, donde aún se producen los típicos platos color ocre y verde.

(*) Este texto corresponde al Capítulo 3º (Primera Parte) del libro del autor: *Las Artes Populares del Perú*, que va a ser publicado próximamente por *Edubanco*. Las notas han sido agregadas especialmente para la presente versión.

1. George M. Foster: *Cultura y Conquista: la herencia española de América*. México, 1962.

En cambio los talleres de olleros para uso campesino mantienen su actividad en todo el país. Al ser reivindicada en la década de 1930 por el Indigenismo la alfarería escultórica y utilitaria decorada que se producía en algunos de esos centros (sobre todo Quinua y Santiago de Pupuja), aquélla vio grandemente reforzada su posición ². En vez de extinguirse paulatinamente, como hubiera sido probablemente su destino, se le abrieron inesperadamente las puertas del mercado citadino. De esta manera pudo cambiar su clientela sin adoptar las técnicas occidentales, lo que en circunstancias *normales* hubiera sido imposible. Y gracias a esa coyuntura feliz ha llegado ante nuestros ojos casi intacta, con la extensa carga tradicional que la vincula de manera muy directa con sus antecedentes Precolombinos remotos, así como con los tiempos más cercanos del Virreinato.

La herencia más fascinante, la prehistórica, se manifiesta de manera velada. Algunas de las formas de aquellos tiempos antiguos están claramente a la vista; pero los contenidos, prohibidos por la Iglesia y por todo el aparato Colonial, aparecen ocultos, disfrazados bajo aspectos engañosos y es necesario un esfuerzo especial para develarlos. En cambio la tradición virreinal está en la superficie. Es la que proveyó el lenguaje formal y el mensaje explícito de la gran mayoría de los objetos populares. Su legado está siempre presente. Veremos a continuación, más en detalle, cómo estas dos tradiciones culturales heterogéneas se estructuran en la riqueza expresiva del arte popular andino.

Primero que nada es necesario recordar que todo objeto manufacturado, desde un tornillo hasta una catedral, es un eslabón más en una cadena extensa de creaciones culturales, que los arqueólogos están habituados a ordenar en series hilvanadas a través del tiempo y las cuales son indicadoras, a su vez, del paso temporal. Ningún grupo de esa naturaleza está realmente cerrado y concluido. Por eso es preferible el concepto de "secuencia formal que sugiere —escribió G. Kubler— una clase (de objetos) en expansión y abierta" ³. Cada obra importante dentro de una misma secuencia constituye "una solución difícilmente conquistada de un mismo problema" y cada nueva solución, como ya lo observó T. S. Eliot para la literatura, no sólo aporta algo para el futuro, sino que revela nuevos aspectos insospechados en las obras del pasado. La estrecha relación que de esta manera se teje entre objetos de una misma secuencia sigue el flujo temporal en ambos sentidos: contra-corriente, como lo acabamos de mencionar, y con la corriente. Esta última es la vinculación más frecuente e inevitable, que ha sido descrita por Henri Focillon en su hermoso libro sobre la *Vida de las formas*, donde habla del "estilo como una sucesión y aun un encadenamiento" de formas ⁴. Unas formas conducen a las otras; una forma engendra otra. Por eso antes

2. Véase el artículo de Alicia Bustamante: "Valor artístico, pedagógico y turístico de la cerámica indígena de Pucará". En: *Revista Educación*, Lima Abril-Mayo 1941, reproducido en *Cuadernos del Museo de Arte y de Historia*, UNMSM, N° 2, Lima, 1974, p. 20.

3. George Kubler: *The Shape of time*. Yale University Press. New Haven, 1963, p. 33 ss.

4. Henri Focillon: *Vida de las formas. Elogio de la mano*. Buenos Aires, 1947, p. 31.

que mirar a la naturaleza cuya realidad recrea, el artista observa y aprende de las obras de los artistas que lo precedieron en el oficio, como lo repitió André Malraux en sus *Voces del silencio*. El arte se inspira en el arte, no en la naturaleza. Todo lo contrario, había afirmado Oscar Wilde con precisa paradoja, es “la naturaleza la que imita al arte”, porque la “naturaleza está siempre un poco a la zaga en relación a su época”.

Ya en 1877 el multifacético artista y poeta inglés William Morris observó la importancia que tiene el peso del caudal de las experiencias anteriores en el mundo formal. “No creo exagerado decir —escribió— que ninguna persona, por muy original que sea, pueda diseñar hoy día... la forma de una simple vasija que no sea otra cosa que la evolución o la degradación de formas usadas hace cientos de años”⁵. En ningún género artístico es más visible esa estrecha relación que se establece entre una obra y sus predecesores, que en el arte popular. Como lo hemos señalado anteriormente, el rasgo más persistente de ese arte es su respeto de las tradiciones. En todos los ámbitos de la vida social los grupos campesinos son ciertamente los sectores más tradicionalistas y más apegados a las antiguas normas de conducta. Y es por eso que el arte campesino es el portador de una carga histórica muy significativa y que los “elementos fortuitos”, que lo componen comprenden testimonios o *fuentes* que pueden revelar datos sobre las épocas más remotas (J. C. Muelle)⁶.

Uno de los temas más debatidos en los estudios colonialistas durante un tiempo, ha sido el de la posible supervivencia de elementos prehispánicos en el arte virreinal peruano. Se comprende la importancia de la respuesta a esa cuestión. Toda la controversia en torno a la autenticidad y originalidad de la cultura latinoamericana moderna está aparentemente vinculada al problema. Los antiguos argumentos entre hispanistas o indigenistas querían derimirse con ayuda de pruebas gráficas que demostraran la persistencia de temas y ornamentos precolombinos entre las opulencias barrocas de retablos e imafrentes tallados de las iglesias arequipeñas o del Altiplano. Después del entusiasmo inicial de los historiadores de los años 1930 (Angel Guido, Martín Noel, Felipe Cossío del Pomar), que señalaron ejemplos sin mayores pruebas, se pasó al máximo escepticismo de la década del '60 (G. Kubler, G. Gasparini), que negó tal presencia o en el mejor de los casos reconoció la “extinción” paulatina de algunos elementos a partir del siglo XVI⁷.

Como sucede con tanta frecuencia en torno a debates de esta clase que no parecen tener solución lógica, hubo un doble error inicial de planteamiento. Primero, creer que la supervivencia de elementos precolombinos en el arte posterior a la llegada de los españoles se podía demostrar o refutar por el elemental expediente de hallar copias literales de imágenes provenientes de

5. William Morris: *On art and Socialism*. Londres. 1957.

6. Jorge C. Muelle: “Arqueología y folklore”. En: *Folklore Americano*, N° 2. Lima, 1954.

7. George Kubler: “On the Colonial extinction of the Motifs of Pre-Columbian art”. En: S. K. Lothrop: *Essays in Precolumbian Art and Archaeology*. Cambridge, 1961.

las antiguas culturas andinas. Segundo, no tomar en cuenta que es necesario ampliar la búsqueda a todas las modalidades artísticas. No limitarse tan sólo al arte religioso oficial del Virreinato ⁸.

En efecto, es suficiente dirigir la mirada: 1) a los objetos creados para la nobleza incaica remanente en el Cusco (keros, cerámica, textiliería, muebles, platería); o 2) al arte popular del siglo pasado y del actual para comprender que es allí donde se manifiestan con todo vigor los rezagos prehispánicos los cuales se mantienen vivos hasta nuestros días como parte de la cultura indígena campesina. Dado el tema de este artículo, nos vamos a ocupar fundamentalmente en las páginas que siguen de la segunda de las dos alternativas mencionadas.

En lo que se refiere al método aplicable para identificar los rezagos precolombinos, ya lo hemos dicho, no es suficiente pretender hallar copias de los demonios Nazcas o Mochicas o de las formas estilizadas Incas en objetos de arte religioso colonial. Eso sería demasiado simple. Conviene más bien diferenciar previamente algunos de los componentes que configuran un objeto artístico, y ordenarlos según el valor simbólico que cada uno de ellos posee dentro del contexto de la cultura dominada.

Como lo ha demostrado G. Kubler ⁹, las posibilidades de supervivencia de un objeto están en relación inversa al contenido simbólico que éste conlleva. La censura establecida por el sistema español a través de los siglos, fue eficaz para borrar, al menos de la apariencia externa de las obras artísticas oficiales, toda traza de rezagos paganos nativos. Los elementos desprovistos de toda significación simbólica, tales como las técnicas de ejecución o las formas funcionales, pudieron permanecer invariables. Los demás debieron asumir un aspecto aceptable o perecer.

Entre los diversos componentes que configuran una obra de arte y que poseen niveles distintos de participación en el contenido simbólico, se puede distinguir entre: 1) las técnicas de ejecución, 2) las formas tectónicas o estructurales, 3) los *motivos* ornamentales, 4) el lenguaje gráfico de representación empleado y 5) el contenido o significado simbólico. Las técnicas son los elementos más neutros e indiferentes del punto de vista de una censura ideológica. Pero, progresivamente, en los cuatro niveles siguientes es cada vez mayor la participación de cada uno con el *mensaje* propio de la obra y, por consiguiente, es mayor su compromiso con el pensamiento del pueblo que lo ha creado.

En muchos aspectos, la tecnología empleada por la población campesina peruana todavía está ligada a modalidades prehistóricas que casi no han variado en la forma instrumental o en los materiales utilizados. Los procedimientos agrícolas, los sistemas de irrigación, los modos de construcción, la preparación y conservación de alimentos, son algunos ejemplos de la super-

8. Véase también. Francisco Stastny: "¿Un arte mestizo?". En: *América Latina en sus artes*. UNESCO. México, 1974. p. 158.

9. George Kubler: *Op. cit.*

vivencia de la tecnología prehispánica en el mundo moderno. Lo mismo sucede en la mayoría de las artesanías manufacturadas por los estratos sociales indios. En la cerámica, por ejemplo, a diferencia de lo que ha sucedido en Méjico y otras regiones del Continente, donde se han adoptado el torno y procedimientos de quema occidentales, según lo ha señalado G. M. Foster, la población nativa peruana continúa con las técnicas del *paletteado* (Simbilá, Piura), del moldeado y del enrollado (Shipibos), como en los tiempos anteriores a Pizarro. Los *mates* se siguen esgrafiando y coloreando al calor, como los hicieron los antiguos habitantes de Huaca Prieta en tiempos pre-cerámicos. Y gran parte de los tejidos son confeccionados en los tradicionales telares verticales, horizontales y de cintura. De manera que no hay prueba más clara y demostrativa de la continuidad viva de elementos de la cultura aborígen que el estudio de las técnicas artesanales.

No cabe engañarse sobre el motivo y el significado de esta sobrevivencia masiva de fragmentos culturales precolombinos. Fueron tolerados y aun estimulados en su desarrollo porque su aplicación era beneficiosa para el sistema colonial impuesto. Que la población nativa pudiera desempeñar sus propias modalidades técnicas permitía ahorrar el tiempo y la energía que hubiera significado instruirla, como fue necesario hacerlo para enseñarle las técnicas indispensables para producir las artes oficiales: arquitectura de arco y bóveda, pintura al óleo, escultura realista policromada. Por lo demás un mero procedimiento técnico no implica una "actitud mental", un contenido ideológico que fuera reprensible para el sistema instituido y, por consiguiente, pudo ser tolerado por el aparato de dominación española.

En un escalón más cercano al contenido simbólico se encuentran las formas estructurales de las obras, y muchas de ellas, efectivamente, no son sino transposiciones virreinales de antiguas formas autóctonas. Podrá sorprender encontrar entre los objetos coloniales de uso diario algunos que son réplicas casi fieles de artefactos incas o aun más antiguos. Pero tal era la situación. Casi todos pertenecen al ámbito de la nobleza imperial sobreviviente y de los estratos indígenas campesinos. Pero no sería de extrañar que algunos hubiesen tenido difusión en círculos sociales más amplios. Todas aquellas formas, sin excepción, perduran en sus versiones populares en nuestros días. De modo que un número considerable de los objetos de arte rural que no son tan familiares repiten con pocas variantes creaciones prehispánicas o revelan una clara filiación que deriva en sus elementos primordiales de ellas. Piénsese sino en los *tupus*, en los *keros*, en los ponchos, *llicllas* y demás elementos de la vestimenta, en las vasijas aribaloides, en ciertas formas de *mates*, en las *illas* de piedra y sobre todo en los animales-*conopas* de cerámica y piedra, sean llamas, toros u ovejas. Todos ellos provienen de asentadas tradiciones en las culturas andinas prehispánicas y son el testimonio vivo de una continuidad cultural que subsiste a través de milenios.

Sin duda que de todas esas formas básicas la más antigua, ubicua y persistente es la del recipiente ritual figurado llamado *huaco*. Objetos de esa clase hicieron su aparición en el panorama andino desde el inicio de la alta cultura, en el Horizonte Chavín. La mayoría era de cerámica con ingeniosos sistemas de golletes que asumían a la vez la función de asa. Esos cán-

taros adoptaron las formas escultóricas más variadas a través de los siglos: animales, aves, frutos, plantas, objetos manufacturados, cabezas o figuras humanas. Todos conservaron, a pesar de complejas elaboraciones artísticas, la finalidad básica de servir de recipiente y se mantuvieron, así, fieles a la función primigenia de su uso ritual para ceremonias de cultos religiosos y funerarios. Dos de esas formas tuvieron amplia distribución en el incario y pasaron luego a los tiempos virreinales y republicanos. Una es el *ulti* de piedra o *conopa* tallada en forma de alpaca o llama con un agujero en la espalda para recibir la ofrenda (Fig. 1); y la otra es el recipiente de cerámica en forma de cabeza de auquénido con un gollete abocinado (Fig. 14).

Muy probablemente la nobleza incaica del Cuzco mantuvo en uso clandestino *ultis* y *conopas* de procedencia Imperial. Pero en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando se produjo el *renacimiento* inca, se recrearon, en el ámbito rural vinculado a la *élite* india, alpacas y llamas de cerámica vidriada (Fig. 2) inspiradas en las formas originales de los *ultis* incaicos, como nuevos *huacos*. Al avanzar el siglo XIX, esas formas fueron retomadas en el ámbito campesino, de manera parecida a lo que aconteció con los *keros* (Figs. 8, 10, 11). Su aspecto se simplificó, perdieron el vidriado y paulatinamente se extinguieron al desaparecer la ganadería auquénida.

Al sustituirse el pastoreo de llamas y alpacas durante el siglo pasado por el ganado equino y vacuno ¹⁰, las *conopas* de cerámica se adaptaron a la nueva situación. Y, progresivamente, los ceramistas crearon la forma del toro partiendo del prototipo familiar de la alpaca (Figs. 3, 4). Esa lenta transformación es un fenómeno artístico fascinante cuyas etapas se pueden observar en el número considerable de experimentos con perfiles bovinos que aun se conservan. Ocasionalmente también se crearon *conopas* en forma de caballos, pero los animales astados fueron ampliamente predominantes.

La victoria del modelo de *conopa* en forma de toro sobre la tradición de los *ultis* tipo alpaca, implica un doble fenómeno. Por un lado, la perdurabilidad notable de la forma estructural del recipiente figurado en condiciones sociales y económicas tan variables como fueron las del siglo pasado y las actuales. Y por otro lado, en cuanto al contenido implícito, la adopción de la imagen del toro corresponde a un fenómeno llamado *disyunción*, cuyos dos significados, en el caso aquí mencionado, se explicarán más adelante.

Otra de las formas tectónicas sobrevivientes más interesantes y difundidas en su perduración, es el recipiente aribaloide. Históricamente su estructura se remonta a las grandes vasijas Pacheco del estilo Tiahuanaco. La forma se estiliza y adquiere mayor funcionalidad en manos de los ceramistas Incas: la base adquiere forma cónica para darle mayor resistencia, el cuello se adelgaza al centro y se expande en la boca (Fig. 5). Tres siglos más tarde, se reencontra con pocas modificaciones en el Cusco virreinal. Es entonces un recipiente vidriado, cuya base se ha vuelto a aplanar para adecuarlo a los interiores domésticos de la época y que está cubierto con una ornamentación

10. Bernard Mishkin: "The Contemporary Quechua". En: *Handbook of American Indians*, Vol. 2. Washington. 1946, p. 427.

sincrética aplicada en relieve y coloreada en verde y amarillo. Leones, del-fines y sirenas del vocabulario ornamental renacentista, se confunden con representaciones del Inca en vestimenta real recibiendo la ofrenda floral de la Ñusta y acompañado por llamas y monos (Fig. 6). No hay duda que éstos son objetos de uso de la *élite* incaica del Cusco. Pero derivados de esa forma se encuentran, sin una ornamentación tan explícita, también en otros círculos. Hoy mismo, en las alturas de Cajamarca, olleros de Shudal siguen produciendo aríbalos toscos usando moldes en su confección (Fig. 7), o sea ignorando todavía el torno ¹¹.

De modo parecido se comportaron ciertos motivos ornamentales. Consentidos durante el Virreinato por su distribución marginal y su aparente carencia de significación simbólica, han sobrevivido con diversa fortuna más de cuatro siglos en los objetos indígenas. Son sobre todo frecuentes en las piezas de textilería y estudios recientes como los de Gertrud Solari ¹² acerca de los *chumpis* o los de Victoria de la Jara acerca de los *tocapos*, sugieren que aquellos diseños sean verdaderos signos que conllevan contenidos reconocibles y elocuentes.

La dependencia del arte popular en remotos antecedentes prehispánicos es aún más profunda de lo que los ejemplos recién descritos puede hacer suponer. El propio significado contextual de muchos de aquellos objetos y de las situaciones en las cuales se los utiliza, corresponde frecuentemente a esos mismos orígenes. Es cierto que sería ingenuo creer que elementos francamente paganos puedan aparecer abiertamente en el arte rural. Primeramente, porque a través de los siglos la población campesina ha desarrollado un sistema de creencias sincréticas con sectores de ambas culturas combinados estructuralmente. Y en segundo lugar, porque en las propias creencias, así como en el arte que las expresa, se produce sistemáticamente un fenómeno que en la historia del arte clásico y medieval ha sido denominado la *disyunción* ¹³. Es ésta la situación por la cual se origina un divorcio entre formas y contenidos al pasar ciertas modalidades artísticas y ciertos conceptos de una cultura a otra. Cuando en la Baja Edad Media se representan a los dioses de la Antigüedad, el autor de la miniatura los viste de caballeros armados, obispos y elegantes damas de la época. Incapaz de objetivarlos como hechos históricos, los transforma en figuras que le son familiares. Y, viceversa, un artista veneciano impresionado por la imagen de Hércules cargando el jabalí, la copia, pero no para figurar a Hércules sino para expresar una alegoría en relación al Cristo Salvador. De tal manera que el arte de la Antigüedad es aprovechado como cantera de formas y modelos representativos debido a su insuperable prestigio artístico y técnico; pero es rechazado en su categoría de "arte pagano" como una entidad global que era tabú para la mentalidad medieval. Por otro lado, ciertos conceptos de las antiguas mitologías perduran en los círculos estudiosos de los conventos y dan lugar a representaciones miniadas. Pero estos concep-

11. Francisco Stastny: *Op. cit.*

12. Gertrud B. de Solari: *El chumpi y sus simbolismos*. (Edic. mimeográfica). Lima s/f (1979).

13. Erwin Panofsky: "Iconography and Iconology: an introduction to the study of the Renaissance art". En: *Meaning in the Visual Arts*. Garden City, N. Y. 1955.

tos no se ilustran con las formas que le son peculiares, que son las que recuerdan a la idolatría pagana, sino que son investidas con el aspecto y el estilo del momento¹⁴. La disyunción funciona, entonces, desligando los contenidos de sus formas y preservando ambos.

¿En qué medida se puede comparar la relación Antigüedad-Medioevo con la situación del Mundo Andino en oposición al sistema virreinal hispano? Primeramente, carentes del prestigio formal del arte clásico, las artes precolombinas son rechazadas como modelos de belleza representativa por el antropocentrismo occidental del siglo XVI. Las formas (estructurales u ornamentales) que sobreviven lo hacen originalmente en los objetos utilitarios de la población indígena (ya sea en la *élite* o en el campesinado). Su incorporación en otros niveles de la sociedad como obras apreciadas por su belleza ornamental es un fenómeno muy reciente: cuando el Movimiento Indigenista popularizó el arte nativo (década de 1930). Pero como sucedió con los hombres del medioevo frente al paganismo clásico, el arte indígena es apreciado en el Perú moderno como forma pura, desprovisto de su carga contextual y como simple decorado de interiores burgueses. Camino Brent. Sabogal y sus seguidores incluso lo incorporaron en el *gran* arte —como hicieron lo propio los escultores de las catedrales con sus antecedentes greco-romanos— pero, una vez más, cercenándole su contenido mítico o sea como pretexto para pintar *bodegones* o como respuesta a su desorientación frente al problema de cómo inventar un sistema representativo del paisaje y la realidad social peruana. Tal era el caso cuando, por ejemplo, calcaron y mimetizaron la grafía de los materos de Máyc o de Cochas. Muy raros son los casos de una incorporación puramente formal de los *motivos* nativos anteriores al Indigenismo. Uno de ellos (aunque ambiguo) es la transposición ya citada de los keros al arte de la burguesía provinciana (Fig. 9); pero aun entonces la forma no se conservó pura, sino que se adecuó al gusto occidental por la adición de un pedestal de copa¹⁵.

En segundo lugar, la supervivencia de los contenidos ofrece, en comparación con lo que sucedió en la mutación europea, una situación más directamente comprometida con el núcleo del mundo ideológico colonial y republicano en el Perú. No debe olvidarse que durante largos siglos la población indígena fue ampliamente mayoritaria y fue para ella y con ella que se creó gran parte del arte virreinal. De modo que, a diferencia de lo que aconteció con la herencia formal, la cual nunca abandonó su marginalidad hasta nuestros días, el sincretismo religioso de la población nativa fue y es

14. Un ejemplo clásico de disyunción en el mundo andino son las representaciones de espíritus, demonios y divinidades incas en la Crónica de Felipe Guamán Poma. El dios Sol es figurado con barba y bigote según la iconografía europea y los espíritus, según la imagen convencional del diablo en el arte cristiano. (Fig. 13). Véase, F. Stastny: *Op. cit.*, p. 162-163.

15. Antes de que los keros pasaran al nivel campesino y perdieran su ornamentación policroma (Figs. 10, 11), en los años iniciales de la República algunos fueron incorporados en los interiores provincianos. El ejemplo más célebre es el pequeño kero en forma de copa, aquí reproducido (Fig. 9), con una alegoría de la Independencia y con la bandera en aspa que lo fecha entre 1820 y 1822, dado a conocer por John H. Rowe en "The Chronology of Inca wooden cups". En: S. Lothrop: *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*. Cambridge (Mass.), 1961. p. 317.

un hecho real que encontró modalidades de expresión aún vigentes en el presente.

Ya hemos mencionado anteriormente que ha sido inútil pretender encontrar tales sobrevivencias en la forma literal de representaciones de iconografía precolombina en el arte oficial. El principio de la disyunción encuentra aquí su aplicación más clara: *donde se dan casos de supervivencia de creencias pre-cristianas éstas aparecerán investidas en una forma y en un estilo occidental* (Fig. 13). Su reconocimiento, por consiguiente, no es sencillo y requiere ser probado expresamente. En el ámbito del arte popular los datos combinados de los estudios etnológicos y del folklore permiten interpretar con bastante facilidad la presencia de tales rezagos. En el arte colonial, la tarea es más compleja y requiere otras formas de documentación adicional. En el primer caso, el mero uso heterodoxo de una forma de apariencia cristiana puede indicar que estamos frente a un objeto *disyuntivo*. Las iglesias de tejado de Ayacucho y Huancavelica y las formas que se le asocian: cruces de Huaylas, animales-recipientes ayacuchanos, son todos, sin duda, portadores de contenidos sincréticos y expresiones de antiguas creencias mágicas en relación a la protección doméstica. (Formas de *huasi-camayoc* o “guardianes domésticos”, según la terminología Inca) ¹⁶. Lo mismo puede decirse de la imagen de Santiago. Por los informes de los extirpadores de idolatrías, es bien conocida la aceptación que tuvo entre la población india el culto a Santiago. Asociado a las armas de fuego de los soldados conquistadores (quienes lo invocaban a gritos al entrar en batalla) y a todo el prestigio del poderío militar español, los nativos lo relacionaron con el antiguo dios del trueno y del relámpago, proveedor de la lluvia (Illapa), y al rendirle culto procuraron, simultáneamente, recibir los beneficios fertilizantes y vigorosos de Illapa para sí y su ganado, así como la fuerza y la destreza guerrera de los *mistis* extranjeros. Los catequizadores del siglo XVII prevenidos contra esas mimetizaciones paganas de figuras cristianas, prohibieron a los indios el uso del nombre Santiago y lo reemplazaban con el de Diego al bautizar a quienes solicitaban recibirlo ¹⁷. No es de extrañar que en el arte popular aparezcan con especial frecuencia representaciones del santo a caballo en diversos contextos. Ejemplares de especial belleza compositiva se encuentran en ciertas imágenes de pasta de Huancavelica, en que Santiago es figurado galopando por el aire y a sus pies, consternado por su paso, se encuentra un grupo de pastores con su ganado. Santiago aparece también permanentemente en las pinturas campesinas del Cuzco del siglo pasado (Fig. 12) y, ocasionalmente, en los *retablos* ayacuchanos ¹⁸.

El complejo ganadero y las *cajas de sanmarcos* que se le asocian, son naturalmente el ejemplo mejor estudiado de objeto disyuntivo. Su peculiar iconografía cristiana inserta en la figuración de los mundos altos y bajos

16. John H. Rowe: “Inca culture at the time of the Spanish conquest”. En: *Handbook of American Indians*, Vol. 2. Washington, 1946, p. 297.
17. Pablo José de Arriaga: *Extirpación de la idolatría del Perú* (1621). Lima, 1920, p. 58; y Emilio Choy: “De Santiago Matamoros a Santiago Mata-Indios”. En: *Revista del Museo Nacional*, T. XXVII, Lima, 1958.
18. Emilio Mendizábal Losack: “La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero ayacuchanos”. En: *Folklore Americano*, Año XI-XII. Nos 11-12. Lima, 1963-1964.

de la cosmología andina es tan evidente que no requiere mayor explicación. Cualquiera que examine de cerca uno de esos *retablos* observará que el uso totalmente heterodoxo de algunas representaciones de santos (en ausencia de las figuras principales de la Trinidad o con reiteración de la Virgen María en varias advocaciones), no es sino un tenue velo que oculta el carácter pagano del objeto ¹⁹.

No hace falta incidir más en este proceso para comprender que el arte campesino extrae de las antiguas fuentes culturales autóctonas la savia principal que alimenta sus creaciones y que las formas en que se expresa están regidas en gran parte por el principio de la *disyunción*. Al punto que bajo cada forma cristiana u occidental que se encuentra en él podemos sospechar la presencia de perfiles míticos paganos. ¿Qué es sino esa proliferación de San Marcos, cuyo atributo no es otro que el león, o sea la antigua divinidad del felino que aterroriza y fascina desde los tiempos Chavín a los hombres andinos? ¿Qué son tantas cruces de la Pasión donde dejan sus ofrendas los caminantes, sino un homenaje a los antiguos *auquis* de los cerros? ¿Qué son esas jarras matrimoniales y *cochas* con sus toros incorporados, sino nuevas formas del culto a la fertilidad con su alusión al mundo tectónico y a la ferocidad del felino transformado ahora en la imagen igualmente fiera del toro? Por donde se mire el arte popular campesino peruano está profundamente ligado a los orígenes culturales prehispánicos y éstos son los contenidos dominantes de su expresión en la nueva forma sincrética que actualmente predomina en la ideología del hombre andino.

El caso citado anteriormente de las *conopas* en forma de toros, que sustituyeron a las que se hacían con aspecto de alpacas, es igualmente ilustrativo. No sólo es un ejemplo de perduración de la forma estructural del *huaco* con representación de animal derivada de los *ultis* incas; sino que implica una sobrevivencia disyuntiva por su contenido que asume un doble sentido sustitutorio: a) el toro como animal de ofrenda simbólica toma el lugar de las alpacas o llamas que eran sacrificadas en las múltiples festividades incaicas, práctica que en los tiempos republicanos se efectúa en *efigie* con las *conopas* de cerámica; y b) por otro lado, tal como se narra explícitamente en los mitos, el toro adopta en la constelación del mundo ideológico quechua la posición que antes ocupaba el felino en su función de divinidad tectónica.

Aun se dan en el ámbito campesino peruano ciertas formas disyuntivas peculiares, que no corresponden estrictamente a ninguna de las dos modalidades reconocidas de *Formenspaltung* (división formal) ²⁰. No son ni temas prehispánicos en forma occidental, como el Illapa-Santiago, ni puras formas precolombinas con nuevas funciones modernas, como las vasijas aribaloides. Son, más bien, artefactos autóctonos que para lograr sobrevivir en un contexto cultural hostil asumen una forma occidental falsa, contraria a su verdadera función. Se trata de un fenómeno de mimetismo en todo igual al que adoptan en el mundo animal ciertas especies para disimular su presencia. Hay mariposas que al cerrar sus alas simulan un rostro feroz en la espalda;

19. *Ibidem*.

20. Adolf Goldschmidt: "Die Bedeutung der Formenspaltung in der Kunstentwicklung". En: *Independence, Convergence, and Borrowing*. Cambridge (Mass.), 1937.

peces amazónicos que flotan en el agua como hojas muertas; e insectos asimétricos que remedan con toda perfección una rama seca de arbusto.

De igual manera los *tupus* quechuas asumen la forma engañosa de una cuchara, como si el alfiler ya no sirviera para sujetar la manta o como arma defensiva, que también puede serlo; sino como si, precavidamente, la mujer india llevara sobre sí el más inocente de los cubiertos de mesa. Bajo ese aspecto inocuo y ficticio, el *tupu* ha podido sobrevivir hasta nuestros días superando toda oposición.

Más inesperada es la transformación que sufrieron los *huacos* en forma de cabeza de llama (Fig. 14). El prototipo es Tiahuanaco y fue reasumido en época Incaica. Como los *ultis* tipo alpaca, reapareció a finales del siglo XVIII en la atmósfera rural del movimiento nacionalista inca (Fig. 15). Pero pronto su apariencia demasiado evidente buscó una cobertura mimética y la encontró en una forma desconcertante: el simple zapato o botín cuyo aspecto alargado repite el hocico de la llama y cuya apertura coincide con el corto gollete abocinado (Fig. 16). Pero esta curiosa simulación no perduró mucho. Tal vez la apariencia ficticia, demasiado alejada de la función real, terminó por destruir la credibilidad en el objeto. Las pocas piezas conservadas son todas del siglo XIX temprano o mediado. Luego se extinguió²¹.

Puede, pues, afirmarse que un concepto como el de “transmisiones verticales” acuñado por George Kubler²², sólo será utilizable genuinamente si además de considerar la progresión interna dentro de la sociedad colonial de elementos europeos, también reconociera, en sentido histórico inverso, la supervivencia de elementos prehispánicos heredados y transformados en su asimilación por los grupos campesinos. Así como los componentes Occidentales se desplazan desde los círculos oficiales hacia el *hinterland* de las áreas rurales y en algunos casos revierten el recorrido nuevamente remontando hacia los estratos altos de la sociedad; así también hay factores autóctonos que ascienden al nivel de la *élite*. Son los casos señalados anteriormente de los keros incorporados tardíamente en los interiores de la burguesía urbana del siglo pasado o de la recuperación del arte popular en este siglo por los artistas del Indigenismo.

Las transmisiones verticales, en el sentido restringido del término, corresponden propiamente a la herencia colonial del arte popular. O sea aquellos elementos de origen netamente europeo usados en el arte de *élite* virreinal y que fueron adoptados por las manufacturas de los niveles populares. Estas constituyen sin duda las formas predominantes, aun allí donde se perciben claros rezagos prehispánicos, puesto que las exigencias de la disyunción

21. Asociados a esa forma están los *huacos* en forma de pie, calzado con una sandalia que se dan en la Costa Norte a partir del Segundo Período Intermedio (Fig. 17). Mientras no haya más datos etnológicos o históricos acerca de aquellos objetos será difícil dilucidar si los botines son una supervivencia de las cabezas de llama oculta bajo una forma mimética inofensiva o si son una modernización disyuntiva de los *huacos*-pies.

22. George Kubler: “La historia del arte y la historia de las ideas”. En: *Cuadernos del Museo de Arte y de Historia*, UNMSM. Lima, 1972; e *idem.*: “Indianismo y mestizaje”. En: *Revista de Occidente*, N° 38, Mayo 1966.

imponen permanentemente a los objetos un aspecto occidental. Prevalecen en los contenidos explícitos, en las formas estructurales y sobre todo en el lenguaje gráfico empleado en todos los objetos populares. Donde hay escenas representativas o figuración escultórica —con excepción de la ornamentación simbólica de la textilera— el estilo plástico a que recurren los artistas populares es de inspiración netamente occidental y deriva en gran parte de los modelos virreinales o a veces del costumbrismo romántico. Los ejemplos más claros de esa vinculación con el cuerpo artístico colonial se perciben en obras ejecutadas por los artesanos de los ámbitos provincianos que trabajaron para la población campesina. O sea en aquellas creaciones que por su mayor complejidad representativa requirieron de una experiencia compositiva relacionada a los niveles del arte de *élite*. Las *cajas de imaginero* ayacuchanas, las cruces de camino, los Nacimientos de pasta y cerámica, con todas sus comparsas de personajes pueblerinos, y los derivados costumbristas de esas esculturas pequeñas hechas en el Cuzco o Huancayo. las iglesias de tejado, con aun mayor evidencia, y las pinturas campesinas cuzqueñas. En todos esos objetos la pintura y la escultura virreinales proveyeron los modelos formales (y con frecuencia también la técnica) de los cuales derivó, por filiación directa, el repertorio popular. ¿Qué cosa más evidente que la transposición en cerámica y a escala miniaturizada que hacen los alfareros de Quinua de las iglesias virreinales barrocas para sus protectores domésticos? ¿Qué derivación más directa que la que se establece gráficamente entre los santos de los *retablos* o de las pinturas campesinas y los óleos de la pintura colonial? (Fig. 12). Es, pues, evidente que el arte virreinal otorgó en la gran mayoría de casos el ropaje formal en que se presentan las obras populares, aunque los contenidos sean profundamente sincréticos.

Cabe tal vez aclarar que lo dicho anteriormente no implica una falsa interpretación dualista del arte popular. El término *ropaje* se emplea aquí tan sólo en un sentido figurado y para aclarar —si bien con una imagen exagerada— un concepto que es en sí más complejo. La forma occidental no es sólo una cobertura exterior. Es en realidad un componente intrínseco de la ideología sincrética de la población campesina. La forma cristiana, íntegra sustancialmente la mentalidad sincrética en su organización estructural heterogénea. Santiago no es una máscara de Illapa en la cosmología andina; es algo nuevo, estructuralmente distinto a ambos orígenes que le dieron lugar. No es ya ni el Illapa precolombino, ni el santo español de caballo blanco. Y su expresión en una obra plástica refleja exactamente esa situación: depende para su plasmación del discurso formal europeo, pero se inserta en un contexto totalmente diferente al arte español, en lo que es el sistema mítico andino, el cual se manifiesta con toda claridad, con su división en niveles cósmicos y su figuración campestre, en los *retablos* y las pinturas campesinas cuzqueñas ²³.

De manera, pues, que la herencia virreinal del arte popular es tan importante como la prehispánica. Es uno de los dos afluentes que lo componen

23. Emilio Mendizábal L.: *Op. cit.*, Pablo Macera; *Pintores populares andinos*, Lima, 1979, excelente estudio social del arte campesino cuzqueño que recoge muchos de los datos del trabajo de E. Mendizábal.

y es aquel que proporciona el discurso formal, el lenguaje artístico y expresivo en el cual todos los contenidos son transmitidos y objetivados. Desde los keros hasta los mates, de la cerámica a la platería, de la pintura a la *piedra de Huamanga*, todos nos hablan en un lenguaje propio, pero cuyo vocabulario está conformado por palabras del sistema occidental. No puede, por eso, dejar de señalarse con suficiente énfasis que el arte popular peruano posee una dimensión temporal, una resonancia histórica que no sólo es extensa por su antigüedad, sino que es profunda por la realidad social e histórica compleja que reflejan sus obras.

Noviembre de 1979



Fig. 1. "Uti" o "conopa" Inca en forma de alpaca.
Piedra. Colección privada, Lima.



Fig. 2. "Uti" o "conopa" en forma de alpaca
Sierra Sur. Siglo XIX. Cerámica vidriada.
Propiedad del autor.

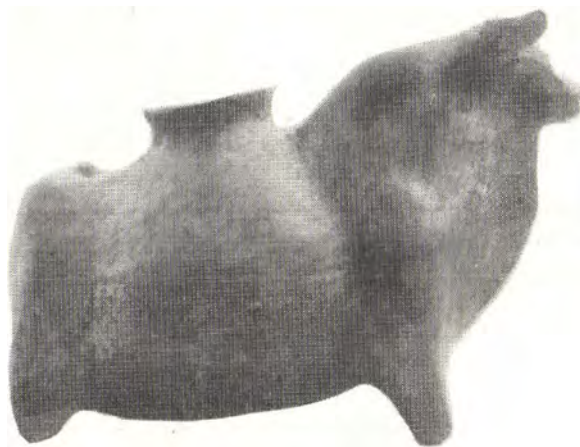


Fig. 3. "Conopa" en forma de toro. Sierra Sur.
Siglo XIX. Cerámica. Museo de Arte y de
Historia, UNMSM, Lima.



Fig. 4. "Toro de Pucará". Santiago de Pupuja
Puno. 1950-60. Museo de Arte y de Historia,
UNMSM, Lima.

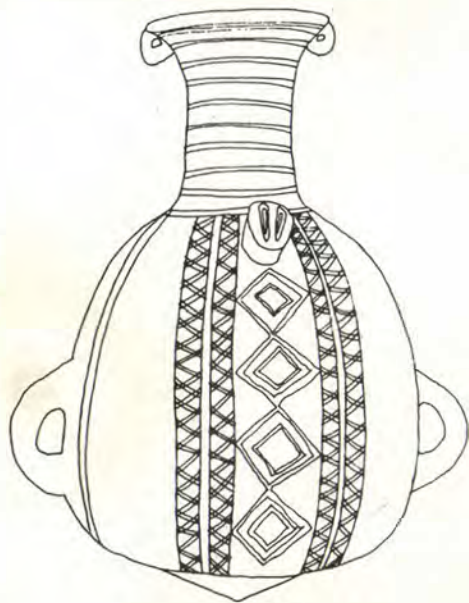


Fig. 5. *Aríbalo* Inca. Cerámica. Museo Nacional de Antropología, Lima.



Fig. 6. *Recipiente aríbaloide con temas incas*. Cuzco. Siglo XVIII. Mayólica tricroma. Ex-colección M. Mujica Gallo. Lima.

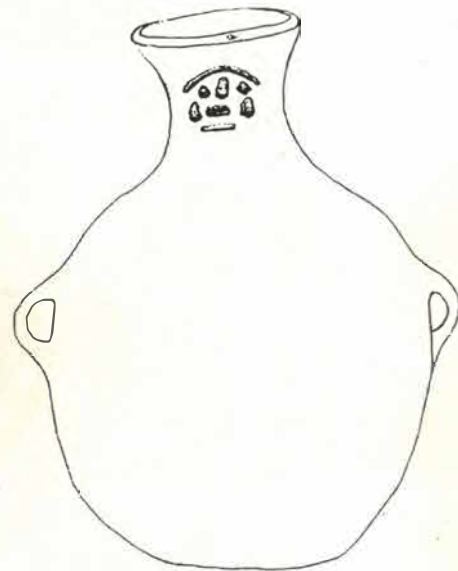


Fig. 7. *Vasija aríbaloide*. Shudal, Cajamarca. Época actual. Museo de Arte y de Historia, UNMSM, Lima.



Fig. 8. *Kero policromado*. Cuzco. Estilo formal. Cortesía del Museo Británico, Londres.



Fig. 9. *Kero decorado con una alegoría de la Independencia*. Cuzco. 1820-1822. Reproducido de John H. Rowe. 1961.



Fig. 10. *Kero desornamentado*. Zona rural del Cuzco. Finales del siglo XIX. Museo de Arte y de Historia. UNMSM. Lima.



Fig. 11. *Kero con asa de taza occidental*. Zona rural de la Sierra Sur. Siglo XX. Museo de Arte y de Historia, UMSM. Lima.



Fig. 12. Santiago y santos protectores de la vida ganadera. Cuzco, Siglo XIX. Oleo sobre lienzo. Colección Raúl Apeste, Lima.

junio HAWCAICVS QVI



Fig. 13. El Inca envía una ofrenda de chicha al sol en las ceremonias del mes de junio.
Felipe Guamán Poma, *El Primer nueva coronica*...



Fig. 14. *Huaco en forma de cabeza de llama*. Segundo Intermedio. Cerámica. Museo Nacional de Antropología, Lima.



Fig. 15. "*Conopa*" en forma de cabeza de llama. Sierra Sur. Siglo XIX. Propiedad de la Sra Marta Campana. Lima.



Fig. 16. "*Conopa*" en forma de botín. Sierra Sur. Siglo XIX. Propiedad del autor.



Fig. 17. *Huaco en forma de pie*. Chimú. Cerámica. Museo Nacional de Antropología, Lima.

La cerámica: técnicas tradicionales

José Luis Yamunaqué B.

Una de las tradiciones artísticas del Perú, que continúan en pleno vigor desde los tiempos remotos hasta nuestros días, es la alfarería. Cada región del país tiene sus técnicas de expresión cerámica, pero probablemente es en el norte donde pervive con mayor nitidez la milenaria técnica del paletado, que alcanza formas de extraordinaria finura y perfección sin hacer uso del torno.

He tenido la oportunidad de observar la mágica transformación de un trozo amorfo de barro en vasija de exquisito acabado y forma tradicional, tan sólo con una piedra y una paleta de madera en manos de Yamunaqué por medio de un trabajo lleno de concentración, donde cada movimiento tiene su razón de ser. Es un privilegio poder observar su trabajo, que deriva de la experiencia alfarera de sus ancestros y de su propia sensibilidad artística. En las secuencias fotográficas que acompañan este estudio, se puede apreciar los momentos más decisivos de su creación; pero, además, el artista alcanzó a describir su técnica con una sinceridad generosa y singular, teniendo nosotros en esta oportunidad la satisfacción de leer lo que muchos artistas únicamente sienten pero que no siempre pueden expresar con palabras, pues no han alcanzado esa suerte de desdoblamiento para poder observarse durante su trabajo sin perder la autenticidad de la creación.

El joven ceramista José Luis Yamunaqué pertenece a una familia tradicionalmente alfarera. Tiene, además, estudios de cerámica en Argentina y es un artista con varias muestras individuales de su especialidad, tanto en el país como en el extranjero.

En 1979 fue contratado por el Instituto Nacional de Cultura para la elaboración de un trabajo sobre la recuperación de las técnicas alfareras tradicionales de las áreas de Lambayeque, Piura y Nazca, tarea que realizó de manera satisfactoria aportando nuevos conocimientos al campo de la investigación y conservación de la cerámica.

Me complace, pues, presentar este trabajo de Yamunaqué, que estoy seguro, contribuirá al conocimiento y preservación de una de las técnicas alfareras más antiguas del Perú.

Fernando Saldías Díaz

I. LA ARCILLA, CLASES, PREPARACION Y REFINAMIENTO

1. La arcilla

“La arcilla es una roca natural que cubre prácticamente la mayor parte de la corteza terrestre. Se halla concentrada en depósitos explotables, algunos de los cuales permiten continuidad y constancia de producción, o bien mezclada en mayor o menor porcentaje con humus, arena, cal y partículas silíceas para formar las tierras comunes que pisamos.

Químicamente hablando, la arcilla es un silicato de alúmina (óxido de aluminio) y agua. Se trata de un silicato muy hidratado y proviene de la descomposición geológica del feldespato, del granito, realizada a través de millones de años.

Existen variedades minerales de arcillas: las típicas están formadas por un cristal llamado caolinita, en forma de laminillas delgadas, a la manera de escamas de pez, las que se deslizan entre sí al ser lubricadas con agua sin perder cohesión con lo que se logra su característica plasticidad”¹.

2. Clasificación

En el departamento de Piura, el alfarero clasifica las arcillas en dos clases: gruesas y finas.

2.1. *Arcillas gruesas.* Se encuentran en grandes cantidades en el departamento de Piura. Para ser utilizadas se mezclan con arena gruesa recogida generalmente en los ríos. Esta clase de arcilla se emplea frecuentemente en la elaboración de vasijas grandes (ollas, cántaros, peroles).

2.2. *Arcillas finas.* Cuando el ceramista desea confeccionar objetos muy finos, tiene mucho cuidado de ir a la búsqueda de arcillas finas, para ello recurre a sitios especiales, generalmente hondonadas que almacenan arcillas durante las avenidas torrenciales. Las arcillas así depositadas van purificándose o decantándose con el transcurso del tiempo, y reciben el nombre de “barro colado”.

Estas arcillas son muy finas y se utilizan mezcladas también con arena fina del desierto.

2.3. *Desgrasantes.* Son empleados por el ceramista tanto en trabajos pequeños como en el de piezas grandes. Varía únicamente el grosor del grano de arena. Así por ejemplo, la arena gruesa es utilizada en la manufactura de vasijas grandes (ollas, cántaros, etc.). La arena fina es empleada en pequeñas cantidades solamente para objetos finos.

1. Fernández Chiti, Jorge. *El libro del ceramista*. Buenos Aires, 1967. Sobre este tema véase también, del mismo autor. *Curso práctico de cerámica*. Buenos Aires, 1967.

La finalidad de usar desgrasantes en la alfarería, según el ceramista del norte, es que la arena al mezclarse con la arcilla permite que las piezas al ser "vizcochadas" no sufran rajaduras durante la cocción.

3. *Formas de preparación y amasado*

3.1. *Arcillas gruesas.* Para preparar esta clase de pasta se realiza una mezcla de una arcilla roja (70%) y otra de un color negruzco (30%).

a. *Amasado.* Después de haberlas extraído de la cantera, se depositan directamente en el suelo, formando un montículo de aproximadamente 200 kg. Luego al centro se excava un hoyo donde se deposita agua, para que vaya paulatinamente remojando la arcilla amontonada. Una vez que se ha remojado totalmente, se le agrega arena gruesa. Seguidamente se extiende en el suelo un crudo de más o menos dos metros, donde se deposita una parte de estas arcillas remojadas y mezcladas con el desgrasante; luego se comienza a amasar con los pies, como si estuviésemos efectuando una danza, por el tiempo de una hora aproximadamente. Al término de estas acciones, la pasta ha quedado totalmente mezclada y lista para su uso.

3.2. *Arcillas finas.* La preparación de estas arcillas se hace con mucho cuidado, teniendo en cuenta que deben ser arcillas decantadas. Se depositan en ollas grandes, donde se les remoja de 4 a 5 días, luego se le agrega la arena fina del desierto en un 20% aproximadamente del volumen total.

a. *Amasado.* Se realiza con las manos en pequeñas cantidades, sirviendo como base una mesa donde, mediante golpes rotativos, se va amasando hasta lograr conseguir una pasta homogénea. La cual se utiliza sólo para objetos muy finos.

4. *Refinamiento de arcillas*

Toda arcilla que se quiera refinar se logrará mediante una prolongada molienda en morteros de piedra o porcelana. Luego se tamiza en cedazos o telas muy finas. Usualmente las arcillas así obtenidas se emplean para trabajos hechos a mano o también para la preparación de engobes.

Este sistema no es usado por el ceramista del norte, prefiriendo el de las arcillas decantadas por la naturaleza.

II. *TECNICAS DE MANUFACTURA DE LA CERAMICA*

5. *La técnica del paleteado*

Es una milenaria técnica alfarera que aún perdura en el norte del Perú, especialmente en las localidades de Simbilá, Catacaos y Chulucanas, del departamento de Piura. Los pobladores de Simbilá, tradicional comunidad de ceramistas, a pesar de la incomprensión y de jamás haberse reconocido la gran eficiencia y utilidad de este sistema, siguen usándolo e incluso recha-

zando cualquier otra técnica de manufactura cerámica. Esta técnica del paleteado, según los arqueólogos, fue desarrollada de 1,000 a 2,000 años a.C.

5.1. *Herramientas*

Las más usadas en la técnica del paleteado son:

- a. Una paleta de madera de unos 24 cm. de largo por 15 cm. de ancho y un grosor de 2.5 cm. La madera preferida es el algarrobo o zapote, por su peso y consistencia. La paleta que utiliza el alfarero suele tener en la parte plana un ahondamiento, el cual es indispensable para la elaboración de vasijas cerradas. Este ahondamiento se debe al continuo uso de la paleta.
- b. Una piedra lisa de forma elipsoide en posición horizontal, cuyas medidas son 9 cm. de largo, 7 cm. de ancho y un grosor de 5 cm.
- c. Un trozo de tela doblada de más o menos 22 cm. de largo por 14 cm. de ancho. (Véase fotos 41 y 42).

5.2. *Descripción del proceso*

a. *Primera fase: "el Comenzado"*. El alfarero coge un trozo de arcilla amasada del tamaño aproximado de un puño, luego lo sostiene con la mano izquierda y lo hace rotar de derecha a izquierda, dándole una serie de golpes con la palma de la mano derecha; estos golpes son sucesivos y rítmicos hasta conseguir la forma de un cono con la punta aplanada (cono truncado). Luego se invierte el cono quedando la base de este en la mano, se continúa rotándolo pero esta vez de izquierda a derecha, aplicándosele golpes con la parte carnosa de la palma de la mano derecha hasta conseguir un ahondamiento homogéneo en toda la superficie de la base del cono. Se prosigue aplicando golpes livianos con el puño de la mano derecha en la parte central del cono; su rotación es de derecha a izquierda. Estos golpes con el puño continúan hasta lograr darle la forma de un cuenco, sus paredes tienen un grosor de 6 a 7 mm. A este cuenco se le llama "comenzado". (Véase foto 1 a 11).

Una vez terminado el "comenzado" se le deja endurecer por un lapso de 15 horas, durante el cual adquiere una dureza de "cuero".

A veces el alfarero acostumbra acelerar el proceso del oreado, exponiendo los "comenzados" en partes donde afluya una corriente de aire, o de lo contrario directamente al sol, por espacio aproximado de 1 1/2 hrs, si el sol es bastante fuerte.

b. *Segunda fase: "el Paleteado"*. Una vez que el "comenzado" ha adquirido la dureza de cuero, el alfarero se sienta en el suelo, a su alrededor tiene todos sus implementos: paleta, piedra, trozo de tela, depósito con agua y los "comenzados".

Inicia uniformizando el borde del "comenzado" mediante golpes rítmicos ejecutados con la paleta; seguidamente se humedece el borde con agua, a fin

de evitar rajaduras en el proceso de manufactura y adelgazamiento de las paredes. Luego se apoya el “comenzado” en la planta del pie derecho, se toma la piedra con la mano izquierda y se la introduce dentro del “comenzado”, la cual recibirá los golpes dados por la paleta a través de la pared del material. Con la otra mano se toma la paleta y se procede a dar golpes precisos, sucesivos y rítmicos, sobre la superficie del “comenzado”. Estos golpes se ejecutan del centro hacia el borde, hasta conseguir una pared aproximadamente de 6 mm. después de tres vueltas, siendo su rotación de izquierda a derecha.

Luego de estas tres primeras vueltas se pasa al fondo del “comenzado”, llevándose con la paleta y la piedra el grosor del fondo hacia el centro y siempre rotando de izquierda a derecha. Aproximadamente después de ocho vueltas se procura obtener una pared de 3 a 4 mm. de grosor; luego se vuelve a la primera posición en la cual se tendrá muy en cuenta la ubicación de la piedra. Es decir, si se quiere elaborar una vasija de boca cerrada, la piedra tiene que ir inclinada hacia adentro, permitiendo que se estreche cada vez más a voluntad del ceramista.

Si queremos una vasija de boca abierta la piedra deberá tener una posición inclinada hacia afuera, lo que facilitará que la vasija tome la forma de un vaso. Al haberse vuelto a la primera posición se continúa paleteando, procurando cada vez ir terminando la pieza, y es cuando los golpes de la paleta serán más espaciados y suaves. Luego se vuelve al fondo de la vasija, esta vez para tratar de alisarla con golpes muy suaves, quedando expedita la pieza para la tercera fase. (Véase fotos 12 al 19).

En la fase segunda, el alfarero acostumbra decorar sus vasijas con el “labrador”, que es un sello de arcilla; esta decoración se coloca habitualmente en el centro de la pieza.

c) *Tercera fase: “Echado de Boca”*. En esta etapa se procede al acabado final de la pieza. Se comienza humedeciendo el borde con agua. Se prepara luego un rollo de arcilla y se coloca sobre la base del borde. Para una mayor seguridad de que el rollo al pegarse no se raje durante el secado o la cocción, se procura formar una especie de barbotina al frotar los dedos humedecidos de la mano derecha en el borde de la vasija, este rollo se integra mediante presión de los dedos de la mano derecha en dirección del borde hacia abajo, hasta lograr completar la vuelta de la vasija.

Posteriormente se procede a alargar y alisar el rollo, colocado sobre el borde con los dedos de la misma mano en un movimiento rotativo de izquierda a derecha, mediante el cual se va formando el cuello de la pieza; luego se humedece la mano derecha —cuantas veces sea necesario— para formar la suficiente barbotina, la que a su vez permitirá el deslizamiento del trapo, con el que se obtendrá el acabado final.

Una vez que la vasija tiene la suficiente barbotina en todo el cuello, se procede a pasarle el trapo humedecido y exprimido previamente. Es esta una de las partes más difíciles de trabajarse, debiendo tenerse mucho cuidado en la posición de los dedos con el trapo para poder lograr la forma del gollete

de la pieza. Esta operación se repite dando de diez a quince vueltas alrededor del cuello, su rotación es de izquierda a derecha, con los brazos levantados a la altura de la cara. Si el deslizamiento del trapo ha sido correcto en el gollete de la vasija, se da por terminada la pieza; en caso contrario se pasará nuevamente el trapo humedecido y luego exprimido hasta lograrse la perfección del acabado. (Véase fotos 20 a 35).

5.3. *Fases de las formas logradas con el Paleteado*

En el departamento de Piura las formas más comunes logradas por la técnica del paleteado son: ollas, cántaros y peroles. (Véase fotos 36, 37 y 40).

a) *Ollas*. Su tamaño es muy variado, desde los 10 cm. de ancho por 12 de altura, hasta las de 50 cm. de ancho por 70 cm. de altura. La elaboración de las ollas más grandes (50 x 70 cms.) comprende tres fases:

“El Comenzado”: el proceso de su manufactura es igual al de un “comenzado” pequeño, variando solamente en la cantidad de arcilla que el alfarero quiera utilizar.

“El Paleteado”: se inicia paleteando del centro hacia el borde, dejándose un grosor de unos 10 mm. después de tres vueltas, y luego se pasa al fondo del “comenzado”, se continúa paleteando. Esta vez los golpes de la paleta van del fondo hacia el centro, hasta conseguir más o menos un grosor uniforme de 5mm. Después los golpes de la paleta disminuyen y la pieza va tomando la forma de una media esfera; hasta este grado del proceso se denomina “alisado”. Seguidamente se le deja endurecer de un día para otro.

Al otro día el ceramista tendrá por lo menos unos 40 “alisados” listos para ser terminados. Empieza humedeciendo el borde hasta conseguir un grosor uniforme para toda la pieza (media esfera) y se da por concluida la segunda fase.

“Echado de Boca”: su proceso es parecido al de una olla pequeña, variando solamente en que cuando ya está lista para pasársele el trapo, ésta va apoyada en otra olla grande ya quemada; y entonces es el ceramista el que empieza a girar en su derredor, llevando el trapo entre sus manos, con el cual va modelando el cuello de la olla.

b) *Cántaros*. Su manufactura es similar al de una olla grande, tanto en el “comenzado”, “alisado” y “echado de boca”. Solamente difiere en que para su confección requiere un poco más de tiempo, debido a su forma alargada y a la estrechez de la boca, donde el alfarero hará uso de su habilidad para modelar a través de la paleta y la piedra.

c) *Peroles*. Para elaborar un plato o perol se comienza por el “comenzado”, el cual debe ser lo suficientemente extendido para mayor comodidad del ceramista. En la segunda parte o “alisado”, la pieza tiene forma de media esfera aplanada en su parte superior, la que servirá como apoyo o base. Sigue el mismo proceso de elaboración que el de una olla grande. La base de esta media esfera se modela con la palma de la mano.

Es importante anotar que las herramientas para lograr esta forma abierta difieren con las utilizadas para fabricar ollas o cántaros.

La diferencia consiste en que la paleta es plana y la piedra tiene que tener un mínimo de curvatura, permitiendo que al momento de elaborarse el plato o perol, éste se pueda extender con mucha facilidad. En el “echado de boca”, si el perol es bastante grande, ira apoyado en una olla grande ya cocida, porque el peso de la pieza en desarrollo hace que el alfarero no pueda sostenerlo entre sus manos y poder modelar el cuello. El proceso seguido para la terminación del gollete de un plato o perol es igual que el de una olla grande.

6. La técnica del Modelado

La preparación de la pasta para este tipo de trabajo requiere de una buena arcilla que tenga una suficiente plasticidad, permitiendo que al momento de modelarse se estire con facilidad y no se resquebraje (lo que sucede frecuentemente) aparte por supuesto de un buen amasado, que evitará que durante la cocción no se corra el riesgo que explote.

6.1. *Modelado de un silbato.* En la actualidad estos silbatos ya no se usan en las piezas de cerámica, limitándose su elaboración para entretenimiento de los niños.

Para modelar un silbato, primero se elabora una esfera maciza de arcilla de acuerdo al tamaño deseado. Luego se sostiene este cuerpo con los dedos pulgar, índice y cordial de la mano izquierda, y con los dedos pulgar e índice de la mano derecha se ejerce un ahondamiento en el centro de la esfera, se continúan estirando las paredes hacia arriba en un movimiento rotativo de derecha a izquierda, procurándose estrechar cada vez más. es decir hasta llegar a cerrarla.

Esta labor requiere de muchísima habilidad o práctica, sin la cual será imposible poderlo modelar.

Seguidamente se coge una cañita en la que se envuelve arcilla amasada con la finalidad de moldear un tubito, el que estará relacionado con el tamaño de la esfera. Cuando se han terminado de efectuar ambas operaciones, se procede a unirlos. Para ello a la esfera habrá primero que hacerle un agujero en una de sus bases, el diámetro de este agujero es más o menos de un lápiz común (en realidad en relación al tamaño de la esfera y el tubo). La fusión se realiza uniendo la esfera y el tubo, dejándose una abertura entre ambos para que pueda escapar el aire que dará el sonido cuando es soplado. En caso de que el chiflido no se logre a la primera vez, habrá que seguir buscando la posición adecuada para este fin, hasta lograrlo. Otro tipo de uso es cuando este mismo silbato se pone dentro de una vasija de dos cuerpos, que al echársele agua y oscilarla, produce un sonido característico

7. La técnica de Rollos

Esta técnica sirve para levantar cualquier forma de vasijas, no se utiliza en las zonas de Simbilá y Chulucanas, donde se conserva la técnica del paletear.

do, que es tan eficiente tanto en cantidad como en calidad que no precisa recurrir a otro método para el levantamiento de vasijas.

7.1. *Modelado de una pieza por esta técnica.* Se comienza haciendo un rollo que esté relacionado con el tamaño y grosor de la vasija a modelarse. La base se puede hacer directamente de un trozo de arcilla aplanada o también enrollando en forma de espiral, luego se aliza y se le otorga la forma deseada. Una vez modelada esta primera parte se procede a ponérsele el primer rollo, humedeciendo con agua la parte donde va a adherirse.

Seguidamente se continúa superponiendo los rollos, cuidando siempre de humedecer al unirse cada uno; esto facilitará una mejor adherencia de los rollos. La unión de estos se hace realizando presión con los dedos pulgar e índice de la mano derecha.

8. *Moldes de Arcilla*

Los moldes de arcilla en la provincia de Chulucanas y Catacaos son utilizados pocas veces por las esposas de los alfareros o también por sus hijos que recién se inician en esta actividad. Generalmente suelen ser de ollas pequeñas, platos y tazas. Dichos moldes constan solamente de dos partes, y la pasta que se utiliza para su preparación es la misma arcilla que se emplea para modelar las piezas de cerámica.

8.1. *Preparación de un molde de Arcilla.* Como son moldes bivalvos no presentan mayores dificultades para su elaboración; simplemente se divide y se marca con un lápiz el centro del modelo, luego se le adhiere en la línea marcada con bolitas de arcilla un hilo delgado y resistente. Una vez hecho esto se procede a cubrir con arcilla la parte externa del modelo, conservando un grosor aproximado de 6 cms. Cuando se ha terminado de cubrir totalmente, se tira del hilo, el cual hará un corte perfecto, permitiéndonos extraer el modelo. Luego se unirán las dos mitades del molde sujetándosele con bolitas de arcilla para evitar su deformación.

III. *MÉTODOS DECORATIVOS*

9. *Tipos de decoración*

a) “*Labradores*”. Son sellos de arcilla de forma rectangular con lados ovalados de unos 10 cm. de largo, por 9 cm. de ancho y 2 cm. de altura.

En sus dos caras llevan decoraciones en bajo relieve. Usualmente son flores o formas geométricas. Estos sellos, cuando el ceramista es muy hábil, son muy característicos, utilizándolos para decorar sus piezas durante el proceso del paletado. Se aplica a la vasija golpes suaves y uniformes.

b) *Relieves altos.* Esta técnica no se llega a usar en las zonas alfareras de Piura. Considerándose por relieves altos a los estampados que se hacen en las vasijas, cuando están todavía húmedas con los sellos de arcilla (labradores), o también al uso de moldes decorados con incisiones que dan una

apariencia de ser altos relieves, observándose especialmente en jarras, cántaros y ollas. (Véase foto 38).

c) *Relieves bajos*. Tanto en Simbilá como en Chulucanas, dos de los principales centros alfareros del departamento de Piura, esta técnica se usa en ciertos casos. Por ejemplo: en la elaboración de los “labradores” o sellos de arcilla que están decorados en bajo relieve. También se observa esta misma técnica en la confección de moldes, los cuales están decorados en su parte interior con incisiones.

Estas incisiones se realizan tanto en los moldes como en los “labradores”, cuando estos se encuentran en estado de “cuero” (semihúmedo), con herramientas de madera hechas por ellos mismos, de acuerdo a los dibujos que deseen emplear. (Véase foto 39).

10. *El Engobe*

En el departamento de Piura, suelen usarse dos colores: rojo y blanco. Son engobes bastante burdos siendo muy pocos los alfareros que utilizan engobes finos con fines estéticos.

10.1. *Clases y preparación*

a) *Engobe blanco*. Es una arcilla blanca que se aplica con un trozo de tela doblada cuando la pieza está seca. Esta aplicación se hace por zonas, sirviendo como base para luego decorarse con engobe rojo.

Preparación. El engobe blanco (arcilla blanca) se utiliza en estado natural, agregándole agua hasta conseguir una especie de barbotina. El espesor de la capa del engobe sobre la vasija de arcilla roja es de aproximadamente 1/2 mm.

b) *Engobe rojo*. Es un óxido de hierro. El alfarero lo llama “almadre” y lo usa para decorar objetos finos sobre fondo blanco. Estas decoraciones acostumbran realizarlos con isopos hechos por ellos.

La confección de los isopos es muy sencilla: una varita delgada, del tamaño y grosor de un lápiz, en la punta de ésta se pone un trozo de algodón, luego una cinta de tela envuelta al derredor del algodón, amarrada con un hilo delgado, para que la cinta no vaya a desdoblarse. Los objetos que el ceramista frecuente decorar son jarras o cántaros pequeños.

Preparación. El engobe rojo, habitualmente, se usa mezclado con arcilla roja, la que permitirá una mayor adherencia, diluidos en agua, un poco más aguado que una barbotina, para permitir el deslizamiento del isopo sobre la superficie de la pieza a decorarse.

10.2. *Los engobes “tipo Nazca”*

Deberá tenerse muchísimo cuidado en la preparación de este tipo de engobe de alta calidad, dada su gran pureza y finura. Uno de los métodos por

el cual podemos acercarnos a esta perfección es mediante la sedimentación de arcillas o pigmentos. Para ello se depositan las arcillas en un depósito con bastante agua, por un espacio de cinco horas, tiempo en el que se decantarán lo suficientemente quedando listas para su aplicación, que se puede realizar tanto en seco como en húmedo, sin correr el riesgo que durante el secado o la cocción estos se desprendan u originen cualquier otra falla.

11. *El Bruñido y Pulido*

Son muy pocos los ceramistas que acostumbran bruñir sus ceramios decorados o sin decorar. El bruñido lo realizan con una piedrita muy lisa (canto rodado), frotando suavemente de arriba hacia abajo. Cuando los engobes no son lo suficientemente finos, se recomienda la aplicación y bruñido en piezas semisecas.

11.1. *Bruñido de engobes finos.* Estos se pueden bruñir tanto en seco como en húmedo. Para bruñir en seco una pieza, solamente se debe tener cuidado en que el canto rodado sea muy liso y la presión que se realice al bruñir deberá hacerse con mucha suavidad y sin ningún apresuramiento, para no correr el riesgo de manchar los colores.

11.2. *Pulido.* En Piura, los alfareros no acostumbran a pulir sus piezas, y si observamos vasijas que tienen un brillo, como si la pieza estuviera barnizada, se debe más que todo al continuo uso de ésta y al bruñido que se le aplicó.

Si al ceramista se le sugiere que sus trabajos deben de tener un brillo o pulido mayor, recurren a utilizar grasas de animales (ganado caprino), que al frotarse a las vasijas y luego lustrarlos con una tela adquieren un tono muy brillante.

12. *La policromía*

De acuerdo a los análisis químicos de pigmentos extraídos de Cajamarca, tenemos los siguientes colores: Gris claro, Pardo claro, Pardo.

12.1. *Análisis de muestras:*

<i>Muestra N° 1. Gris claro</i>	<i>Porcentajes</i>
Anhidrido silíceo (Si O_2)	55.30%
Oxido de aluminio ($\text{Al}_2 \text{O}_3$)	31.85
Oxido férrico ($\text{Fe}_2 \text{O}_3$)	1.25
Oxido cálcico (CaO)	3.16
Pérdida por ignición	7.82
 <i>Muestra N° 2. Pardo claro</i>	
Anhidrido silíceo	63.47%
Oxido de aluminio	21.30
Oxido férrico	7.22

Oxido cálcico	1.90
Pérdida por ignición	6.33

Muestra N° 3. Gris claro

Anhidrido silíceo	57.42%
Oxido de aluminio	22.76
Oxido férrico	0.84
Oxido cálcico	6.02
Pérdida por ignición	12.50

Muestra N° 4. Pardo

Anhidrido silíceo	57.60%
Oxido de aluminio	23.99
Oxido férrico	6.01
Oxido cálcico	4.22
Pérdida por ignición	7.80

Estos pigmentos para poder ser utilizados como engobes deberán mezclarse con arcilla sedimentada, pudiendo ser arcillas rojas o blancas de acuerdo al color que se quiere lograr.

Las muestras han sido calcinadas a temperaturas entre 800° y 900°C, pudiendo variar los colores obtenidos a una mayor temperatura de calcinación.

IV. SECADO Y COCCION

13. Secado de las piezas

El alfarero norteño tiene mucho cuidado en el secado de sus piezas. Por ejemplo, cuando ha terminado una de ellas, la apoya directamente en el suelo pero donde no le dé el sol ni tampoco corrientes de aire. Si desea acelerar este proceso, expone sus cerámicas en lugares donde exista una corriente de aire, y a la vez está en constante observación para ir cambiándolas de posición cada vez que lo crea necesario, evitando así la deformación o agrietamientos que puedan sufrir las piezas.

14. Cocción

El modelo de horno que usan los alfareros de Simbilá para hornear sus cerámicas consiste en un hoyo a ras del suelo, de forma circular, de unos dos metros de diámetro por setenta cms. de profundidad, donde se hornearán por lo menos unas 90 vasijas entre grandes y pequeñas.

14.1. *Sistema de cocción.* Cuando el ceramista se propone hornear sus trabajos es indispensable que ese día exista un sol espléndido, a fin de lograr que las vasijas a hornearse pierdan la humedad que todavía poseen, pudiendo así también resistir el cambio de temperatura al momento de prendérsele fuego al horno.

Estas vasijas son expuestas directamente al sol normalmente de 9.am. a 2 p.m., hora en que se comienza a acomodar los trabajos en el horno. Primero se colocan las vasijas grandes, directamente en el suelo, conservando cierta distancia para poder colocar la leña entre ellas. Si hay piezas finas, se depositarán dentro de ollas grandes para así evitar deformaciones. Encima de estas ollas se superponen otras vasijas más pequeñas, procurándose aprovechar todo el espacio posible. Luego se agregará más leña en todo el conjunto del horno, pudiendo ser de “zapote” u “overo”². La cantidad de este combustible está en relación a la cantidad de vasijas a quemar.

Seguidamente se procede a cubrir el horno con fragmentos de vasijas rotas ya quemadas, procurando tapar cualquier agujero que pudiera quedar. Una vez que se ha terminado de cubrir totalmente con los fragmentos o “callanas”, se coloca encima una capa de hojas de mango; en caso que no haya este combustible se recubre con restos de paja o cualquier gramínea seca, que sirve de alimento también a asnos y cabras.

Encima de esta primera capa se agrega una segunda de arroz o estiércol de asnos mezclada con la yerba seca pisoteada por estos cuadrúpedos, quedando así listo para prenderle fuego por dos ventanas pequeñas que se han dejado alrededor del horno. Estas dos ventanas deberán estar ubicadas en dirección opuesta a las corrientes de aire. Así por ejemplo, si el viento sopla de norte a sur, las ventanas deberán estar de este a oeste, a fin de evitar que el fuego se expanda rápidamente (lo que perjudicaría el proceso de cocción haciendo explotar las vasijas). Cuando el fuego ha comenzado a expandirse en el interior del horno, se procede a cerrar estas ventanas, dándose por terminado el proceso del horneado.

14.2. *Horno de reducción.* Mediante este sistema de atmósfera reductora, se logra realizar la admirable técnica del “Negativo”, que ha tenido manifestaciones importantes en las culturas prehispánicas de Vicus y Recuay-Pashash.

En la actualidad sólo en la Provincia de Chulucanas se está realizando con mucho éxito esta importante técnica, siendo muy reciente su descubrimiento y utilización por un grupo de ceramistas de esta localidad.

Proceso de la decoración negativa. Una vez que las piezas han sido horneadas en atmósfera oxidante, se procede a cubrir con arcilla los motivos que se quieren aplicar a la vasija, pudiendo ser figurativos o geométricos. Luego, con una atmósfera reductora, lograremos que las partes que no se han cubierto con arcilla queden reducidas en negro, y los dibujos de la vasija previamente cosida de color natural.

14.3. *Horno de oxidación.* El proceso de “Decoración Positiva” se obtiene esencialmente en atmósfera oxidante, y para ello bastará pintar con en-

2. *Zapote:* árbol leñoso de madera consistente, no usado en la cocción de alimentos por su mal olor.

Overo: arbusto leñoso cuyas hojas se usan como forraje. El fruto algo dulzón y meloso, suele utilizarse en la fabricación de pegamentos o es consumido directamente.

gobe blanco (arcilla blanca) los motivos a realizarse sobre la pieza de pasta roja natural.

Esta decoración con engobe blanco se puede aplicar cuando la pieza esta semihúmeda, para una mejor adherencia del engobe sobre la pasta de arcilla.

También es factible ejecutar estas dos técnicas en una sola pieza, o sea positivo-negativo. Para ello, primero se aplica el positivo, es decir, se hace la decoración con engobe blanco sobre un fondo de arcilla roja. Luego se procede a cubrir con arcilla las partes que se quieren conservar del color natural de la pieza, obteniéndose de esta manera, en una sola pieza, ambas técnicas decorativas.

14.4. *Hornos prehispánicos y coloniales.* Debido a la falta de evidencias, no se ha podido realizar reconstrucciones de hornos, de acuerdo a la diversidad de tipos de hornos a leña u otros combustibles que se utilizaron en los distintos pueblos alfareros del país, siendo probable una gran semejanza entre las formas prehispánicas y coloniales con las actuales³.

En el departamento de La Libertad se encuentran unos trozos de arcilla quemada con huellas de varas, los que bien podrían ser restos de paredes o techos de hornos a leña. Estos hornos probablemente fueron construidos sobre la superficie de la tierra, con barro o piedras superpuestas unidas con arcilla. En su parte superior debieron estar cruzados por varas que sostenían la pasta y de esta manera podían construir el techo.

En este tipo de horno, una vez que la arcilla ha quedado totalmente seca se procede a prenderse fuego por una ventana hecha a ras del suelo y por donde se introducirán las piezas a hornearse. Las varas que quedan en el interior serán consumidas por el fuego, quedando registradas sus huellas en los calcinados techos de barro.

Este horno es de forma circular, de 85 cm. de alto por 1.30 cm. de diámetro los más grandes, y de 50 cms. de alto por 65 cms. de diámetro aproximadamente los más pequeños. Se encuentran en el pueblo alfarero de Tobati en la República del Paraguay. Actualmente son construidos de ladrillos o piedras unidas y revestidas a veces con arcilla.

Sobre este particular el padre Bernabé Cobo apunta:

“En el suelo hacian un hoyo y en el, no con leña sino con paja los cocian y hoy día los cuecen desta manera, aunque para esto les ayuda no poco el ganado que se ha traído de España, mayormente el vacuno que los provee desta leña que gasta ellos en este ministerio; y aun en todas las ollas de barro que usan los españoles en este reino, como son hechas por indios pasan por este fuego”.

(Cobo, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*. Cap. VI, Madrid, 1956).

3. Cf. *Inca*, revista de estudios antropológicos, Órgano del Museo de Arqueología de la Univ. Nac. Mayor de San Marcos, Vol. II, Lima, 1938.

LA QUEMADA *

La quemada es la parte final de la fabricación de los ceramios. Ese día nos levantamos a las cuatro de la mañana y luego de desayunar nos vamos a traer la leña. Mientras tanto la mamá saca las ollas al corral a eso de las nueve. Les da el sol hasta la una, hora en que llegamos con la leña de zapote. También se utiliza el overo y el angolo. El zapote es una planta que produce temperatura más alta. Alrededor de las dos de la tarde, luego de un corto descanso, se acomodan las vasijas en el horno. Este horno tiene generalmente de uno y medio a dos metros de diámetro. Es un hoyo en la tierra de 60 cms. de profundidad. Se forma una cama de leña y sobre ella van las vasijas pequeñas. Cuando son grandes no; se depositan directamente en el suelo y se les rodea con la leña. Las grandes se ponen abajo y las pequeñas arriba. Entran unas cien piezas. Se las cubre con cayanas que son restos de ollas rotas, y se agrega una capa de hojas de mango, o restos de yerba pisoteadas por los animales; luego se cubre con una capa de cáscara de arroz; si no hay, se usa estiércol de asno entreverado con yerbas pisoteadas. La primera capa no permite que se ahogue el horno; por la circulación del aire, el fuego se extiende totalmente. La segunda capa no deja escapar el calor. Se prende el fuego por dos puertecitas abiertas, opuestas, evitando la corriente de aire. También hay hornos de una sola puerta. Se cierra con callanas y se cubre igual que todo el horno. ¿Cómo? Tienen 30 ó 40 cms. de abertura.

La quema dura toda esa tarde y toda la noche. Al amanecer del segundo día todo está listo para descubrirlo.

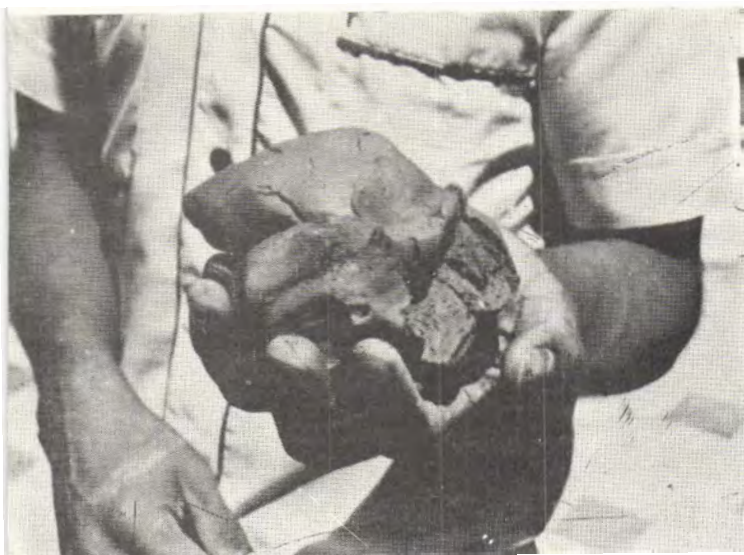
Ese día, que es el día de la sacada, se reúne, alegre la gente, alrededor del horno, se brinda con chicha, se felicitan por el éxito y por el deseo de un viaje a la sierra. Se abre el horno en medio de la expectativa, se ríe o entristece de acuerdo a la cantidad de vasijas rotas. No hay ocasión en que no se pierdan 4 ó 5 piezas.

La gente que ha acudido son los compadres, amas de casa y arrieros. Estos últimos son los que comercian con la gente de la sierra en forma de trueque. Llevan el producto en jricas, una especie de atarraya contruidos con varas de palo, para evitar que las vasijas rocen las paredes de los desfíladeros.

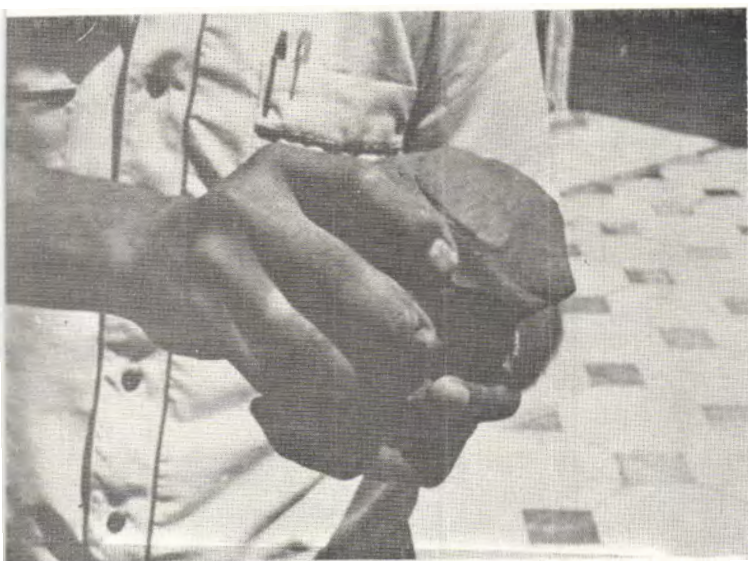
Así sucede este día en que a veces se sirve un piqueo. Más tarde la familia se reúne en el chicherío, se comenta la jornada y se brinda por la felicidad de los asistentes.

J. L. Y.

* José Luis Yamunaqué descende de una antigua familia de alfareros originarios de Simbilá y radicados actualmente en Chulucanas (departamento de Piura). La "Quemada" corresponde al día de trabajo normal del alfarero, cuando se procede a hornear las vasijas preparadas con anticipación. Consideramos de especial interés que el autor dé su testimonio personal, complementando así el aspecto técnico de su artículo (N. del Ed.).



F.1. Técnica de la Paleta, 1ra. Parte: el "Comenzado", se emplea únicamente las manos. Se coge un trozo de arcilla...



F.2. Se amaza



F.3. Serie de golpes con la palma de la mano



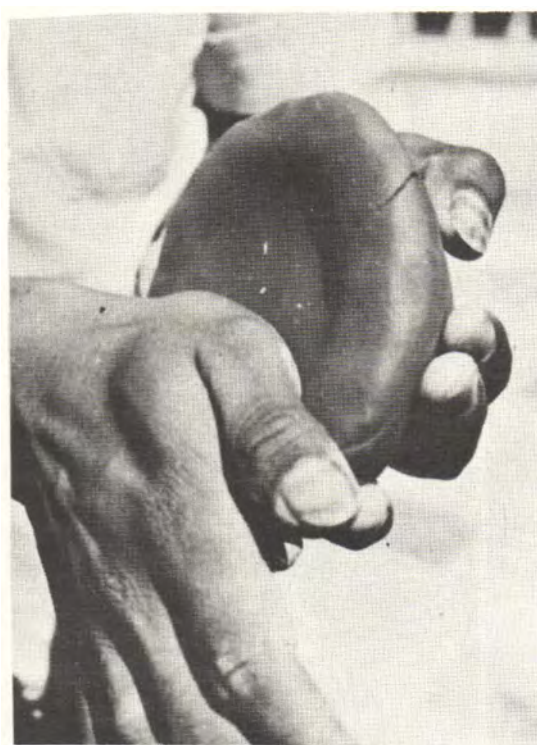
F.4. Se va terminando



F.5. Cono con la punta aplanada



F.6. Se invierte



F.7. Golpes con la parte más carnosa de la mano



F.8. Golpes con el puño en la parte central



F.9. Se continúa hasta darle forma de cuenco



F.10. "Comenzado", fin de la parte externa



F.11. "Comenzado", parte interna

F. 12. 2da. Parte: el "Pa-
leteado". Posición correc-
ta para el "Paleteado"



F. 13. Uniformizando el
borde del "Comenzado"...

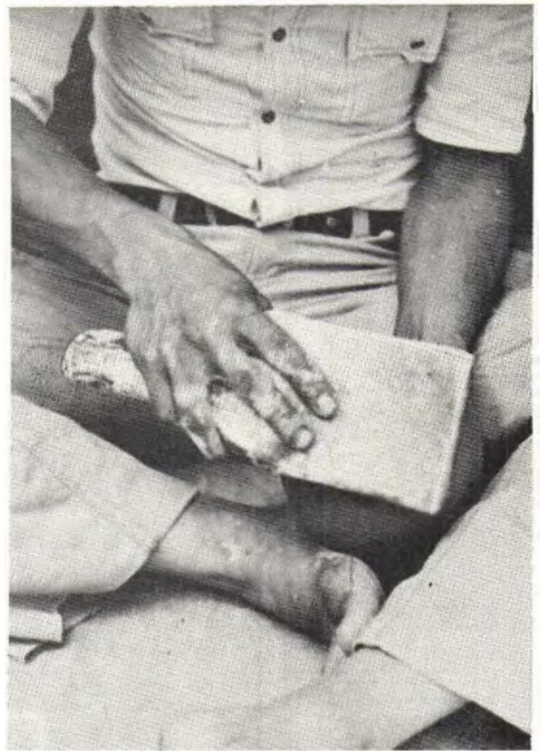


F. 14. Se humedece el bor-
de con agua





F.15. Paleteado del centro hacia el borde



F.16. Se lleva el grosor hacia el centro



F.17. Obtención de una pared de 3 mm.

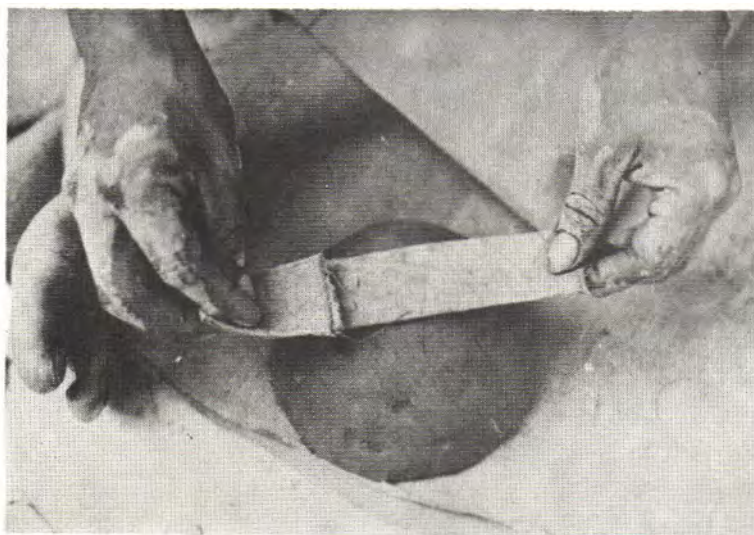


F.18. Se vuelve a la 1ra. posición procurando terminar

F.19. Pieza terminada y lista para la 3ra. Parte



F.20. 3ra. Parte: "Echado de Boca". Se prepara el trapo que servirá para el acabado final



F.21. Se prepara un rollo de arcilla





F.22. El rollo se coloca sobre el borde de la vasija



F.23. Se termina de pegar el rollo



F.24. Vasija con rollo superpuesto



F.25. Se integra el rollo con los dedos



F 26. Se alarga y se alisa el rollo



F.27. Luego se humedece



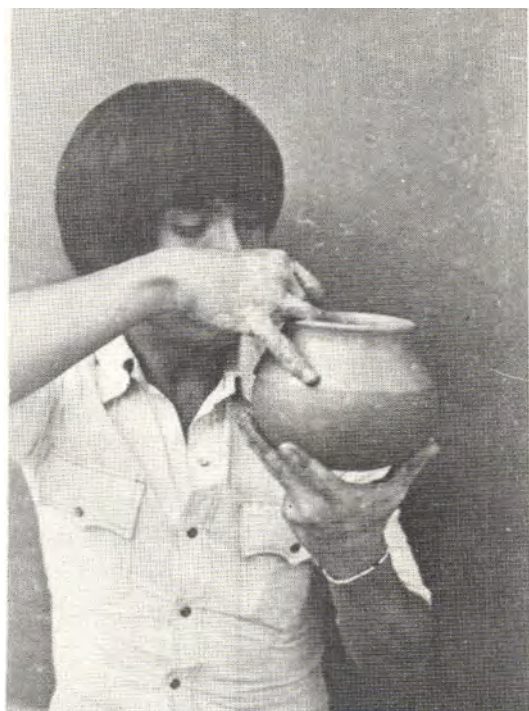
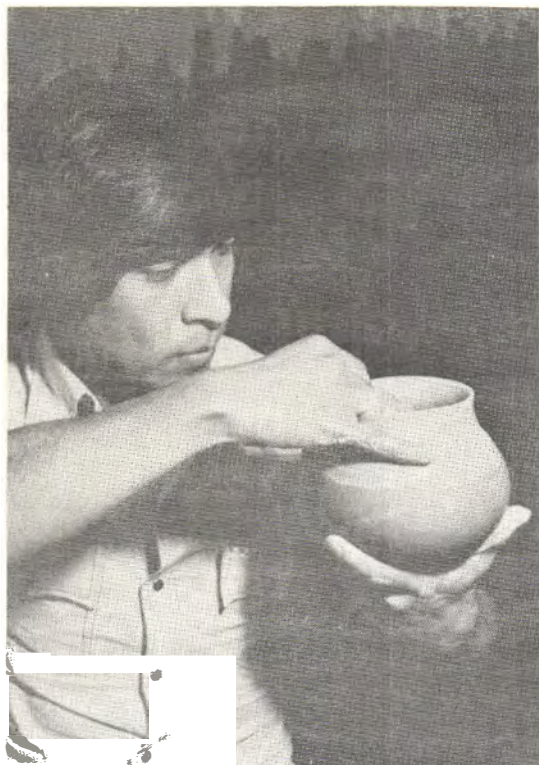
Fig. 28 y Fig. 29. Se procede a pasar el trapo



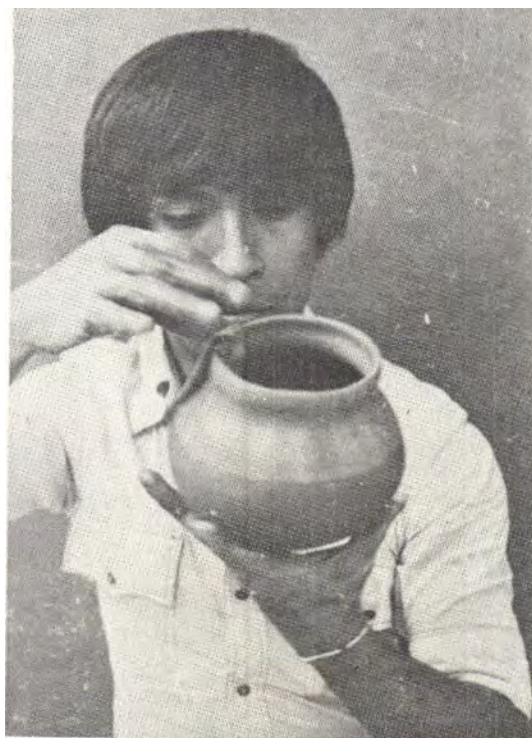
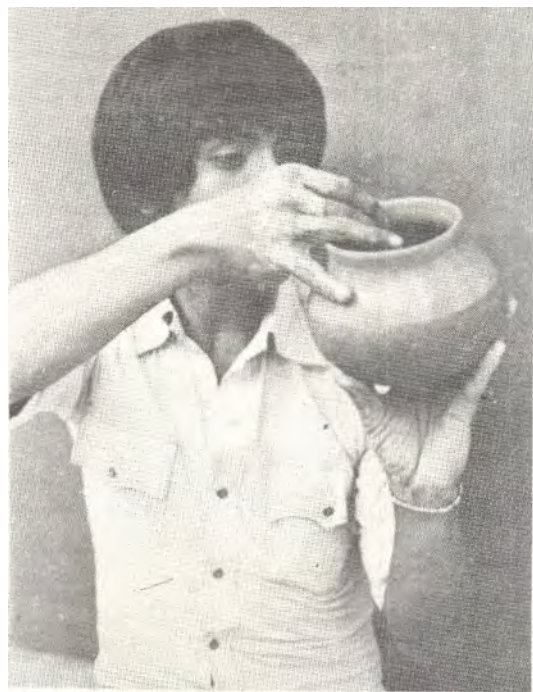
F 30. Se gira la vasija de derecha a izquierda



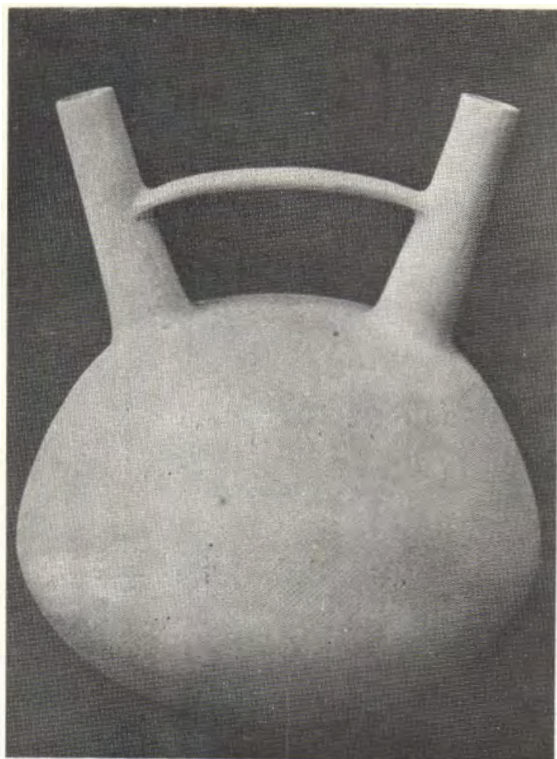
F.31. Se continúa el girado



F.32, F.33 y F.34. Se procura ir terminando



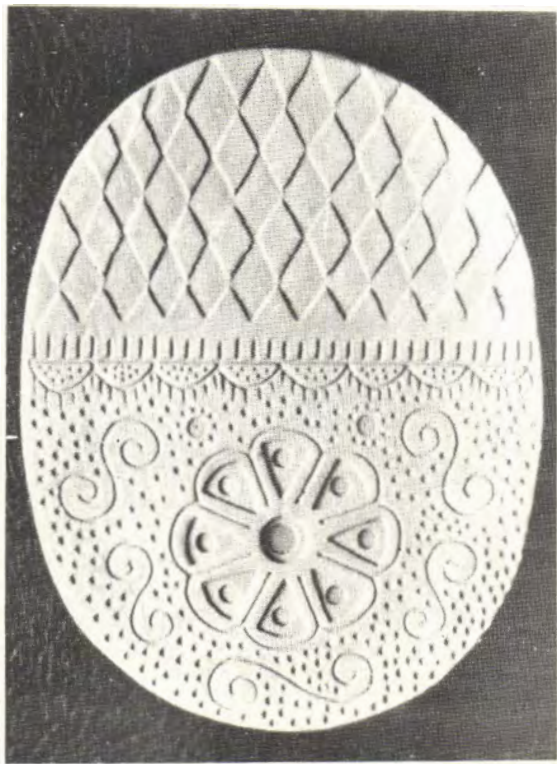
F.35. Cuenco casi listo. Grosor: 4 mm.



F.36. Asa Puente. Técnica de la paleta



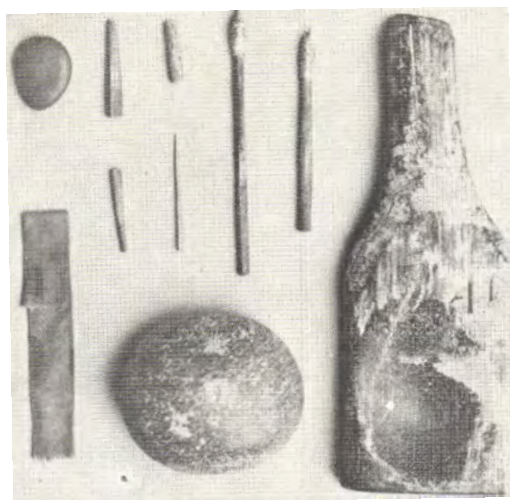
F.37. Asa Estribo. Técnica de la paleta



F.38 y F.39. "Labrador": anverso y reverso



F.40. Vasija abierta. Técnica de la paleta



F.41. Herramientas: Paleta, piedra y trazo



F.42. Estecas para realizar bajos relieves. Piedra para bruñir, Isopos para pintar

