HISTORIA Y CULTURA 20

Museo Nacional De Historia
INC - Lima, Perú

HISTORIA Y CULTURA

Revista del Museo Nacional de Historia

20

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA
Lima - Perú
1990

HISTORIA Y CULTURA
REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE HISTORIA

DIRECTOR
Rafael Varón Gabai

SECRETARIO DE REDACCION
Pedro Guibovich Pérez

SUSCRIPCION Y CANJE:
MUSEO NACIONAL DE HISTORIA
Plaza Bolívar
Lima 17 - Perú

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

SUMARIO

Presentación 7

ARTICULOS

Lorenzo Huertas Vallejos. Los chancas y el proceso disturbativo en los Andes. 11

Jorge Ortiz Sotelo. Embarcaciones aborígenes en el área andina. 49

Luis Miguel Glave. La sociedad campesina andina a mediados del siglo XVII: estructura social y tendencias de cambio. 81

Pedro Guibovich Pérez. La cultura libresca de un converso procesado por la Inquisición de Lima. 133

Alejandra Osorio. Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otuco, Cajatambo, siglo XVII. 161

Juan Carlos Estenssoro. El mulato José Onofre de la Cadena. Didáctica, estética musical y modernismo en el Perú del siglo XVIII. 201

Nuria Sala i Vila. Alianzas y enfrentamientos regionales. Consideraciones sobre la represión de un ritual andino en Lircay, 1794-1814. 221

Carlos Contreras. Mercado de tierras y sociedad campesina. El valle del Mantaro en el siglo XIX. 243

NOTAS Y DOCUMENTOS

Jan Szeminski. Manqu Qhapaq Inka según Anello Oliva S.J. 1631. 269

Henrique Urbano. Huayna Cápac y sus enanos. Huellas de un ciclo mítico andino prehispánico. 281

María Rostworowski. La visita de Urcos de 1562.
Un kipu pueblerino. 295

Miguel León Gómez. El testamento del licenciado Diego Alvarez. 319

Rafael Varón Gabai. El Archivo Arzobispal de Lima. Apuntes históricos y archivísticos. 351

Cecilia Méndez. ¿Economía moral versus determinismo económico? Dos aproximaciones a la historia colonial hispanoamericana. 361

RESEÑAS

Steve J. Stern (Comp.) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII-XX.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990. (Por **Betford Betalleluz**). 369

Marcos Cueto. *Excelencia científica en la periferia. Actividades científicas e investigaciones biomédicas en el Perú, 1890-1950.* Lima: GRADE, 1989. (Por **Ricardo Portocarrero Grados**). 373

Martha B. Anders. *Historia y etnografía: los mitmaq de Huánuco en las visitas de 1549, 1557 y 1562.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991. (Por **Nicanor Domínguez Faura**). 379

Luis Millones, (Comp.), Sara Castro-Klarén; Pedro Guibovich; Max Hernández; Moisés Lemlij; Alberto Péndola; María Rostworowski y Rafael Varón. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.
(Por **Javier Flores Espinoza**). 381

DOCUMENTACION OFICIAL

Memoria del Director del Museo Nacional de Historia. 385

INDICE ACUMULATIVO

Merli Costa Castro y Rafael Varón Gabai. Indice acumulativo de *HISTORIA Y CULTURA*. Números 1 AL 20 (1965-1990). 397

PRESENTACION

La simple continuidad institucional es uno de los mayores méritos en un medio de cambios tan desesperados como el peruano de las últimas décadas. Por ello resulta un acontecimiento especialmente feliz para los historiadores y la comunidad académica nacional el poder presentar el número 20 de *Historia y Cultura*, Revista del Museo Nacional de Historia, y así celebrar sus 25 años de existencia.

En su condición de organismo del estado, el Museo, y con él la revista, ha tenido que sufrir las sinuosidades e incongruencias del acontecer político del país. Sin embargo, el nombramiento de directores frecuentemente hábiles y comprometidos con el quehacer académico, ha sido determinante en la vida institucional. En algunos pocos casos contaron con la eficaz comunicación con los altos funcionarios del gobierno, que les permitió obtener recursos suficientes para garantizar un mínimo de lealtad con la misión que les había sido encargada. En contraste, en la mayoría de casos, y a pesar de los múltiples esfuerzos honestos, los resultados no alcanzaron a acoger las posibilidades de la comunidad académica y de la ciudadanía en general, ni a satisfacer sus exigencias y espectativas.

Historia y Cultura ha tenido siete directores que dejaron su impronta en los números que publicaron, comenzando por José María Arguedas, su fundador y quizá uno de los seres humanos que con mayor desgarro, angustia y ansiedad pretendió encontrar la coherencia del Perú. Pero también sus sucesores tuvieron el empeño y quizá también una cuota de éxito en esa misma búsqueda. El sello del director aparece indeleble en una publicación que si bien por lo general contó con el apoyo del multifacético personal estable del Museo, ha adolecido de la falta de continuidad orgánica y editorial. Sin embargo, su contenido siempre expresa una preocupación histórica y peruanista afrontada desde las más variadas perspectivas por medio de los trabajos de autores nacionales y extranjeros. Destacan en sus veinte números los estudios sobre historia colonial así como aquellos sobre historia indígena, que comenzaron a difundirse en los círculos de especialistas por medio de nuestra revista. Muchos de los artículos publicados desde hace un cuarto de siglo en *Historia y Cultura* siguen siendo de necesaria consulta para especialistas y el público en general.

Este número presenta las investigaciones de historiadores con distintas perspectivas teóricas, así como de procedencias académicas y generacionales diversas. Algunas de ellas, aunque breves, concentran el peso de décadas de

dedicación, mientras que otras constituyen avances de proyectos de largo alcance y que aún se encuentran en desarrollo; considero que el denominador común es el rigor científico con el que se sustentan los trabajos. En cuanto a la temática tratada, puede apreciarse que casi todo el número está dedicado al período inmediatamente anterior a la conquista, al de la transición y a la época colonial, tocando aspectos tan variados como la perturbación étnica, mitología incaica, el kipu plasmado en una visita y embarcaciones aborígenes, en los aspectos prehispánico e indígena. Dentro de la problemática colonial y general destacan aspectos relacionados a la sociedad campesina, libros, religión andina y represión, música, el legado de un encomendero, el Archivo Arzobispal de Lima y enfoques metodológicos de la historiografía hispanoamericana. Además, se incluye reseñas de publicaciones recientemente aparecidas en nuestro medio, la Memoria del Director del Museo y, por último, un índice acumulativo de los 20 números publicados de *Historia y Cultura*.

Serias restricciones presupuestales obligaron a complementar la financiación de este número con aportes privados consistentes en tiempo, dinero, servicios y materiales. Agradezco de manera muy especial al Excelentísimo señor Nabor García, Embajador de España en el Perú, y a Milagros Hernando, Consejera Cultural; a Marcos Fishman, Benjamín Perelman, José Chlimper, Eduardo Sanseviero, Sandra Bigio, Juan Carlos Tello, Aída Nagata y a los directivos de Ausonia S.A.. En el Instituto Nacional de Cultura recibimos el apoyo de Pedro Gjurinovic, jefe institucional, y Pilar Remy, actual directora del Museo. Los autores y los colegas del Instituto de Estudios Peruanos suplieron con su amistad y permanente colaboración la inexistencia de una infraestructura editorial. Finalmente, Pedro Guibovich hizo mucho más de lo que le correspondía como secretario de redacción.

R.V.G.
Junio de 1992

HISTORIA Y CULTURA
1990, Nº 20, pp. 11 - 48

LOS CHANCAS
Proceso disturbativo en los Andes

Lorenzo Huertas Vallejos

PLANTEAMIENTO INICIAL

El estudio de las crónicas y documentos manuscritos de los siglos XVI y XVII, complementado con la información proporcionada por la arqueología, nos permite conocer que mucho antes de la expansión de los Incas existía un conjunto de naciones en permanente estado de guerra. Entre estas naciones tenemos:

1. Acos
2. Alcavizas
3. Ancoallos
4. Andesuyos
5. Angaras
6. Antas
7. Astos
8. Atunsuyas
9. Aymaraes
10. Bracamoros
11. Canas
12. Canchis
13. Cañaris
14. Conchucos
15. Cuismancus
16. Chachapoyas
17. Chancas
18. Chancos
19. Chilques
20. Chillaos
21. Chimus
22. Chinchas
23. Chinchaysuyos
24. Chiriguanos
25. Chocorbos
26. Chonos
27. Huachos
28. Huamachucos
29. Huamanes
30. Huambos
31. Huancas
32. Huancavilcas
33. Huarcos
34. Huarochiris
35. Huayacundos
36. Incas
37. Keros
38. Libiacs
39. Mayus
40. Waris
41. Morochucos
42. Colliques
43. Pacajes
44. Parisas
45. Paltas
46. Cintos
47. Ichmas
48. Rucanas
49. Soras
50. Sulcos
51. Tallanes
52. Tanquiguas
53. Uros
54. Yaros
55. Yauyos

etc. [1]

1. Este artículo fue escrito en 1987. Algunas denominaciones arriba señaladas, como Andesuyos, Chinchaysuyos, Huamachucos, parecen más bien topónimos regionales; aún nos falta esclarecer y precisar el problema étnico en los Andes.

Los límites territoriales de estas naciones fueron continuamente alterados, debido a las guerras y eventos naturales que motivaron desplazamientos generados por factores naturales y sociales.

Con relación a los factores naturales, Augusto Cardich (1981) ha estudiado las alteraciones climáticas, e indica que a partir del año 800 d.C. se inició un «corto» *optimun climaticum* que favoreció la agricultura; el hombre logró elevar los cultivos a niveles superiores a los 4,000 metros de altura. En esas circunstancias se originaron desplazamientos de pueblos a zonas más altas, ampliándose los límites territoriales de las antiguas agrupaciones sociales. Pero esa primavera llegó a su fin en 1320, cuando se invierte el fenómeno, sufriendo los Andes un enfriamiento que obligó a muchos grupos humanos a dejar sus antiguos llactas o pueblos, migrando a las partes bajas en busca de abrigo y productos para la subsistencia. Los desplazamientos alteraron los límites de pequeñas naciones, originándose un sinnúmero de guerras, interétnicas.

También ha influído en la historia de esta parte del mundo los «diluvios» periódicos que se producen en el espacio andino. El desciframiento paleográfico de un documento del siglo XVI (1578) permitió determinar con precisión el comportamiento de las poblaciones cuando se producían los famosos «Niños», «Diluvios» o *Llocllay Pachacuti* en quechua. En 1578 el centro del fenómeno fue Lambayeque, por lo que mucha gente de esa provincia migró a Piura y Trujillo, lo que produjo un disturbamiento en la región. En cambio, «El Niño» de 1983 -cuyo centro fue la provincia de Piura- hizo que los pobladores migraran a Lambayeque, Trujillo y además a Lima, con consecuencias muy similares al de 1578.

La investigación del fenómeno de «El Niño» de 1578 nos permite establecer el siguiente registro de las grandes lluvias que se han producido en el norte:

1982-83	1864	1763
1972-73	1845	1748
1956-57	1837	1728
1945-46	1832	1720
1940-41	1821	1701
1925	1819	1678
1918	1817	1616
1911	1814	1596
1891	1804	1578
1884	1791	
1877-78	1770	1100 d.C.
1871		
		1100 a.C. [2]

2. Se trata de una secuencia relativa; es posible que algunos sean sólo "aguaceros fuertes" y no "Niños"; también es posible que desconozcamos otros. Nosotros hemos verificado plenamente los de 1578, 1616, 1701, 1791 W.H. Quinn, V.T. Neal y S. Antúnez de Mayolo (1987) han publicado una secuencia con más registros que la nuestra. En la actualidad (1991), A.M. Hocquenhem y L. Ortlieb verifican la existencia o no de dicho fenómeno.

Las sequías (*chaque pacha*) también fueron y son motivo de migración; recordemos las terribles sequías de Cajamarca que obligaron a migrar a sus pobladores a Piura, Lambayeque y la selva. Lo mismo ocurrió en Puno, originándose una gran oleada migratoria hacia Arequipa, Tacna, Moquegua, Ica, Nazca y Lima, al igual que a la selva. Las sequías se presentan con cierta frecuencia y en algunas ocasiones, después de producido un «Niño», como sucedió a fines del siglo XVIII prolongándose hasta los primeros años del XIX y que según Joaquín Helguero (1984:85) duró muchos años y arruinó el agro piurano.

Aún está en el recuerdo presente el colosal sismo que asoló gran parte del Perú en 1970, que destruyó e hizo desaparecer pueblos enteros y ocasionó más de 100,000 muertos y desaparecidos, generando una de las más grandes migraciones en nuestro siglo. Recordemos los movimientos sísmicos que a fines de la década pasada conmovieron la región de Ayacucho y que muchos campesinos los consideraban Pachacutis (*Pacham Puchucanayan*) y otros que destruyeron Cuzco, Ica, Arequipa, Trujillo, Moquegua, etc.

Ernest Middendorff (1973:98) estableció la siguiente relación de movimientos sísmicos: 1566, 1582, 1586, 1590, 1606, 1619, 1630, 1655, 1664, 1678, 1687. Este último sismo destruyó Lima y muchos pueblos y ciudades, ocasionando además grandes daños a la agricultura; después del sismo y durante los treinta años siguientes, la región norte dejó de producir trigo -que antes había sido uno de los principales productos agrícolas de la región-. Asimismo, menciona los sismos de 1725, 1746, 1777, 1784, 1828, 1833, 1860, 1868 y 1877. Alberto Giesecke y Enrique Silgado (1981) establecen una relación de los cuarenticuatro sismos más violentos de la historia andina. Los sismos que se produjeron en tiempos prehispánicos ocasionaron, de igual manera, grandes cambios o disturbaciones sociales, e influyeron tanto en la base productiva, como en la ideología. [3]

Si bien nuestros registros de eventos naturales no corresponden a la fase de la historia del Perú Autónomo (18,000 a.C. a 1532 d.C.), los mencionamos porque constituyen pautas útiles para comprender mejor las causas de las disturbaciones étnicas. Al respecto, muchas transformaciones del mundo (o *Pachacutis*) en la mitología andina tienen relación directa con eventos naturales poco comunes: en el capítulo tercero de los mitos de Huarochirí,

3. Después de la aparición de algunos de estos fenómenos se conmutan o aparecen cultos; por ejemplo durante el fenómeno de "El Niño" en Lambayeque se conmutó el culto de San Roque por el de Santa Catalina. Del terremoto que destruyó la ciudad del Cuzco en 1650 aparece el culto al Taita temblores; el culto al Señor de los Milagros en Lima tiene historia parecida.

que trata de «Como pasó antiguamente los ídolos cuando reventó la mar», se evidencia una época de desbordes de ríos y grandes lluvias en los Andes, indicándose además que sólo el hombre que estuvo en la parte más alta del cerro se pudo salvar y a partir de él empieza a multiplicarse nuevamente la generación andina. Ese o esos eventos debieron ser catastróficos.

El cronista Miguel Cabello de Valboa (1951) menciona una invasión Chimú a Lambayeque, después de un gran diluvio que ahí se produjo. Poco antes de que ocurriera el fenómeno, Fempellec -descendiente del héroe progenitor de Lambayeque, Naymlap- alteró la distribución de los ídolos, cambiando la estatua de Naymlap. El pueblo atribuyó la torrencial descarga del cielo a la conducta heterodoxa de Fempellec, quien fue arrojado al mar.

En 1782 Modesto Ruviños y Andrade (1936:291) el cura del pueblo de Mórrope, departamento de Lambayeque, recogió una versión que se refiere a su origen:

> "Acontecio, pues, que siendo Inca-Yupanqui decimo Rey de estas gentes, se retiraron las nubes muchos meses, que sobrevino a Felam una gran epidemia, infructifera la tierra y secos los montes, que obligo a los indígenas a abandonar aquel pueblo y dirigirse a Pacora pero en el camino por casualidad se encontraron con un 'ojo de agua' donde una iguana o morrup se había escondido; ahí fundaron el pueblo de Mórrope, rindiéndole culto a la iguana".

Otro fenómeno similar permitió conmutar aquel culto idolátrico por el cristiano a la Virgen de las Lluvias. Si prestamos atención a estas evidencias, encontraremos muchas referencias a eventos naturales en los mitos y en la historia andina en general.

Por otro lado, entre los factores sociales que alteraron las fronteras étnicas o nacionales y políticas, está el crecimiento de la «cepa» genética gobernante y la necesidad de ampliar las fuentes de acumulación del excedente social. Esto desencadenó conductas bélicas empujando a los hombres a nuevas conquistas, fenómeno que se generalizó en los Andes hasta aproximadamente 1450, tiempo en que el Estado Inca empieza a equilibrar las relaciones interétnicas. A la vez que acumula los excedentes de estas etnías, no sólo se apodera del plusmaterial, sino de lo mejor de la inteligencia nativa, con la que administrará la variada ecología andina.

Muchas fueron las disturbaciones en el espacio andino, entre las que podemos señalar:

1. Piura: Antes que llegaran los Incas, se produjo uno de los fenómenos

ALGUNOS DESPLAZAMIENTOS ETNICOS DEL SIGLO XVI

migratorios más espectaculares de la historia prehispánica de la región. Según Miguel Cabello de Valboa (1951) una «mancha» serrana bajó de Cajamarca, ubicándose en un área que comprendió desde Sullana hasta Jayanca [4]. Este éxodo conmovió el viejo panel étnico de la región, sumándose después la disturbación que ocasionaron los Incas con el sistema de mitmas. Por último, podemos añadir el proceso coercitivo de las reducciones, que desfiguró casi por completo las antiguas estructuras económicas y sociales.

2. *Lambayeque:* En esta región hemos identificado hasta cinco disturbaciones:
a) Según I. Shimada (1985:88), se registra una intromisión Moche entre 450 y 550 d.C., cuya hegemonía termina hacia el 700 d.C., cuando se produce otra penetración de la gente de Cajamarca.
b) Migración marítima comandada por Naimlap, personaje considerado héroe progenitor de Lambayeque. Christopher Donnan (s/f: 16) supone que Naylamp llegó hacia el año 750 d.C.
c) Penetración de los Chimor a Lambayeque al mando de Pogmasa, como consecuencia de una acefalía en el gobierno a la muerte de Fempellec, descendiente de Ñaymlap.
d) En la década del 70 del siglo XV ocurre una disturbación con la presencia Inca en la región.
e) La última disturbación se inició con la guerra entre Huascar y Atahualpa, continuando con la conquista española y sus consecuencias inmediatas.

3. *Cajamarca:* Existen algunas evidencias de fuerte fricción social entre los grupos étnicos de Cajamarca y las serranías de La Libertad. Se supone, aunque no hay muchas evidencias, que los adoradores de Catequil se expandieron por la región. Se han registrado procesos expansivos en dirección a los llanos y también los Incas disturbaron la región, desplazando grupos costeños a las serranías de Cajamarca.

4. *Yauyos:* Los desplazamientos étnicos de los Yauyos hacia la región de los llanos costeños son bastante conocidos, gracias a la publicación del manuscrito de Francisco de Avila (1966) y, sobre todo, a los aportes de María Rostworowski. Haciendo una periodificación de los eventos disturbativos de la región, encontramos tres momentos:
a) Huallallo Carhuincho vence a los dioses Yañañanca y Tutañanca.
b) Pariacaca vence a Huallallo Carhuincho y lo obliga a huir hacia Huancayo.
c) Los hijos de Pariacaca se expanden hacia la región de los «llanos de la costa» imponiendose a muchos pueblos de la región.

4. Pese al énfasis que puso el cronista Cabello de Valboa al relatar ese gran proceso migratorio algunos estudiosos entre ellos Anne Marie Hocquenghem -conversación personal- señalan no haber encontrado indicio sobre ese tipo de incidencia.

5. Cajatambo: Los juicios criminales seguidos por los curas contra los indígenas acusados de idolatrías han permitido saber que a la provincia de Cajatambo, departamento de Lima, llegaron en diversos momentos grupos humanos cuyos héroes conductores, fundadores de llactas, fueron: Condor Tocas y Coya Warmi; Corcui Cayan y Capac Vilca; Urpay Wachac; los Waris; y los hijos del Rayo o Apu Libiac Canchara, quienes se expandieron con violencia al territorio de los Waris. Posteriormente, los Incas disturbaron varios pueblos en la región y por último los españoles, con sus encomiendas y reducciones.

6. Andahuailas: Cronistas, extirpadores de idolatrías, historiadores y arqueólogos han destacado la gran fricción que se produjo a mediados del siglo XV entre los Chancas y las naciones de Castrovirreyna, ubicadas en las márgenes del río Pampas contra los Quichuas de Andahuailas, los Soras de Apurímac y por último, los Incas del Cuzco. Tal vez por su repercusión política, fue el evento más importante en el espacio andino, si consideramos que a partir de la derrota de los Chancas por los Incas, conducidos por Pachacutic Inca Yupanqui, se inaugura una nueva etapa en la historia del Perú autónomo, aquella que corresponde a la etapa Imperial en los Andes.

7. Arequipa: Como en los casos anteriores, la disturbación la originan pueblos de las partes altas, en este caso, del Altiplano puneño que se dirigen hacia los valles arequipeños. Al respecto, Guillermo Galdos (1984:35) indica que:

> «Antes que los Incas iniciaran sus conquistas por la zona actual del departamento, dos naciones se encontraron en pleno proceso de expansión, es decir los Collaguas y los Kuntis.»

La incursión Collagua desde el altiplano puneño a la región de Arequipa, originó grandes modificaciones de las fronteras étnicas, con el consecuente mestizaje biológico y cultural. Cementerios prehispánicos en la parte alta de la ciudad de Moquegua, investigados por Bertha Vargas, sintetizan estos antiguos procesos.

8. Región Altiplánica de Puno: Aquí también se ha detectado fricciones interétnicas. En relación a las disturbaciones, Augusto Cardich señala que: «En la cuenca del Titicaca se desplazan abandonando las ciudades de los cerros y sus extensas laderas cultivadas, y se instalan en los sectores más bajos o más cerca del lago o directamente en las orillas, como acontece con la formación de Chucuito». Estos desplazamientos se produjeron, como en los casos anteriores, en la etapa histórica que los arqueólogos denominan «Reinos y Señoríos», que antecede a los Incas.

Así como estos casos, existen otros que aún no han sido estudiados, como por ejemplo: Piura, Junín, Chachapoyas, Huánuco, etc. Antes que los Incas se impusieran en todo el espacio andino, hubieron grandes desplazamientos humanos; de ahí que John Earls (1981:55) denomina a esta época «fluída». Hay un predominio de movimiento de las partes altas a las bajas, hacia los llanos, donde eran mejores las condiciones de vida. Cambian rápidamente las fronteras étnicas, complejizándose la delimitación de las jurisdicciones.

Este fue el marco general de los pueblos andinos después de la destrucción de los Waris, en una época sin muchos excedentes, como se puede constatar en los vestigios arquitectónicos, cerámicos, textiles y en los entierros, que no conservaban la ostentación de tiempos pasados, de tiempos *waris*. El fraccionamiento al inicio y la desesperada necesidad de ampliar sus fronteras en procura de mayores excedentes, además de la presión de las condiciones climáticas, fueron las causas que impulsaron a los Chancas a nuevas conquistas, hasta que fueron totalmente derrotados por los Incas.

LOS CHANCAS EN LA VERSION CRONISTICA

Muchos fueron los cronistas que registraron en sus escritos la historia de la guerra entre los Incas y los Chancas, pero como sucede en nuestros días, no hay uniformidad en los relatos. Al respecto sabemos que fue costumbre de los Incas -así como de los egipcios y muchos otros pueblos- «borrar los eventos adversos a la historia oficial»; en cambio se registraba y cantaba a grandes voces durante las principales fiestas aquello que convenía al grupo de poder. Pero así. como los vencedores hacían de las suyas con sus «historias», los pueblos vencidos también hacían algo parecido, pero a su modo, en actos como aquel que en la región de Cajatambo denominaban Vecosina y que según testimonio del siglo XVII consistía en:

> «salir todos los ayllos y parcialidades yendo adelante de ellos los sacerdotes y ministros de ídolos , las viejas que los acompañaban con tamborsillos tocando por todas las calles cantando cantares y taquies en su idioma a usansa antigua refiriendose a las historias de antiguallas de sus mallquis y huacas». [5]

Esta usanza se debe tener en cuenta para el análisis del dato cronístico. De igual modo se debe considerar la «occidentalización» que sufre el relato en la pluma del cronista.

5. Estos sacerdotes nativos eran los Huacavillas a quienes la iglesia persiguió y encarceló durante las campañas antiidolátricas. Esta información se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima, Sección Idolatrías.

Otro problema que se presenta en el análisis de estos hechos históricos es la interpolación, pues muchos de los eventos fueron trastocados de sus planos cronológicos. Así, acciones que sucedieron «antes» las colocaban «después» y viceversa, siendo ésta la razón por la que en algunos relatos históricos andinos personajes que protagonizaron una acción corresponden a diferentes épocas.

En los relatos de Huarochirí recogidos por Francisco de Avila, cuando se hace referencia a Cuniraya, dios progenitor de Huarochirí, según la versión de los indígenas, no saben «si cuniraya existía antes o después de Pariacaca», siendo también considerado progenitor de Pariacaca. Sin embargo, lo encontramos actuando en épocas tardías, en tiempos de Huaina Capac, aunque se puede explicar su permanencia y protagonismo en diversos y distantes planos cronológicos por su condición de numen. El relato se interpola cuando actúa como deidad del mito cosmogónico de creación del mundo, o como progenitor creado por Pariacaca, o viceversa.

Algo similar encontramos en la crónica de Joan Santacruz Pachacuti, *Antigüedades deste Reino del Perú,* cuando el cronista junta en un mismo plano y en la misma acción a númenes de diferentes regiones (Ayssavilca, Pariacaca, Chinchacocha, Vallallo, Chuquevacra) y tal vez épocas, en un evento que no pudo realizarse en la etapa en que él sitúa la acción, es decir, en la fase pre imperial del Cuzco, sino mucho después, cuando los cuzqueños ya habían conquistado a naciones como los Yauyos -Pariacaca- o Huancas -Huallallo- etc.

Es conveniente observar, de igual modo, los límites de la llamada «Confederación Chanca». No creemos que abarcara toda la jurisdicción que establece la historiografía tradicional (Ayacucho, Huancavelica y Apurímac), si bien es verdad que el proceso disturbativo se propagaba por todo el espacio andino. En su primera etapa la acción Chanca Inca comprometió solamente a algunas naciones del Cuzco, al igual que en Apurímac.

Con estas observaciones pasamos a exponer sintéticamente algunas versiones que recogieron los cronistas acerca de la historia de los Chancas. Pedro Cieza de León (1985:111) empieza su narración en la segunda parte de la historia Chanca, cuando al mando de Guaraca y Vasco se desplazan hacia Andahuailas, lugar o provincia de los Quichuas, venciéndolos después de una sangrienta batalla.

Posteriormente, durante el gobierno del Inca Viracocha, un jefe chanca llamado Asto Huaraca y su hermano Omaguaraca marchan hacia Cuzco, en pos de conquista. Cieza de León menciona los sitios de Curampa, Cochacassa, Vilcacunca y Carmenga, que sirvieron de pascana a las tropas chancas antes

del ataque al Cuzco, siendo vencidos en ese intento por las tropas cuzqueñas al mando del joven Inca Yupanqui. Este triunfo permite a Inca Yupanqui asumir el mando del gobierno cuzqueño, no sin antes haber vencido la oposición de su padre Viracocha y de su hermano Urcon. Una vez estabilizada la región, el nuevo Inca realiza incursiones contra las naciones ubicadas en los actuales departamentos de Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y Junín, prosiguiendo después sus victoriosas campañas por gran parte del territorio andino.

Juan de Betanzos, cronista conocedor del quechua, fue encomendado por el Virrey Mendoza para redactar una crónica que, según Esteve Barba (1968: XIV-XVII), fue escrita en 1551, con el título de *Suma y Narración de los Incas*. Al respecto, Esteve Barba indica que:

> «Juan Betanzos a la idea de que el Imperio Incaico sólo comenzó a existir verdaderamente en la época de Pachacutec».

Betanzos no menciona los orígenes míticos de los Chancas. Sin embargo, es el que proporciona mayores referencias sobre los capitanes chancas, que no siempre aparecen en otras crónicas. Además del jefe étnico chanca Uscovilca, menciona a seis jefes o capitanes: Mallma, Rapa, Yanavilca, Teclovilca, Guaman Huaraca y Tomayhuaraca.

Nos cuenta que Uscovilca era natural de Paucaray, lugar que no está dentro de lo que podríamos llamar territorio chanca, señalando que desde allí organizó el ejército que dividió en tres columnas: Mallma e Irapa se dirigieron a conquistar el Condesuyo; según el cronista esta campaña estuvo llena de triunfos e indica que llegaron hasta cincuenta leguas más allá de Charcas; Yanavilca y Teclovilca comandaron el ejército en dirección al Antisuyo; y por último, Uscovilca marchó con su tropa en dirección al Cuzco. El son guerrero de los chancas puso temeroso tanto a Viracocha, como a otros jefes regionales. El Inca, que por ese entonces no pasaba de ser un simple sinche regional, decide rendir obediencia al jefe chanca. Frente a esa circunstancia, surge la figura de Inca Yupanqui, decidido a hacer frente a los agresores, sin el consentimiento de Viracocha, su padre.

Respecto a su estrategia, al retirarse Viracocha del Cuzco, Inca Yupanqui se quedó en la ciudad con tres amigos: Vica Quirao, Apo Maita y Quiliscachi Urco Huaranga, quienes a su vez habían logrado el apoyo de jefes curacales comarcanos de Cuzco, rechazando así el ataque de Uscovilca, muriendo en esta batalla el jefe chanca. Luego de este evento bélico, regresaron del Andesuyo Yanavilca y Teclovilca, trabándose en nuevas batallas con las tropas incas, que salen nuevamente victoriosas; a partir de este triunfo los Incas inician su expansión.

El cronista de la región Collagua, Joan Santacruz Pachacuti Yamqui (1968:296), al referirse a los Chancas en su crónica ***Relación de antigüedades deste reino del Perú,*** dice:

> «los hancoallos y chancas viene a poner cerco sobre la ciudad del Cuzco y entonces el descuidado Viracochampa Incayupanqui dispierta y no sabe que hacerse, el cual pregunta del general de los Hancoallos y Chancas. Al fín sale a sentar hasta el lugar de Yaucaypampa».

Como sucede en otras narraciones cronísticas, el Inca es presentado como un pusilánime que desguarnece la ciudad del Cuzco, razón por la que es aborrecido por su hijo Inca Yupanqui, quien toma el mando y con el auxilio de los Purunaucas o «piedras convertidas en soldados» derrota a los agresores. La presencia de los Purunaucas parece una treta del Inca para desorientar a sus agresores, a quienes vence, mandando degollar a Tumay Huaraca, Asto Huaraca y Uasco Tomayrimac.

Después de su brillante triunfo, Inca Yupanqui prolongó su acción bélica hasta Andahuailas, iniciando de esta manera una nueva etapa de la historia peruana. La guerra entre Inca Yupanqui y los Chancas constituye un verdadero «salto palpable»; por eso es que historiadores y arqueólogos consideran ese evento como el fin de la historia regional del Cuzco y el inicio de la etapa imperial en los Andes. Después del triunfo, el Inca pasó a guerrear con los Collas. Dice el cronista que en ese lapso los Chancas y Hancoallos lograron rehacer sus tropas y planearon avanzar nuevamente hacia el Cuzco. Enterado de esta nueva amenaza, el Inca avanzó con sus tropas hasta Vilcas Huaman, donde encontró siete huacas llamadas: «Ayasavilca, Pariacaca, Chinchaycocha, Vallallo, Chiquiuacra, y otros dos de los Cañares» que fueron vencidas y enviadas al Cuzco a trabajar en la fortaleza de Sacssaguaman, obligándolas después a construir miradores a las orillas del mar, en Chincha y Pachacamac.

Es probable que esta parte de la crónica de Joan Santacruz Pachacuti Yamqui interpole eventos sociales que corresponden a diferentes planos cronológicos. Al respecto, la reunión de huacas sólo pudo suceder después de una conquista más allá del área Chanca. Los Cañares son del Ecuador, Pariacaca y Huallallo de Yauyos y Huancayo, pueblos y personajes que en ese tiempo no tenían absolutamente nada que hacer en el enfrentamiento entre Incas y Chancas. Sin embargo, conviene subrayar este episodio, porque después de la guerra, Vilcas Huaman fue convertido por los incas en un tambo real, sirviendo de aposento a los jefes étnicos que desde diferentes lugares se dirigían con sus tributos al Cuzco. ¿Acaso se trata de una confabulación de estos personajes contra el Cuzco y por alguna razón fue traspolado el hecho

y colocado en la época de la guerra entre Chancas e Incas?.

En conversaciones sostenidas con especialistas se menciona el hecho de haber encontrado planos interpolados o «comprimidos». Juan Ossio (1977:97) encuentra en la *Historia mítica de los Moros* una petición que hacen los vecinos de Auquilla en la que indican que «La guerra de la Independencia y la guerra del Pacífico están separadas una de otra por 50 años. Sin embargo y a pesar de ello en la petición de 1936, estas se juntaron como la «guerra de la independencia y chilena». ¿Es una forma de historiar el mundo andino?. Hay que señalar que ninguno de los tres cronistas se refiere a «Confederación» o algo parecido y sólo Santacruz Pachacuti menciona dos naciones: Hancoallos y Chancas.

Garcilaso de la Vega en sus Comentarios Reales (1968:299-300) hace referencia a la alianza entre varias naciones:

> «Debajo de este apellido Chanca, se encierran otras muchas naciones, como son Hancohuallu, Utunsulla, Uramarca, Vilcas y otras; las cuales se jactan de descender de varios padres, unas de una fuente, otras de una laguna, otras de un collado muy alto; y cada nación tenía por dios a los que tenía por padre».

Aquí Garcilaso reconoce varios grupos étnicos, sus pacarinas o centros de creación y sus progenitores culturales.

Garcilaso amplía los límites diacrónicos de la historia Chanca. Mientras que Betanzos, Santa Cruz Pachacuti y Cieza de León focalizan el evento entre el gobierno de Viracocha y Pachacutec, Garcilaso lo traslada al tiempo anterior a Inca Roca y Yaguar Huaca. Precisamente durante el gobierno de este último, se habían rebelado los Chancas -lo que indica que antes estuvieron sometidos- «y muertos los gobernantes y ministros regios y que venían contra la ciudad con ejército con más de cuarenta mil hombres de guerra».

Franklin Pease (1980:II-263) advierte ciertas discordancias que se notan en las crónicas:

> «Volviendo a un relato que lleva a la explicación de las «conquistas» será necesario regresar al momento en que, según las crónicas, los Chancas invadieron el Cuzco (hay crónicas que dicen lo contrario, que los Incas invadieron a los Chancas); esa es la impresión que se tiene al leer a Garcilaso cuando dice que los Chancas se rebelaron y dieron muerte a gobernantes y ministros regios».

El cronista Gutiérrez de Santa Clara es más enfático en este primer momento.

Por otro lado, Betanzos, Cieza y Santacruz Pachacutic no mencionan rebelión sino más bien agresión; además, coinciden en señalar que los hechos se sucedieron durante el gobierno de Viracocha y de Inca Yupanqui. Betanzos menciona una agresión generalizada de parte de los Chancas, cuando anota que Uscovilca ataca el Cuzco y que otros capitanes Chancas conquistan el Condesuyos y Antesuyos. Los Soras señalaban que siempre estuvieron en guerra contra los Chancas, a los que consideran ricos y poderosos.

Todo esto nos hace pensar en un proceso de conquista Chanca que casi llegaba al Cuzco, permitiendoles una gran acumulación de excedentes y hombres. Fue por eso que cuando Inca Yupanqui convoca a otros curacas para hacer frente a los Chancas, muchos pueblos con sus curacas se unieron al Inca:

> «También lo hicieron por su propio interés, por el odio y enemistad antigua que siempre hubo entre Chancas y Quechuas de muchos años atrás, y por no volver a las tiranias de los Chancas». (Garcilaso 1968).

En este caso, los Incas fueron los libertadores. No olvidemos que estamos frente a la versión garcilasina que, por lo general, se inclina hacia sus parientes, los Incas.

Otros cronistas como Antonio de Herrera y Joseph de Acosta, indican que la guerra entre Chancas e Incas fue durante el gobierno de Viracocha; en cambio Cabello de Valboa sitúa el evento (tal como lo hace Garcilaso) en tiempos de Inca Roca, quien toma represalias contra los Chancas debido a que habían dado alevosa muerte a indios naturales del Cuzco, cuando se encontraban labrando las tierras del Sol y del Inca, encomendando a Inga Yupanqui organizar el ejército para hacerles frente. Antes del enfrentamiento, Inca Yupanqui sometió a pueblos circunvecinos al Cuzco: Pinao Capac, Cuyo Capac, Chavar Chuchuca y otros. Los Chancas estaban concentrados en Quiachili, lugar ubicado cerca de Ayaviri, hasta donde llegó el Inca y los venció, retirándose luego a Ichubamba para reorganizarse y volver a un nuevo combate, siendo igualmente vencidos; de los cráneos de Tomay Guaraca y Asto Huaraca «se hizo vasos para beber». Montesinos es otro cronista que involucra a Sinchi Roca en la guerra Chanca-Inca.

Algunos cronistas relatan el hecho milagroso de la aparición de un hombre blanco y barbado llamado Viracocha -para algunos fue el Inca Viracocha- quien insinuó a Pachacute Inca Yupanqui hacer frente a los Chancas, prometiéndole ayuda y protección.

Joseph de Acosta, en su crónica *Historia natural y moral de la indias*

(1962:307-308), indica que para hacerse señor del Cuzco, Inca Yupanqui

> «inventó y dijo que estando él solo y muy acongojado, le había hablado el Viracocha creador, y quejándosele que siendo el señor universal y creador de todo, y habiendo él hecho el cielo, y el sol y el mundo, y los hombres, y estando todo debajo de su poder, no le daban la obediencia debida, antes hacían veneración igual al sol, al trueno y a la tierra, y a otras cosas, no teniendo ellas ninguna virtud más de las que les daba; y que le hacía saber que en el cielo donde estaba, le llamaban Viracocha Pachayachachic, que significa creador universal. Y que para que creyesen que esto es verdad, que aunque estaba solo, no dudase de hacer gente con este título, que aunque los changas eran tantos y estaban victoriosos, que él le daría victoria contra ellos, y le haría señor porque le enviaría gente que sin que fuese vista, le ayudase. Y fue asi que con este apellido comenzó a hacer gente y junto mucha cantidad, y alcanzó la victoria y se hizo señor.»

Indudablemente, la versión tiene una buena parte de ingredientes occidentales, pues la posición de Viracocha en lo alto, como creador de todas las cosas, no encuadra dentro del esquema mental andino. Sin embargo, la presencia de hombres blancos y barbados no es un antojo del cronista; estos personajes están asociados a los huaris étnicos que se registran en Puno, Cuzco, Ayacucho, Junín y Cajatambo. En la declaración de una mujer de Cajatambo en 1656 encontramos que:

> «Y la dicha india dijo a este testigo hacia lo mismo y antes de dichas chacaras hacia ofrendas al dicho idolo guari porque antes que hubiesen apoes ingas cuando los indios se mataban por defender sus chacras se aparecía en forma de un español con barbas viejo y les repartió todas las chacras»,

añadiendo que estos personajes eran del Titicaca «donde fueron criados» por el sol [6]. Muchos investigadores han desdeñado esta versión por ser según ellos infundio del español o del mismo indio declarante. Gracias a nuestras observaciones de la iconografía y escultura de la cerámica Conchopata, no tenemos duda de la existencia de hombres barbados y nos inclinamos a pensar que existió como grupo étnico de origen altiplánico sureño.

Es necesario replantear las versiones míticas sobre el origen del Cuzco, donde se configuran dos pacarinas. una orográfica y otra hidrológica (cerro Tamputoco y lago Titicaca, respectivamente), parecería que se trata de dos

6. Cf. Archivo Arzobispal de Lima, Idolatrías, leg. 4, exp. XIX, San Pedro de Acas, 1656-1657.

grupos diferentes, temporal y étnicamente: la migración altiplánica es muy temprana y está asociada al culto del sol; en cambio la de los hermanos Ayar, por su origen orográfico más se aproxima al rayo. Hay, pues, un trasfondo histórico que une a los primeros Incas con la pacarina altiplánica y los grupos denominados Huaris o Viracochas, revitalizado a mediados del siglo XIV, cuando se producen los encuentros finales entre Chancas e Incas, lo que significaba el predominio de la pacarina altiplánica. [7]

LOS CHANCAS EN LOS ESTUDIOS HISTORICOS Y ARQUEOLOGICOS

El paradigma es uno de los rasgos constantes en los estudios histórico regionales de la sierra sur central de nuestro país; las monografías regionales no dejan de mencionar alegóricamente a Wancas, Pocras, Chancas e Incas. Sobre los Chancas existen muchos trabajos; tomemos únicamente los del presente siglo: en 1923, Alberto Arca Parró publicó en la Revista Inca el artículo *¿Donde vivieron los Chancas?*; en 1936 aparece el trabajo de Víctor Navarro del Aguila *Monografías sobre Pocras, Wancas y Chancas;* tres años después escribió la tesis titulada *Las tribus de Ancku Wallock;* también en 1936, Pío Max Medina publicó su *Estudio sobre los Pocras*. En 1946, Lizardo Guillén escribió su tesis *Algunos aspectos de la historia y arqueología de los Chancas*; en 1959, Luis G. Lumbreras escribió un trabajo titulado *Los Chancas*. María Rostworowski trata con especial preferencia este tema en su trabajo *Pachacuti*, escribiendo luego para el Anuario Histórico de Huamanga el artículo titulado *El ataque Chanca;* en 1988 retoma el tema en el capítulo III de su libro *Historia del Tahuantinsuyo*. De igual manera, Waldemar Espinoza trata el tema en su libro *Los Incas, Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo* (1987).

Entre los trabajos de carácter arqueológico mencionaremos: el de Hugo Pesce, *Relación somera de algunas ruinas precolombinas de la provincia Chanca de Andahuailas*, de 1942; *Investigaciones en la ceja de selva de Ayacucho*, de Duccio Bonavia, en 1964; de Carlos Chahud, *Investigaciones arqueológicas en Vilcas Huaman*, en 1966; El Estado Regional en Ayacucho, de Medardo Purizaga, en 1972; de Luis Guillermo Lumbreras *Las fundaciones de Huamanga*, de 1975; de Mario Benavides *Yacimientos arqueológicos en Ayacucho,* de 1976; el trabajo de Ramiro Matos Mendieta *Reconocimiento del sitio arqueológico de Coras*; la tesis doctoral de Martha Anders, presentada en la Universidad de Cornell, con el título de *Dual organization and calendars inferred from the planned site of Azangaro-Wari administrative* (3 vols., 1986); el trabajo publicado en octubre de 1987, con el auspicio de la Universidad

7. Este artículo fue escrito en 1987, cuando aún Waldemar Espinoza no había publicado su libro Los Incas...; donde esclarece el problema de la migración altiplánica al Cuzco.

Nacional de Huamanga, titulado *Los Chancas: cultura material,* de Enrique González Carré, Denise Pozzi Escot, Muriel Pozzi Escot y Cirilo Vivanco.

En base a estos y otros aportes hemos seleccionado algunos planteamientos que, como es el caso de las crónicas, nos parecen de fundamental importancia.

En cuanto al «territorio chanca», conviene tener en cuenta lo que se considera «territorio étnico», donde además de los restos antroposomáticos y linguísticos, se encuentra la plasmación estilística tanto en la arquitectura, como en la cerámica y textilería; y «territorio político», que es la expansión que alcanza el grupo en sus conquistas, donde se encuentran los estilos «epigonales» u «oides», en este caso, «chancoide». Es necesario advertir que una expansión política no necesariamente implica una difusión de los aspectos arriba mencionados, salvo cuando es duradera y el grupo agresor ha logrado conmutar los elementos propios de los sitios avasallados por los del grupo conquistador.

Sobre la extensión territorial Chanca, Julio C. Tello (1937: 95) señala que «Los Chankas e Inkas representan dos viejos troncos culturales que, alguna vez en tiempos no muy lejanos alcanzaron gran auge en las cuencas del Apurímac y del Urubamba» y especifica que «...de la alfarería Chanka se ha encontrado en las cuencas del Mantaro y Apurímac».

Víctor Navarro del Aguila (1983:8) ubica a la nación Chanca en las provincias de Andahuailas, Parinacochas y Lucanas; a la nación Pocra -que como hemos dicho es un apelativo de los grupos étnicos que vivían en la provincia de Huamanga- la ubica en Huanta, La Mar, Huamanga, Cangallo y Víctor Fajardo; y a los Wancas, en el departamento de Huancavelica. Reconoce la existencia de una alianza o confederación de Chancas, Wancas y Pocras para enfrentarse a los Incas, bajo el comando de los primeros. Esto significaría la existencia de una gran área política y fronteras políticas con algunos rasgos comunes, pero con diferencias provinciales (si cabe el término). Además reconoce el territorio de cada una de esas naciones con su estilo propio:

> «Por los fragmentos que también incluyo en este libro, se puede juzgar que han sido variados los estilos i formas las ornamentaciones de la cerámica de las tribus de Ancku Wallock».

Luis Guillermo Lumbreras (1974:224) al referirse a los Chancas subraya:

> «Pero lo que todavía no está muy claro es la identidad de tales Chankas; pues el nombre de Chankas se refiere a una etnia muy pequeña que vivía en lo que ahora es la zona de Andahualias. Sin

> embargo, todos los investigadores están de acuerdo en que cuando los cronistas hablan de los Chankas se refieren a una gran nación que incluía a los Pocras (de Huamanga), a los Angaras, etc. La evidencia arqueológica nos dice que existe tal nación unitaria en tiempos que deben ser los mismos que de los Chankas; así, pues, es perfectamente posible la identidad entre ambos».

Otro arqueólogo, Roger Ravines (1980 II:150) señala:

> «Pese a las numerosas referencias históricas sobre los chancas, poco es evidentemente lo que se conoce respecto a su configuración cultural, carácter político y a su extensión territorial»;

dos páginas después añade que:

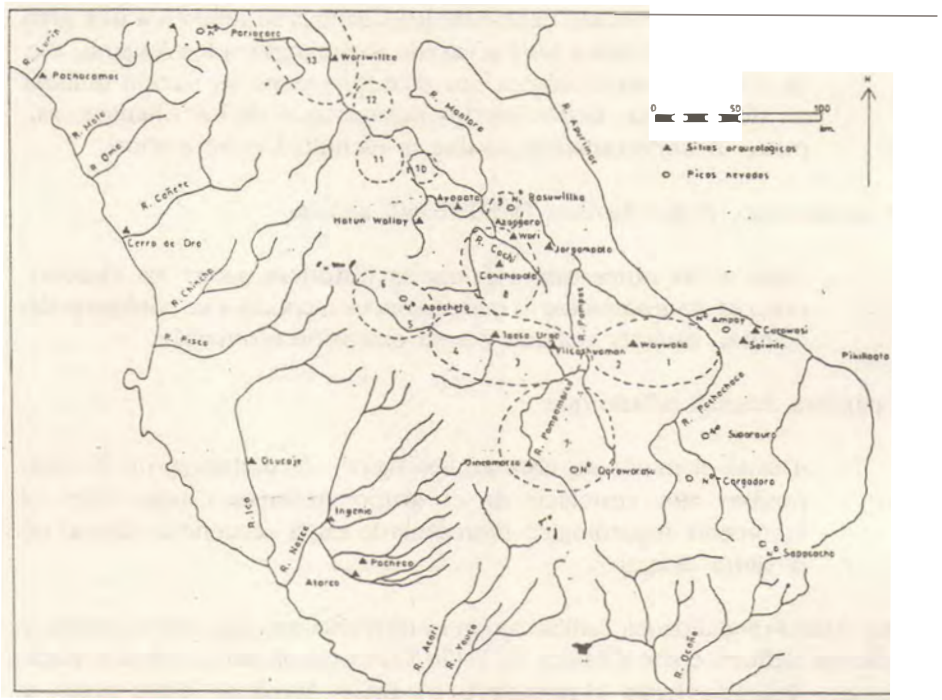
> «Desde el punto de vista arqueológico, sin embargo, no ha sido posible aún correlacionar el grupo histórico Chanca con el fenómeno arqueológico representado en la secuencia cultural de la sierra central».

Indica cuatro modalidades estilísticas en el territorio que algunos cronistas y estudiosos definen como Chanca: a) Estilo Coras (Acobamba, Huancavelica, Angaraes, llegando hasta Huamanga); b) Estilo Mantaro (entre Junín y Huancavelica); Estilo Huayllirca (provincia de Angaraes); y d) Estilo Arjalla (Vinchos - Huamanga). Lamentablemente no se menciona el estilo de Andahuailas, que es por donde se debe comenzar.

Cabe señalar que los estilos Coras, Mantaro, Huayllajirca y Arjalla no están dentro de los límites étnicos de la nación Chanca, es decir, Andahuailas.

Dos últimos trabajos arqueológicos referidos a los Chancas son el de Martha Anders, (1986) y el trabajo realizado con esfuerzo colectivo por Enrique González, Denise y Muriel Pozzi Escot y Cirilo Vivanco (1987).

El aporte de Martha Anders es de singular importancia. Su trabajo está centrado en el sitio de Inkarajay, que excavó años atrás. Analiza las fronteras chancas en relación al culto de los grandes huamanis (Rasuwillka, Qarwarasu, Ancolla y Anca Cilla); propone la existencia del sistema dual desde la etapa Huari, que prosiguió con los Chancas, y que fue reasumido y expandido por los Incas. El ingrediente social que inserta Martha Anders, especialmente el religioso, resulta muy interesante. En cuanto a los límites, siguiendo a Garcilaso, menciona a los Uramarcas, Hancohuallos, Vilcas, Hatunsullas, Sulla y a los propios Chancas de Andahuailas, como podemos ver en el gráfico que presenta en la página 783.



Mapa que ubica los reinos de la Confederación Chanca (1-6) y otras provincias o unidades políticas de la sierra central (7-13) conquistada por los Inkas. Tomado de Martha Anders (1986: 783).

El trabajo de González Carré, Pozzi Escot y Cirilo Vivanco, establece los límites de los Chancas de la siguiente manera:

> «Los Chankas, antes de ser vencidos y conquistados por los incas, ocupaban una parte del territorio que anteriormente había sido dominio del Imperio Wari, o sea Ayacucho, Apurímac y Huancavelica; pero esta ocupación fue paulatina y progresiva ya que inicialmente parece que su territorio original fue Huancavelica de donde iniciaron sus conquistas hacia el sur dominando pueblos y anexándolos paralelamente política y culturalmente para estructurar una «nación» o «confederación», como sostienen algunos autores, que les permita tener importante presencia en la región y, posteriormente, enfrentar a los Incas, de los cuales tenían noticias y habían tenido enfrentamiento por la posesión de

> Andahuailas desde tiempos que Inca Roka gobernaba regionalmente el Cuzco».

Los autores del trabajo en referencia pretenden demostrar lo que otros arqueólogos han dudado, es decir, la identificación de los Chancas étnicos de las crónicas e informes con los restos materiales encontrados en la región que ellos señalan como territorio Chanca.

De acuerdo con el mapa que presentan *la expansión chanca tuvo dos fases:* la primera que comprende a los departamentos de Ayacucho, Huancavelica, parte de Junín y Apurímac; y la segunda, que abarcaría Lucanas, Parinacochas y parte de Soras, prosiguiendo el territorio del referido mapa. Encuentran

> «una arquitectura y sistema constructivo sumamente deficiente en comparación a la Wari y sin una concepción, traza o patrón de asentamiento definido».

En cuanto a la cerámica, indican que durante el período de los Reinos y Señoríos, dentro de los límites que consideran chanca, sufre «un retroceso o involución en comparación con la cerámica Wari». Los investigadores mencionados encuentran modalidades en la cerámica:

> «Los grupos que proponemos como modalidades de la cerámica Chanka y su posible ordenación, son los siguientes:
>
> Imperio Inka
> Aya Orqo
> Arqalla
> Qachisqo
> Tanta Orqo
> Imperio Wari
>
> Añadiendo que Tanta Orqo se encuentra junto a grupos como Qachisqo y Arqalla y su distribución espacial con mayor frecuencia se ubica en territorios de Huancavelica, provincia de Huanta en Ayacucho y en la Ceja de Selva...»

Al respecto, es necesario precisar lo siguiente:

1. Se ha establecido plenamente que la etnía Chanca se desarrolló en Andahuailas y después de un largo proceso, logró acuñar su sello característico en sus producciones culturales. Ahí están sus dioses y templos, casas, menajes, usos, costumbres y descendientes. Andahuailas fue el núcleo de la sociedad Chanca.

2. Sin embargo, las investigaciones arqueológicas que se han hecho acerca

de los Chancas -salvo los aportes de Hugo Pesce (1942) y Lizardo Guillén (1946)- se realizaron fuera de esa provincia; consideramos que cuando el arqueólogo investigue en Andahuailas, tendremos evidencias chancas propiamente dichas y a partir de las constantes culturales que ahí se encuentren, se podrá hacer el estudio comparativo de los estilos: Coras, Mantaro, Huayllajirca y Arjalla, estudiados por Ramiro Matos y Luis Lumbreras, o los que indican González Carré y su equipo: Tanta Orqo, Qachisqo, Arqalla y Aya Orqo.

3. La falta de cerámica suntuaria en la sociedad Chanca, semejante a la que existió en tiempo de los Wari, así como la ausencia de arquitectura «monumental», se debió al fraccionamiento social que se produjo después de la hegemonía Wari. El lapso histórico en que los Chancas se tornan en protagonistas de la historia andina, corresponde al *pacha* o tiempo que Felipe Guaman Poma denomina de los «AUCARUNA» o gente guerrera; fue un «tiempo fluído» en lo político y militar. Después de cada batalla victoriosa sólo obtenían el botín de guerra y la ampliación de sus fronteras, siendo insuficientes los logros materiales y humanos para la plasmación de «sellos peculiares». Es una sociedad cuya clase dirigente buscaba su consolidación, lo que implicaba vencer a sus vecinos, los Incas, que también proyectaban el mismo objetivo.

4. En cuanto se refiere al planteamiento de Martha Anders, conviene indicar que, primero Julio C. Tello y Luis E. Valcárcel y luego Luis Lumbreras y Ramiro Matos, fueron los que reclamaron la necesidad de complementar los análisis ceramográficos con los datos etnohistóricos. Casualmente, Martha Anders realiza ese trabajo, al tratar sobre la sociedad y la religión, tanto de los Waris, como de los Chancas. Relaciona a los cuatro grandes Huamanis de la macro región que comprende Apurímac, Ayacucho y Huancavelica, con la expansión inicial Wari y con los límites del territorio Chanca.

Propone como pauta hipotética el modelo cuatripartito para la etapa Wari, que se repite durante el período de los Reinos y Señoríos y que, por supuesto, fue utilizado por los Incas, como hoy afirman muchos investigadores. Martha Anders piensa que cada suyo podría tener su *Wamani* principal; además, supone la existencia de una autoridad dual en Wari, que se proyecta a la etapa Chanca.
Si bien es interesante esta propuesta hipotética, consideramos que presenta algunos problemas. Se reconoce que en la época Wari podría ser factible la plena planificación del espacio, mientras que en el período posterior, por el contrario, se presenta mucha disturbación en el área. Fue una «época fluída» y no hay ninguna evidencia que demuestre que existió una confederación que comprendiera los pueblos que habitaban los departamentos de Huancavelica, Junín, Ayacucho y la provincia de Andahuailas. Más bien, el

esquema de la dualidad lo podemos retrotraer a la provincia de Andahuailas, donde sí se evidencia esa solución en la organización, tanto del espacio, como de sus habitantes. Andahuailas era asiento de los Hanan Chancas, con su dios Uscovilca y un jefe étnico; Uramarca era asiento de los Urin Chanca, con su dios Ancovilca y también gobernada por un jefe étnico.

FASES DE LA HISTORIA CHANCA

En base al análisis de la información cronística, de los extirpadores de idolatrías, de historiadores y arqueólogos, proponemos cuatro períodos en la historia de los Chancas, dentro del tiempo comprendido entre los Reinos y Señoríos hasta el siglo XVII.

1. *PRIMER PERIODO.*

Cuando los Chancas emergen al escenario de la historia andina, habían transcurrido más de quince milenios de la presencia del hombre por esas regiones. Los Chancas hacen su aparición después que se habían producido grandes transformaciones económicas, políticas y sociales; recordemos únicamente a sus antecesores inmediatos, los Waris, cuyos logros sorprenden a los estudiosos. Pese a ello, manifiestan que su historia inicial es mítica, que sus primeros progenitores salen de la laguna de Choclococha y toman al puma como su tótem. De esa laguna también habrían «remanecido» los huamanes, los angaras y los wancas, según la versión recogida por Víctor Navarro del Aguila. La crónica menciona como primeros progenitores a Huaraca y Huasco, aunque a veces se les confunde, considerándolos como los primeros en desplazarse con su pueblo en busca de mejores tierras. A esos tiempos la arqueología los ha denominado de los «Reinos y Señoríos». El caso de los chancas, como de muchos pueblos, corresponde al de un pequeño señorío; otros, como los chinchas, chimor y lambayeques alcanzaron complejas formas de gobierno, lo que no sucedía en Huancavelica, Ayacucho, ni aún en el Cuzco.

En esta primera fase se produjo la migración de los Chancas desde Castrovirreina hasta Andahuailas. Por lo tanto, un primer asentamiento chanca fue Castrovirreina, donde aún en el siglo XVII le rendían culto al dios Wilca Chanca. Otro asentamiento chanca que pertenece a la primera etapa fue Pilpichaca; documentos del siglo XVII mencionan un paraje en esa jurisdicción denominado Hasto Huaraca, que es el nombre gentílico de un dios progenitor, tomado de uno de los líderes en la lucha contra el Cuzco: «los altos de asto guaraca»; era lugar notorio entre indios y españoles.

Recuérdese que en la ideología andina, los primeros progenitores se convirtieron en cerros, lagunas, puquios y huancas, para favorecer a sus descendientes. Con esa connotación, a los cerros se les conoce como *marcayoc* o guardianes de la comunidad, que son los famosos *huamanis,* adorados en la actualidad.

Esta es la fase de plena identidad étnica, pues hay una *pacarina* o centro de creación de los primeros progenitores, la sociedad mantiene el *filum* genético de los primeros pobladores y se practica un arraigado culto a los muertos. Cieza de León (1985:211) recuerda que los chancas: «usaron los entierros como los demás, creían en la inmortalidad del ánima, que ellos llaman Xongón, que es también nombre del corazón, metían con los señores que enterraban mujeres vivas y algún tesoro y ropa».

Sus *llactas* o pueblos son pequeños, con una distribución que Víctor Navarro del Aguila (1939:159) encuentra anárquica, sin calles rectas, ubicados en las partes altas de los cerros, predominando las construcciones circulares en la zona chanca. Acerca de estas casas, Gonzáles Carré (1987:195) menciona que:

> «Su planta es circular y el diámetro varía entre cuatro y ocho metros. Aunque los muros se encuentran destruídos, su mayor altura podría alcanzar 1.50 mts. y el espesor de los mismos oscila entre 50 y 60 cm En ningún caso se hallan vanos de ventilación o ventanas, ni tampoco encontramos hornacinas al interior. Los vanos de acceso o puertas presentan dinteles de piedra y, en algunos casos, jamás verticales. La altura de los vanos varía entre 80 cms. y un metro, aunque no están definidos con claridad. En lo referente al techo de estas edificaciones circulares, al no haberse encontrado evidencias, todo nos lleva a suponer que fue elaborado con materiales no perdurables, ichu fundamentalmente. El piso es de tierra apisonada, no existiendo evidencias de uso de algún elemento que recubra la superficie, a diferencia de las viviendas Asto donde se han podido ubicar pisos empedrados».

Estas pequeñas viviendas o pirwas no están juntas sino dispersas, «dándose las espaldas»; no tienen enlucido exterior ni interior. En esta región y en esa época era muy parecido el patrón de asentamiento de las diferentes naciones.

¿Sólo fue a causa de la guerra que se construyeron los pueblos en las alturas?, o ¿se debió a la benignidad del clima, el pequeño *«optimun climaticum»,* que favoreció la agricultura y así el hombre pudo elevar los niveles de producción?. Las *pirwas* están ahí, desafiando las interrogantes.

2. *SEGUNDO PERIODO.*

Es la etapa que mejor se conoce gracias a la información cronística; también está caracterizada por la fricción social. Aunque no conocemos bien las causas, es un hecho que los Chancas se desplazaron desde Castrovirreina hasta Andahuailas, siguiendo la dirección del río Pampas, atravesando los terrritorios de los Quispillactas, Totos y Tanquiguas, hasta llegar al territorio de los Quichuas, con quienes entablaron cruentas batallas. Cieza de León relata estos eventos de la siguiente manera:

> "Se dio batalla entre ellos que cierto según la fama pregona, fue reñida y la victoria estuvo dudosa mas al fin fueron vencidos y tratados cruelmente matando a todos los que podían a las manos haber, sin perdonar a los niños tiernos, ni a los inutiles viejos, tomando sus mujeres por mancebas. Y hechos otros daños se hicieron señores de aquella provincia y la poseyeron como hasta hoy mandan sus descendientes".

Sarmiento de Gamboa (1960) hace mención a la toma de posesión de la provincia de Andahuailas:

> «Habían venido asentar al valle de Andahuailas y ahi habían hecho dos parcialidades. Uscovilca que era el mayor y el más principal instituyó su tierra y llamóla hananchanca (Antahuaila), y Ancovilca hizo la otra parcialidad (Uranmarca) llamándola Urinchanca».

A partir de entonces Andahuailas se constituyó en la capital de la nación Chanca, con un gobierno de carácter dual, no sólo en lo político sino también en lo religioso; durante esta etapa, Uscovilca fue el jefe político de los *Hanan Chanca* y Anco Vilca de los *Urin Chanca*. Con el correr de los años ambos personajes fueron deificados y en la segunda mitad del siglo XVI, el extirpador de idoloatrías, Cristóbal de Albornoz, indica que Usco Vilca era guaca de los *Hananchancas* «piedra a manera de indio vestido» y que Anco Vilca era guaca de los *Urin*, «era una piedra que traían consigo donde quiera que iban». Ambos ídolos tenían su templo, *muchay wasicuna* o adoratorio.

En este período, Andahuailas se organiza como una verdadera *llacta*, con sus *wasicuna, muchay wasicuna, patakuna* o casas, adoratorios y plazas; sus *kanchakuna* o «cercos para la trasquila»; sus *ayapatakuna* o cementerios; sus *jawarinakuna, intihuatanas* u observatorios. Luego de distribuir sus tierras de cultivo o *tarpuna allpakuna* y los pastizales para el ganado o *michina allpakuna,* empieza una nueva guerra contra los Soras, quienes recordaron a los Chancas como agresores por haber sostenido con ellos contínuos

enfrentamientos bélicos.

Garcilaso de la Vega describe a los Chancas como gente «rica y belicosa»; Betanzos indica que avanzaron cincuenta leguas al sur de Charcas. Dentro de esta segunda etapa se produce la agresión contra los Incas. Conviene utilizar con sumo cuidado la información cronística, porque el indígena omitió sin duda alguna mucha información, además de notarse una evidente interpolación de eventos.

El hecho más importante en toda la historia de los Chancas es la agresión contra el Cuzco y la violenta respuesta que recibieron de las tropas comandadas por Inca Yupanqui, quien aprovechando esta cobertura, prosigue sus conquistas hacia las cuatro direcciones, dando origen a la formación del Imperio Incaico.

Según Garcilaso de la Vega, la confrontación Chanca-Inca se inicia durante el gobierno de Inca Roca. El cronista, al referirse a los Chancas, los considera «gente rica y belicosa», que fueron avasallados por los Incas en Andahuailas, donde vivían los *Hanan Chancas* y en Uramarca, donde vencen a los *Urin Chancas;* luego someten a la nación Ancohuallo y Vilcas, naciones que Garcilaso considera de cepa chanca. Prosiguiendo su avance bélico, el Inca conquista el territorio de los Sulla y Hatunsulla y luego de someter a estas naciones regresa al Cuzco.

Yaguar Huaca sucede a Inca Roca y durante su gobierno aquellas naciones sometidas se levantan comandadas por tres apocuracas: Ancohuallo, Tumay Huaraca y Hastu Huaraca. El Inca Yaguar Huaca, afligido por esta situación se retira a Muyna, a cinco leguas de la ciudad de Cuzco. Bajo esas circunstancias el joven Wiracocha, hijo del Inca, reúne tropas y logra vencer a los Chancas en Yaguarpampa, «pampa de sangre», donde murieron treinta mil indios, ocho mil de los cuales fueron cuzqueños.

Otra versión sobre este acontecimiento se encuentra en la crónica de Pedro Cieza de León *El Señorío de los Incas,* quien ubica el evento durante el gobierno de Viracocha y su hijo Urcón, cuando éste se preparaba a tomar las riendas del gobierno cuzqueño y se produjo la agresión chanca. El cronista indica que los Chancas salieron desde Andahuailas al mando de Astu Huaraca y su hermano Omaguara. Avanzando hasta Curampa, llegaron a Cochaccasa, para luego sitiar el Cuzco.

Pedro Cieza de León señala que fue Viracocha quien abandona el Cuzco, y su hijo Urco -elegido por él para gobernar su nación- también huyó. En esa situación surge la figura de su otro hijo, el joven Inca Yupanqui, quien vence a los sitiadores, de los cuales sólo quinientos, entre ellos Astu Huaraca,

lograron escapar. Relata el cronista que después del encuentro Inca Yupanqui mandó construir una casa grande:

> «a manera de tumba en la parte que se dio la batalla, adonde para memoria fuesen desollados los cuerpos de los muertos, y que se hinchiesen los cueros de ceniza o de paja, de tal manera, que la forma humana pareciese en ellos, haciéndoles de mil maneras; porque a unos, paresciendo hombres de su mesmo vientre salia un atambor, y con sus manos hacia muestras de tocar; otros ponian flautas en las bocas. De esta suerte y de otras estuvieron hasta que los españoles entraron al Cuzco». (Cieza 1968:III, 128).

Asimismo, refiere que algún tiempo después de la batalla, Inca Yupanqui invitó al sobreviviente jefe chanca Astu Huaraca, quién llega al Cuzco y lo acompaña en la campaña que emprendió contra el Condesuyo. Posteriormente, cuando se inició la conquista del Chinchaysuyo, en el pueblo de Curahuasi, el Inca entregó por mujer una palla cuzqueña al capitán chanca Tupac Uasco. Cuando llegó a la capital chanca, es decir, Andahuailas, tuvo un solemne recibimiento; ahí determinó proseguir sus campañas contra los Huamanes, Soras, Jaujas, Huancas y Lucanas, siempre ayudado por los Chancas. La versión de Cieza de León trastoca la idea de una confederación Chanca.

El cronista Juan de Betanzos hace referencia a la multiplicidad de naciones: «más de doscientos señores de pueblos y provincias». Una de esas naciones era la Chanca, cuyo *apocuraca* Uscovilca, a la cabeza de seis grandes capitanes, Malma, Rapa, Yanavilca, Teclovilca, Guamanhuaraca y Tomay Guaraca, emprende sus conquistas en tres direcciones: Malma y Rapa se dirigen hacia el Condesuyo, según el cronista esa columna llegó a cincuenta leguas al sur de Charcas; Yanavilca y Teclovilca pasaron a la conquista del Antesuyo; y Uscovilca con una poderosa fuerza se dirigió hacia el Cuzco. El centro de la concentración no fue Andahuailas sino Paucaray.

El Inca Viracocha, al tener noticia de la presencia de los belicosos Chancas abandona el Cuzco. Frente a esta adversidad, su hijo Inca Yupanqui, junto con Vica Quirao, Apo Mayta, Quiles Ccachi y Urco Guaraca se enfrentan al agresor, no sin antes haber recibido una reconvención del jefe Chanca para que se rindieran. En el relato de Betanzos aparece nuevamente la figura de Viracocha, el dios creador, y el anuncio que le hace al joven Inca Yupanqui de su triunfo sobre el agresor. La batalla fue sangrienta; nunca antes se había producido algo igual en aquellas tierras, saliendo vencedor Inca Yupanqui. Uscovilca fue hecho prisionero y luego pasado por las armas, mientras que los sobrevivientes de los Chancas huyeron a Xaquijaguana.

Al recibir la noticia del triunfo de los cusqueños, los capitanes Malma, Rapa, Teclovilca y Yanavilca se juntaron en Xaquijaguana y marcharon hacia el Cuzco, donde fueron derrotados por Inca Yupanqui. Se indica que en aquella ocasión el Inca perdió 30,000 hombres «y de los chancas, que eran los enemigos, no quedó hombre con vida». Por todo lo expuesto, se nota una evidente interpolación de eventos bélicos y personajes. Esto crea confusión, de la que no podrá salir el historiador hasta que se estudie otro tipo de documento, que no sea simplemente la crónica, como son: títulos de tierras, cacicazgos, tributos, encomiendas, escritos sobre la extirpación de idolatrías como los de Cristóbal de Albornoz.

3. *TERCER PERIODO: LOS CHANCAS ALIADOS DE LOS INCAS.*

Después de vencer a los Chancas, Inca Yupanqui proyectó su acción en dos direcciones:
1. Prosecución de la guerra contra las otras naciones;
2. Un nuevo ordenamiento económico social en los Andes.

En lo referente al primer aspecto, Pachacuti Inca Yupanqui aprovechó el ímpetu guerrero de los Chancas para la conquista de los Guamanes, Angaraes, Chocorvos, Huancas, Guarcos y Yauyos; durante estas campañas, Ancohuallo fue el jefe chanca que más sobresalió. La conquista del Collasuyo estuvo al mando de Hasto Guaraca, señor de Andahuailas y de su hermano Tupac Uasco. Este es el sentido en que se expresa la información cronística y en la que se nota una verdadera alianza Chanca-Inca, salvo por el caso de Ancohuallo, belicoso capitán chanca que comandó las tropas que conquistaron muchas naciones de la sierra central del Perú, hecho que despertó recelo entre los cuzqueños, quienes tramaron darle muerte. Enterado el jefe chanca de esta conjura -según Pedro Cieza de León- convoca a muchos pueblos y emprende un largo éxodo por las montañas hasta llegar a Chachapoyas, donde se asentaron y fundaron nuevas ciudades. En 1967, cuando se descubre el Pajatén, un estudiante que llegó a la zona preguntó a los campesinos de la región sobre sus primeros abuelos, respondiendole que había sido Ancohuallo.
Otra versión sobre el éxodo chanca la proporciona Sarmiento de Gamboa, quien menciona que el Inca receloso de los Chancas, por haberse destacado en la toma de la fortaleza de Orcocolla y temiendo que se ensoberbeciesen, planeó matarlos. Pero este plan fue revelado por una mujer de Capac Yupanqui, hermana de Ancohuallo, quien enterado del riesgo, se apresuró en reunir a los suyos para partir hacia la selva.

A este desplazamiento casi involuntario se suman otros, como de los Chancas andahuailinos que fueron desplazados a Lircay y Julcamarca. En esa región

vivían los Angaras, quienes se jactaban de «traer embarazados a los *"apos ingas»"* y no es raro que esos dos grupos de *mitmas* chancas sirvieran para amortiguar los embates; también en la región, los Incas «sembraron» al poderoso grupo Quiguari orejón.

Hay que tener en cuenta que esos grupos chancas en Huancavelica no eran originarios de la zona, sino fueron transportados a la región. Su presencia ha creado algunas confusiones en los investigadores que los han tratado como grupos originarios; pero como hemos visto, esto no es así, pues se trata de *mitmas* o forasteros.

Los *mitmas* al ser trasladados lo hacían con sus usos y costumbres, cargando sus dioses y momias de sus antepasados. ¿Que piensa un chanca en la zona Angara del Apu Huamani Rasuwilca? Lo que sabemos es que donde estaban, al igual que aquellos trasladados de otros pueblos, no perdían la identidad de su *pacarina;* pero, pese a todo, hubo procesos de conmutación: Chancas, Quiguaris, Antas, Acos y Chilques reformularon sus esquemas ideológicos y adoptaron como suyos a los silentes *apu orcos* o cerros grandes y los convirtieron en *huamanis*. La creencia en estos *huamanis* perdura hasta la actualidad.

Respecto al nuevo orden social y económico, hay que indicar que el proceso disturbativo fue acompañado por cambios sustanciales en la distribución del excedente, para lo cual el Inca mandó unir caminos y levantar tambos reales, que tenían como jefe a un *Tocricoj*. Un tambo real no sólo consistía en un gran almacén para concentrar la tributación, sino que implicaba la existencia de: un *intihuasi* o «templo del sol» y un *acllahuasi* o casa de doncellas escogidas. Muchas veces el Inca mandaba edificar su casa o *incahuasi* y casas grandes para los orejones.

Un tambo real como fue Andahuailas o Vilcashuamán, tenía capacidad para que vivieran diez mil personas, según la versión de un campesino de Vilcashuamán en el siglo XVI. Cabe señalar que estos tambos reales eran ciudades administrativas de la región que los Incas convirtieron en provincia y que tuvieron por capital Vilcas Huaman, cuya jurisdicción comprendía Acostambo cerca de Huancayo, los departamentos de Huancavelica, Ayacucho y la provincia de Andahuailas. En esta extensa región se erigieron los siguientes tambos reales: Curumba, Andahuailas, Uramarca, Vilcas, Chupas, Yangar Marce, Parcos, Picoy y Aco.

El mantenimiento del tambo de Andahuailas estaba a cargo de los *hanan chanca* y gente de los pueblos Oponguache, Chuquicocha y Purayquita. El de Uramarca, que por efectos de la guerra quedó casi sin habitantes, fue servido por los pueblos de Huriba, Tambo, Haybamba, Vingui, Callao,

Chachapoya, Caceviro, Inga y Bolcan (véase al respecto Vaca de Castro).

El tambo expresa la presencia del Estado, además de la coexistencia de las estructuras urbanas típicas de los chancas junto a la arquitectura inca. En un tambo real también viven orejones y personajes de la nobleza inca, cuyo menaje es suntuario, sea en cerámica o tejidos. Más aún, hemos visto que los Incas permiten a los jefes étnicos seguir gobernando sus pueblos; por tanto, casas y menajes de esta clase social también tienen cierto decoro, en comparación con las de la mayoría, que suelen ser sumamente pobres. Al producirse la guerra entre Huascar y Atahualpa, los orejones que vivían en tambos los abandonaron; entre los Chancas no hubo dispersión, siguieron viviendo en la provincia los jefes y sus gentes. A mediados del siglo XVI, Pedro Cieza de León (1985:211), cuando pasó por Andahuailas, encuentra a un jefe chanca:

> «era un señor de ella -Andahuailas- un indio principal llamado Basco, y los naturales han por nombre chancas. Andan vestidos con mantas y camisetas de lana».

Estos pueblos, pese a tantos desajustes bélicos, conservaban sus historias gentilicias; su *huaca* mayor estaba en la laguna de Choclococha, rememorándose su historia en las grandes fiestas. Durante las fiestas de los muertos, recordaban la *pacarina* y los primeros progenitores recordaban la inmortalidad del alma; creían en la existencia de una región de eterno silencio o *Upiay Marca,* como la que tenían las gentes Guaris y Libiac de Cajatambo. Los grandes curacas eran enterrados con sus mujeres y con las cosas que ellos tenían por más preciadas.

Dice Cieza:

> «Todos traen cabellos largos entrenzados menudamente, puestos unos cordones de lana que les venía a caer debajo de la barba. Las casas eran de piedra. En el comedio de la provincia había grandes aposentos y aposentos para los señores»;

Cristóbal de Albornoz, indica como dioses chancas a Asvilca -piedra a manera de indio- que era la huaca mayor de los *Hanan Chanca* y tenía un templo en Andahuailas; a Ancovilca, dios de los *Hurin Chanca,* cuyo templo

estaba en Uramarca (Duviols 1967). Gracias a las *cartas anuas* que dejaron los jesuitas, sabemos que a inicios del siglo XVII, el culto a los dioses Chancas cede su lugar al de la Virgen de Cocharcas, que fue además una aldea muy cercana al pueblo viejo de Uramarca.

Por lo visto, el pacto Chanca-Inca significó un pleno respeto por las costumbres chancas, quienes conservaron todo, salvo la tributación que pasó a los almacenes reales para los apo ingas. Insistimos en que si en Andahuailas existen hasta hoy los descendientes de los chancas y si en la región hay ruinas y supervivencia de la ideología, ¿por qué tenemos que buscar parámetros chancas en regiones donde no vivieron?.

4. *CUARTO PERIODO: FIN DE LO AUTONOMO.*

La contradicción entre los pueblos sometidos y los cuzqueños imperialistas se agudizó a inicios del siglo XVI, llegando a su máxima expresión con la guerra por la sucesión entre los hermanos Huáscar y Atahualpa. En esta etapa, las tropas de Atahualpa destruyeron mucho de lo que había de cuzqueño en la inmensidad del territorio andino; los representantes reales apostados en los tambos los abandonaron, quedando únicamente los Chancas.

Poco después, ingresan los españoles a tierras tahuantinsuyanas.
Luego de los sangrientos sucesos de Cajamarca, los españoles llegan a la región de Andahuailas, descrita por el cronista Pedro Sancho de la Hoz de la siguiente manera: «Llegado el gobernador y la compañía a aquel pueblo de Andabaila cenaron y reposaron aquella noche». Luego pasaron al Cuzco y una vez en esa ciudad comenzó la repartición de tesoros, tierras e indios entre los españoles; Andahuailas se convierte en la encomienda de Gabriel de Rojas.

En 1561 los indígenas de Andahuailas -encomendados a Diego Maldonado- junto con los de Guacachaca y Quiguar dejaban una renta de 19,400 pesos, lo que significaba una buena cantidad de indios tributarios. Los Chancas de Uramarca o *Urin Chancas* estaban encomendados a Hernán García Carrillo, que por ese año residía en España; sólo producían una renta tributaria de 600 pesos, lo que nos indicaría una bajísima población. Por aquellos años, Andahuailas y Vilcashuamán habían dado paso a la flamante villa de Huamanga, que se convierte en cabecera o capital de la región. Veamos ahora la distribución de la población en el área colonial chanca, en base a

los datos proporcionados por Francisco de Toledo y. Vásquez de Espinosa.

	Vásquez de Espinoza				Francisco de Toledo		
				REPARTIMIENTO			
		V	N	M	T	V	N	M
Guancarama		317	192	347	1057			
Andahuailas	3130	1019	3127	9110	5330	2488	6271	14811
Cayara	321	147	435	1055	580	170	594	854
Ongoy	160	91	62	256	326	89	317	854
Oripa	206	70	209	597	315	95	372	864
Acobamba	213	65	164	411	285	82	302	767

Fuente: *Cook 1975.*

En la visita general de 1573 que mandó hacer don Francisco de Toledo, se consignó en Andahuailas 5,330 tributarios: 3,201 pertenecían a la parcialidad de *Hanan Chancas* y 2,109 a la de *Hurin Chancas*. En los inicios fue encomienda de Diego Maldonado y en tiempos de Toledo pasó a la Corona. La distribución de la población en ambas parcialidades fue como sigue:

PARCIALIDAD	Viejos	Muchachos	Mujeres	Tributarios	TOTAL
Hananchanca	1366	3852	8669	3201	17088
Hurinchanca	1062	2410	6141	2109	11752
TOTAL					28840

Fuente: *Cook 1975*

De los 5,330 tributarios, veinte fueron separados para el servicio del curaca de los Hananchancas y para el de los Hurinchancas, correspondiendole diez a cada uno. Los 5,310 restantes pagaban de tributo lo siguiente:

1) 9.292.05 pesos de plata ensayada y marcada.
2) 5,310 pesos de oro quintado y marcado de 22 kilates y medio cada uno que reducidos en plata ensayada a razón de 25 % de interés montan 6,637 pesos y medio de dicha plata ensayada y marcada.
3) 1,325 piezas de ropa de abasca: mitad de hombre y mitad de mujer; cada

pieza a dos pesos de plata ensayada montan 2,650 pesos.
4) 30 carneros de las tierras de dos años y medio para arriba a dos pesos y medio de plata ensayada cada uno, valen 750 pesos.
5) 100 pacos de dos años y medio para arriba a un peso dos tomines de la dicha plata cada uno, montan 125 pesos.
6) 1,185 fanegas de maíz a un peso de la dicha plata, montan 1,185 pesos.
7) 320 fanegas de trigo a un peso dos tomines de la dicha plata la fanega, montan 400 pesos de plata ensayada y marcada.
8) 400 fanegas de papas a cuatro tomines cada fanega, montan 200 pesos.
T O T A L : 21,240 pesos.

Si dividimos los 21,240 pesos entre 5,310 indios, resulta que cada tributario debía de pagar cuatro pesos; hay que mencionar que de existir forasteros, éstos pagaban menos que los Chancas originarios.

Esa renta tributaria se repartía de la siguiente manera:

Sínodo.....4,400 pesos. Además se entregaba a los curas doctrineros 400 fanegas de maíz, 160 de trigo y 80 de papas. Cada cura recibía 550 pesos.

Iglesia.....	2,260	pesos.
Hospital.....	500	pesos.
Justicias.....	1,000	pesos.
Curacas.....	1,052	pesos.

Fuente: Cook 1975:115-116

Hay que añadir que esto sólo constituye una parte de lo que el indígena debía tributar; mas aún, conviene recordar que una parte de la tributación iba destinada al culto de los dioses andinos, que estaba clandestinizado. También, por esos años, los Chancas fueron obligados a abandonar sus ñaupallactas o pueblos viejos, para vivir en las reducciones, pueblos nuevos o mosollactas, donde estaba la iglesia, la casa del cura, la casa del curaca, la cárcel y el cabildo de indios. En algunas regiones del Perú, muchos curas y autoridades españolas manifestaron que los indígenas abandonaban las reducciones para ir a vivir en sus pueblos antiguos.

Al producirse el movimiento de *Taquionkoy,* los curas redoblaron sus esfuerzos con el afán de combatir los cultos idolátricos; pero el chanca o el chocorbo, pese a toda la presión cristiana, tenía que sembrar la tierra o pastar el ganado, actividades que lo hacen voltear el rostro al pasado y pedir al *camaquen* o dios hacedor, al *huamani,* o a los huesos de sus antepasados gentiles para que le dieran buenas cosechas.

CONCLUSIONES

1. Los procesos disturbativos en el área andina se deben a causas sociales

y naturales. En cuanto a las primeras, el desplazamiento social se debe al crecimiento del grupo de poder y la necesidad de mayor excedente. Ese fenómeno se nota en diferentes regiones de los Andes centrales. En lo referente a las causas naturales, utilizamos exclusivamente el aporte de Augusto Cardich, quien sostiene que hacia 1320 se produjo un enfriamiento en la región andina y debido a esto se perdieron los altos niveles de cultivo, razón por la cual grupos étnicos asentados en las alturas se vieron obligados a buscar nuevas tierras, que no siempre consiguieron por las buenas.

2. Buen número de crónicas hablan de los Chancas. El problema radica en que presentan muchas incongruencias: algunos informan que las batallas decisivas entre Chancas e Incas sucedieron cuando Inca Roca o Yaguar Guaca gobernaba el Cuzco; otros indican que fue durante el gobierno de Viracocha. Tampoco hay uniformidad en cuanto a los protagonistas de dicho evento; lo que ha sucedido es que se han interpolado planos históricos en fechas que no les corresponden. Al parecer episodios de la historia Chanca se produjeron desde el tiempo de Yahuar Huaca, alcanzando su mayor protagonismo durante los reinados de Wiracocha y Pachacutec.

3. Una buena parte de los historiadores y arqueólogos hablan de la Confederación Chanca. Suponiendo que su espacio político coincida con el espacio cultural, es decir, que dicha confederación tuviera su sello material, tanto en la arquitectura como en la cerámica, hemos indicado lo siguiente:

a) No existe documentación cronística o manuscrita que afirme tajantemente la existencia de una confederación que abarcara: Andahuailas, Ayacucho, Apurímac y la parte sur de Junín. Las tribus o etnías que señala Garcilaso, abarcan solamente parte de dichas jurisdicciones, es decir, las márgenes del río Pampas. Esas seis naciones eran Uramarcas, Chancas, Vilcas, Atunsullas, Hancoallo y Sullas; cada uno de esos grupos reconoce un progenitor que indica sus diferencias ideológicas.
b) La arqueología ha demostrado que existen varios estilos: Coras, Arjalla, Mantaro, Huayllirca, Tanta Orjo, Qachisqo, Aya Orjo. Estas modalidades pertenecen a etnías específicas. Algunos arqueólogos ponen como factor común la sencillez de esta cerámica. Nosotros consideramos que se debe a la desconcentración de grupos étnicos y a la falta de acumulación de excedente en cantidad tal que les permitiera la exquisitez de sus antepasados: los huaris.

4. Gracias a la información cronística se deduce que no se trató de una o dos batallas de los Chancas contra los Incas, sino fueron muchas y se dieron tanto en la primera fase o de consolidación, como en la segunda.

5. Después del triunfo de los Incas sobre los Chancas y los demás señoríos, se produjo un violento proceso de disturbación étnica, organizado por

Pachacutec Inca Yupanqui. El espacio *Urin* que ocupaban los Chancas fue absolutamente conmovido, ubicando ahí a otros grupos étnicos; en cambio la zona *Hanan* fue respetada, siendo sus habitantes Chancas originarios. La zona *Hurin* -en la que quedaron algunos Chancas- fue ocupada por los *mitmas* de otras regiones, en la parte que habían desaparecido por efectos de la guerra o por el desplazamiento de población. Por tanto, la región *Hanan* era evidentemente monoétnica y la *Hurin,* poliétnica.

6. Es necesario investigar documentos administrativos del siglo XVI correspondientes a Andahuailas y no solamente utilizar las crónicas.

7. Uno de los asideros claves con que debe contar toda investigación para la comparación del Estado Huari con el Estado Inca, es el estudio de esas múltiples etnías, entre ellas las Chancas, que se encuentran cronológicamente en el intermedio de ambos estados. Algunos estudiosos al comparar los logros materiales de los Huaris con las naciones que les sucedieron, señalan que hay un retroceso cultural. Esta formulación es una constante, pero no olvidemos que se trata de una etapa de fragmentación social, sin gobernantes, ni dioses imperiales, únicamente con pequeños jefes locales, condición que no les permitió mayor acumulación. Por eso lo que más se nota es el producto de primera necesidad, el vestido, la vivienda y el menaje absolutamente utilitario; y eso no es retroceso. Los Incas reconstituyen una vieja manera de acumulación imperial; ahí tenemos nuevamente esas evidencias polares: lo monumental, que tanto impresiona al turista, y la humilde «casa» del *hatun runa,* donde vive con su familia y rebaño, en suma pobreza.
Consideramos que es conveniente cambiar de formulación hipotética para tener opción a la selección temática antes soslayada. Por lo tanto, es necesario que la noción de «Confederación Chanca» deba ser motivo de nuevos planteamientos.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, José de
1962 *Historia moral y natural de las Indias,* México.
ANDERS Martha
1986 *Dual organization and calendars inferred from the planned site of Azangaro-Wari administrative.* Tesis para optar al grado de Doctor, presentada en la Universidad de Cornell.
ARCA PARRO, Alberto
1923 ¿Dónde vivían los Chancas?. *Revista Inca,* Tomo I, N°4, Lima.
AVILA, Francisco de
1966 *Dioses y hombres de Huarochirí,* Lima.
BENAVIDES, Mario
1976 *Yacimientos arqueológicos en Ayacucho.* Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
BETANZOS, Juan
1968 *Suma y narración de los Incas (1551).* Editorial ETA, Tomo III, Lima.
BONAVIA, Duccio
1964 Investigaciones en la ceja de selva de Ayacucho. *Revista Arqueológicas* N° 6, Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.
CABELLO DE BALBOA, Miguel
1951 *Miscelanea Antártica,* Lima.
CARDICH, Augusto
1981 "Dos deidades relevantes del Antiguo Panteón Centro-Andino: Yana Raman o Libiac Cancharco". La Plata.
CAVERO C., Ranulfo
1986 *Maíz, chicha y religiosidad andina.* Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
CIEZA DE LEON, Pedro
1968 *El Señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación.* Editorial ETA, Tomo III, Lima.
1985 *Crónica del Perú.* Segunda Parte, Lima.
CHAUD, Carlos
1966 Investigaciones arqueológicas en Vilcashuamán.
COOK, N. David
1975 *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo.* Lima.
DUVIOLS, Pierre
1967 "Un inédit de Cristobal de Albornoz: La Instrucción para descubrir todas las huacas del Perú", *Journal de la Societe de Americanistes* LVI.1. París.

EARLS, John
1981 Patrones de jurisdicción y organización entre los Qaracha Wancas: una reconstrucción arqueológica y etnohistórica de una época fluída. En: *Etnohistoria y Antropología Andina,* 2da. Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima.

EGUIGUREN, Víctor
1895 *Las lluvias en Piura, fundación y traslado de la ciudad de San Miguel de Piura.* Lima.

ESPINOSA SORIANO, Waldemar
1987 *Los Incas, Economía, sociedad y estado en la era del Tawantinsuyo.* Lima.

ESTEVE BARBA, Francisco
1968 *Crónicas peruanas de interés indígena.* Madrid.

GALDOS, Guillermo
1984 "Expansión de los Collaguas hacia el valle de Arequipa", *El Derecho* (Arequipa).

GARCILASO DE LA VEGA
1968 *Comentarios Reales: El origen de los Incas.* Editorial Bruguera, Barcelona.

GUILLEN, Lizardo
1946 *Algunos aspectos de la historia y arqueología de los Chanca.* Tesis, mecanografiado, Lima.

GIESECKE, Alberto y Enrique SILGADO
1981 *Los terremotos en el Perú.* Lima.

GONZALEZ C., Enrique y otros
1981 *La ciudad Inca de Vilcas Huaman.* Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
1987 *Los Chancas: cultura material.* Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

HELGUERO, Joaquín
1984 *Informe Económico de Piura 1802.* Ed. Seminario de Historia Rural Andina y CIPCA; Lima.

HUERTAS, Lorenzo y otros
1976 Revisita de los Chocorbos de 1683. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.
1981a Prólogo al libro *La ciudad Inca de Vilcas Huaman.* V. González C., Enrique (1981).
1981b Poblaciones indígenas en Huamanga Colonial. En: *Etnohistoria y Antropología Andina,* 2da. Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima.
1983 Prólogo al libro *Las tribus de Ancku Wallock,* de Víctor Navarro del Aguila, 2da. Edición, Lima.

ISBELL, William H.
1985 El origen del estado en el valle de Ayacucho. En: *Revista Andina,*

Año 3, N° 1, Cuzco.
LAVALLEE, Daniele y Michele JULIEN
1983 *Asto: curacazgo prehispánico en los Andes Centrales*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
LUMBRERAS, Luis Guillermo
1959 Sobre los Chancas. En: *Actas del II Congreso Nacional de Historia del Perú,* Volúmen I, Lima.
1974 *Las fundaciones de Huamanga.* Ed. Nueva Educación, Lima.
MAÑARICUA, Pedro
1940 Primitivos habitantes del departamento de Ayacucho. Revista *Huamanga,* Año VI, N° 32.
MATOS M., Ramiro
1959 *Exploraciones arqueológicas en Huancavelica*. Tesis para optar el grado de Bachiller, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
MEDINA, Pío Max
1936 Estudios sobre los Pocras. Revista *Huamanga* N°8, Ayacucho.
MIDDENDORF, Ernest
1973 *Perú. Observaciones y estudios del país...* Lima.
MOROTE BEST, Efraín
1975 *Huamanga una larga historia*. CONUP, Lima.
NAVARRO DEL AGUILA, Víctor
1936 *Monografías sobre Pacras, Wancas y Chancas*. Lima.
1983 *Las tribus de Ancku Wallock*. Ed. Atusparia, Lima.
OSSIO, Juan
1977 Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca. En: *Allpanchis,* N°10, Cuzco.
PARDO, Luis A.
1969 La guerra de los Quechuas con los Chancas. *Revista del Museo del Instituto Arqueológico de la Universidad del Cuzco N°22,* Cuzco.
PEASE Franklin
1980 Los Incas. En: *Historia del Perú,* Tomo II, Ed. Mejía Baca, Lima.
PESCE, Hugo
1942 Relación somera de algunas ruinas precolombinas de la provincia Chanca de Andahuailas. *Huaman Puma,* Año II, Vol. 2, Cuzco.
PURRIZAGA, Medardo
1972 *El Estado Regional en Ayacucho*. Ayacucho
QUINN, W.H., V.T. Neal y S. Antúnez de Mayolo.
"El Niño occurrences over the past four and a half centuries". *Journ. Geophs. Res.*, 93 (C 13) 14449-14461.
RAVINES, Roger
1980 "Reinos y señoríos de los Andes Centrales": 800-1470 d.C". En: *Historia del Perú,* t. II, Juan Mejía Baca, Lima.
ROSTWOROWSKI, María
1953 *Pachacutec Inca Yupanqui*. Ed. Juan Mejía Baca, Lima.

1988 *Historia del Tawantinsuyo*. Lima.

RUBIÑOS Y ANDRADE, Justo Modesto

1936 "Sucesión Chronologica..." *Revista Histórica,* 10, Lima.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan

1968 *Relación de antigüedades deste reino del Perú.* Biblioteca de Autores Españoles, t. 209, Madrid.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1960 *Historia índica*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 135. Madrid.

URRUTIA, Jaime

1983 Los pokras o el mito huamanguino. *Boletín del Archivo Departamental de Ayacucho* N°12, Ayacucho.

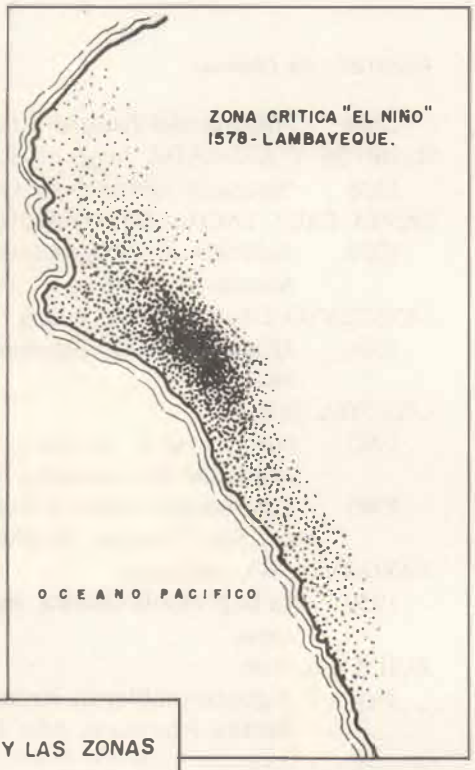
1985 *Huamanga: región e historia 1536-1770*. Ed. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

VARGAS FANO, Américo

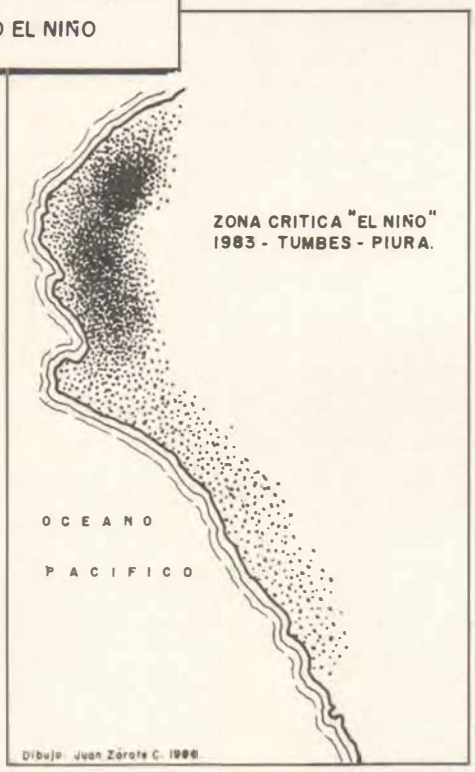
1939 La hegemonía Chanca. *Revista del Museo Nacional,* Tomo VII, N°1, Lima.

ZUIDEMA, Tom

1966 Algunos problemas etnohistóricos del departamento de Ayacucho. *Revista Huamani,* Año I, N°1, Ayacucho.



LA COSTA NORTE Y LAS ZONAS CRITICAS DURANTE LA PRESENCIA DEL FENOMENO EL NIÑO



HISTORIA Y CULTURA
1990, Nº 20, pp. 49-79

EMBARCACIONES ABORIGENES EN EL AREA ANDINA

Jorge Ortiz Sotelo

Los apuntes que presentaremos constituyen un breve ensayo sobre la evolución de las embarcaciones utilizadas por los aborígenes peruanos de la zona costera y serrana del área andina. No se pretende lograr un análisis depurado y final del tema, sino tan sólo una aproximación que muestre la riqueza y antigüedad de la navegación en el Perú. Cuando se trata este tema debemos discutir previamente la creencia generalizada que nuestros antiguos pobladores no alcanzaron gran nivel de desarrollo en el campo marítimo, ya que no lograron construir naves de alto bordo. Esta apreciación tiene justificación en el poco conocimiento que se posee del tema, pues, por lo general, lo marítimo en nuestro país ha estado más relacionado a las grandes naves de origen europeo, especialmente las de guerra y las corsarias. Tal tipo de apreciación ha relegado a un plano muy modesto a nuestros propios avances en ese campo, siendo así que su adecuada comprensión permitirá revalorar el ancestro marinero de nuestro pueblo primordial.

El tema de las embarcaciones nativas en la zona de influencia Inca al momento de la irrupción europea ha sido estudiado por diversos autores. En términos generales, podemos señalar que, con excepción de la canoa, todas las demás fueron balsas. La falta de homogeneidad en la interrelación hombre-mar a lo largo del área andina, llevó a desarrollar diversas técnicas para la construcción de las embarcaciones. Las respuestas al reto impuesto por la realidad geográfica del mundo andino tomaron en cuenta diversos factores. En primer lugar debe considerarse que el Océano Pacífico que baña nuestras costas presenta dos zonas diferenciadas: la zona sur, bañada por las frías aguas de la corriente de Humboldt; y la zona norte, bañada por la corriente de California. La costa propiamente dicha se subdivide a su vez en dos grandes ambientes: la zona tropical, que baja desde Centroamérica hasta la desembocadura del río Guayas; y la zona árida, que va de Piura hasta los valles de Chile central. Esta última está cortada de trecho en trecho por pequeños valles de ríos torrentosos presentando una silueta baja en la parte

norte, entre Piura e Ica, y el predominio de acantilados de este último lugar hacia el sur. Por otro lado, los Andes contienen varios lagos en los que se llevó a cabo actividad extractiva desde temprano, siendo el más notable de ellos el Titicaca.

Es conveniente insistir en el rol que le cupo al mar en el proceso de sedentarización en el área andina. Para ello, la riqueza ictiológica de la costa fue un factor determinante y a la vez incitador para el desarrollo de las embarcaciones. Tal es, al menos, lo que la evidencia arqueológica propone, pues va señalando una paulatina familiarización con aguas cada vez más profundas. Uno de los lugares que proporciona estos indicios son las Salinas de Chao, donde sus estratos más antiguos, datados hace unos 4000 años, presentan restos óseos de peces, mientras que los más modernos, casi dos mil años después, contienen «pesas para pesca, anzuelos de piedra, así como puntas de proyectil». [1] Igual evidencia fue encontrada en el macizo de Illescas, donde el análisis de los moluscos marinos recolectados en diversos «basurales» correspondientes tanto a lugares precerámicos como cerámicos, ha determinado algunas especies cuyo habitat se encuentra a cierta profundidad, sugiriendo su extracción mediante técnicas de buceo. [2]

Michael Moseley, al analizar diversos testimonios de la zona central de la costa peruana, afirma que la pesca aumentó su importancia en la dieta costera desde el 4000 a.C., logrando sustituir a la caza hacia el 2500 a.C. A partir de este momento hasta la aparición de la cerámica en el área, hacia el 1750 a.C., se encuentran cada vez más anzuelos de hueso y redes de pesca. Estas redes, que inicialmente fueron de fina trama, apta para peces chicos, se transforman a fines del preceramio presentando aperturas más grandes. Para Moseley esto sugiere su empleo en la captura de peces mayores, acorde con la necesidad de atender poblaciones crecientes. [3] En el proceso de evolución del tipo de pesca cabe distinguir tres modalidades: la costera de arena, la costera de rocas y la de mar afuera. Esta última, que aparentemente se inició hacia el 2500 a.C., sugeriría el empleo de algún tipo de embarcación que permitía alejarse de la costa para practicar una pesca selectiva. Con el surgimiento de la agricultura y la especialización de las actividades quedaron sentadas las bases para la formación de algunos centros de poder, que alcanzarían aquel considerable desarrollo cultural que encon-

1. Jaime M. Deza Rivasplata, "El excedente en la economía marina del arcaico tardío". En *III Congreso Peruano. El hombre y la cultura andina. Actas y trabajos.* (Lima, 1978), I, pp.: 251-256.
2. Cirilo Huapaya Manco, "Asentamiento sin cerámica en Illescas - Piura". En: *III Congreso Peruano*, I: 264-268. Blanca Huapaya y Víctor Alamao Vásquez "Taxonomía y posible uso de los moluscos marinos recolectados de excavaciones en el Bajo Piura, Sechura e Illescas". En: *III Congreso Peruano*, I,p.: 279.
3. Michael E. Moseley, *Pre-agricultural central coast of Peru*. (Washington, 1974), pp. 4-10.

traron los hombres de Pizarro.

Hecha esta breve presentación general del área bajo estudio, y de su evolución cultural, trataremos ahora cada tipo de embárcación usada en nuestro país por la población nativa.

I. EMBARCACIONES DE PAJA

A.- Yampu *o balsa del Titicaca*

Este tipo de embarcación se encuentra únicamente en el citado lago, en plena meseta del Collao, sobre unos 3900 metros sobre el nivel del mar. Su empleo sigue siendo de vital importancia para las etnías uro y aymara que habitan en el lago. De estos dos grupos, el primero vive en islas artificiales formadas por la espadaña conocida comunmente como totora,[4] con la cual fabrican sus casas, redes, embarcaciones y demás elementos necesarios para vivir; empleándola además como parte de la dieta alimenticia tanto de humanos como de sus animales.[5] El grupo aymara no depende en igual grado de esta espadaña, viviendo en las orillas del lago o en islas naturales.

Dos son los tipos de balsas utilizadas en el lago: la de pesca y la de transporte. La de pesca mide de 2.4 a 3.7 metros de largo o eslora, pudiendo llevar sólo al pescador. Los extremos de esta balsa, siendo levantados, no lo son tanto como en la balsa de transporte. [6]

El cuerpo principal de la balsa de transporte está constituido por dos haces gruesos y uno delgado en medio, atados con cordelillos de paja trenzada, formando un fondo plano con ambos extremos levantados en punta. La proa es denominada *nasa* y la popa *sawi*. Sobre las bandas corren otros dos haces, esta vez más delgados, cumpliendo funciones de bordas. La eslora varía de 4.2 a 6.1 metros, pudiendo pesar entre 250 y 300 kilos, y transportar cargas hasta de 400 kilos. La propulsión se lleva a efecto mediante unas largas pértigas de madera llamadas *lloquenas* o *noqueñas*, de 2.5 a 3 metros de largo, cuyas extremidades son ligeramente más anchas y redondeadas. Por otro lado, también pueden ser propulsadas mediante una pala que trabaja sobre una horquilla en popa. La vela o *achjiwana* puede ser cua-

4. El nombre científico de la totora del lago Titicaca varía de acuerdo a los botánicos que se consulte, pero son esencialmente los siguientes: *scirpus totora, scirpus riparius*, o también una versión local del *scirpus californicus*.
5. Fernando Romero, "La República - 1850 a 1870" en *Historia Marítima del Perú* (Lima, 1985), VIII, vol. 3p 338
6. Harry Tschopik, "The Aymaras". En: *Handbook of South American Indians*, (Washington, D.C., 1946), II,: p 533.

drada, romboidal o trapezoidal, e igualmente hecha de totora, levantándose en un mástil bipié que descansa en la juntura entre las bordas y el plan. El mástil puede ser abatido mediante un aparejo hecho firme en proa. Una casetilla en la parte de popa completa este tipo de embarcación. [7]

Las primeras noticias sobre el *yampu* datan de los años de las guerras civiles entre los conquistadores, cuando se refiere su presencia en el río Desaguadero.[8] El padre Reginaldo de Lizárraga, hacia 1560, señala que «los indios en sus balsas también usan y se aprovechan de velas conforme a lo que la balsa sufre».[9] A principios del siglo XVII, Cobo señala que estas balsas tienen de quince a veinte pies de eslora y doce de ruedo, pudiendo llevar hasta doce personas. Cuando se requería podían unirse dos de ellas y hacer una capaz de llevar bestias y ganado.[10] La referencia a estas balsas será abundante pero fragmentaria durante la colonia, llamando la atención de los viajeros que visitan la zona. Ya entrado el siglo XIX, será el norteamericano Squier quien nos brinde las mejores representaciones gráficas de estas embarcaciones.[11]

Hasta donde ha llegado nuestra investigación, desconocemos la existencia de evidencias arqueológicas que permitan aventurar el estado de evolución de esta embarcación antes del arribo español. Por otro lado, información de carácter etnográfico y lingüístico indica que la etnía uro, principal usuaria de este tipo de embarcación, ha estado presente en el lago, sin que sus formas culturales hayan sufrido cambios dramáticos, desde mucho antes de la expansión Inca. Dicha fecha podría retrotraerse en algunos siglos si consideramos valedero su persistente testimonio de estar ahí, en el lago

> mucho antes que ese Ta Ti Tu, el gran Padre del Cielo, creara a los kechuas, a los aimaras y a los blancos, antes que el sol alumbrara el mundo, cuando la tierra se encontraba en media obscuridad, sólo iluminada por la luna y las estrellas, cuando el Titiqaqa se extendía hasta las últimas fronteras de la puna, nuestros antepasados ya vivían aquí.[12]

El vigor con que se mantiene la construcción de este tipo de embarcación

7. Romero, "La República", 3, pp. 338-339. Tschopik, "The Aymaras", p. 533. Václav Solc, Los *Aymaras de las islas del Titicaca*, (México, 1969), pp. 125-127.
8. Anónimo, "Relación del sitio del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú". En: *Colección de Libros Españoles Raros o Curiosos* (Madrid, 1879), citado por Clinton R. Edwards, *Aboriginal Watercraft on the Pacific Coast of South America* (Berkeley 1965), p.1
9. José Antonio del Busto "Siglo XVI - Historia Interna". En *Historia Marítima del Perú* (Lima 1973), III, vol. 1, p. 590.
10. Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* (Madrid, 1956), p. 266.
11. E. George Squier, *Peru. Incidents of travel and exploration in the land of the Incas* (Londres, 1877), p. 328 - 329.
12. Testimonio recogido por Jean Vellard y publicado por Alfonsina Barrionuevo en *Humboldt*, Nº 76, según cita de Romero, "La República", vol. 3, p. 331.

se ve reflejado en el caso de la comunidad aymara de Surique, que en la década de 1960-70, con cien hombres adultos, fabricaba aproximadamente 1200 balsas anuales, 15% de las cuales eran empleadas en la pesca y el resto vendidas. Esta masiva producción responde a la corta vida útil del *yampu*, tan sólo un año, luego del cual se le debe desarmar y secar para emplear la totora como combustible. [13]

Como información adicional conviene señalar que tanto Thor Heyerdahl como Kitín Muñoz, exploradores noruego el primero y español el segundo, emplearon nativos de la zona del lago para la construcción de las embarcaciones utilizadas en sus viajes por el Golfo Pérsico y el Pacífico, respectivamente.

B. «Caballitos» de totora, o balsa costera.

Este tipo de embarcación habría estado presente en toda la parte árida de la costa del área andina. En la actualidad se le encuentra en algunos puertos del departamento de La Libertad. El material de construcción es igualmente la totora[14] y la técnica empleada normalmente es hacer un grueso hato con uno de los extremos levantados. Este atado, conocido como el corazón o bastón, es reforzado con varias capas de totora hasta obtener el grosor deseado, todo ello obedece a que

> las capas externas, al estar expuestas tanto al agua como al sol, se rompen más rápido que las interiores; asimismo es la que está más sometida al trabajo cotidiano. El sistema de construcción empleado hace posible renovar el exterior sin necesidad de hacer todo el conjunto nuevamente.[15]

El hato de totora finalmente es asegurado por una serie de amarres en espiral, llamados *quirina*, y se le junta con otros atados, de modo que queden dos o cuatro de ellos. Estos son unidos entre sí mediante una cuerda llamada *huangana*. Los dos atados superiores normalmente son cortados entre 30 y 50 centímetros antes de llegar al extremo de popa de la balsa, dejando un espacio conocido como la caja, que es empleada por los pescadores para colocar su pesca. El pescador usa esta balsa sentado en la parte de popa, y cuando el mar está muy movido se pone a horcadas sobre

13. Solc, "Los Aymaras", p. 125
14. Esta espadaña es igualmente el *scirpus totora*, pero también se le denomina *typha domingens*. En la zona sur de Lima se utiliza otra espadaña, denominada *phragmites*.
15. Samuel K. Lothrop, "Aboriginal navigation off the West Coast of South America" en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (Londres, 1932), p. 238.

ella, razón por la cual se le conoce como «caballito».

A diferencia de la balsa del Titicaca, la costeña tiene la popa recortada. Los ejemplares estudiados por Coker en Pacasmayo, a principios de este siglo, medían 4.5 metros de eslora y 0.56 metros de manga, mientras que en Cerro Azul, puerto de Chincha, se les construían de tres hatos, cada uno de 25 centímetros en la popa.[16] Cabe señalar que el recorte de la popa debió corresponder a una etapa posterior en la evolución de la balsa costera, pues existen evidencias arqueológicas que indican la presencia de embarcaciones con ambas puntas levantadas. Asimismo, tal tipo de balsa sobrevivió en algunas caletas al norte de Lima, donde fueron reportadas en 1829.[17]

Las primeras descripciones de este tipo de balsa fueron efectuadas por Gonzalo Fernández de Oviedo al referir el traslado del virrey Blasco Núñez Vela a la isla de San Lorenzo, en el Callao, en setiembre de 1544. Capturado por los opositores a las nuevas leyes de Indias, el Virrey fue llevado donde los indios Maranga y embarcado en una balsa de «espadañas secas, que los indios llaman enea».[18] Como quiera que el prisionero reclamó acusando a sus captores de quererlo ahogar, estos le respondieron que:

> no había en el puerto ningún barco en que su señoría pudiese ser llevado, y que todos los barcos de la tierra eran de la suerte y manera como aquel en que le mandaban meter, y como los demás en que iban los que le habían de guardar y defender.... Habiendo, pues, pasado estos autos, el virrey fue metido en la mar en una balsa de espadaña o enea, con un indio que la remaba (porque en estas balsas no hay lugar ni capacidad para caber más gente), y se metieron asimismo los que allí estaban diputados para su guardia, cada uno en una balsa con su indio. [19]

La descripción más temprana sobre la forma, construcción y uso de esta balsa, es la que Bernabé Cobo nos brindó a principios del siglo XVII. Indica que la embarcación es hecha atando dos haces de enea seca o de otro linaje de juncos del tamaño que debe tener en su parte mas ancha, formando un plano liso o acanalado y la proa levantada. Sus dimensiones son referidas como poco mayores de cuatro codos de largo, y de ruedo «cuanto la puede abrazar un hombre», pudiendo llevar no más de dos personas. Se les emplea en la pesca en el mar sín uso de velamen alguno. Bogan con una raja de

16. Lothrop, "Aboriginal Navigation", p. 238-239.
17. W.R. Stevenson, *Historical and Descriptive Narrative of Twenty Years' Residence in South America* (Londres, 1829), II, p. 18.
18. Pedro Cieza de León, *La crónica del Nuevo Mundo* (Madrid, 1932), p. 519.
19. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias* (Madrid, 1959), pp. 38-39.

caña de las gruesas, del ancho de la mano, y deshacen las embarcaciones para que la paja se seque.[20]

En la segunda mitad del siglo pasado, Squier describió las balsas que ve al ingresar a Huanchaco:

> Uno o más atados de totora o fibra... formando un flotador de 18 a 25 pies de eslora y de una manga variable.... Algunos de los más largos consisten de 3 hatos, unidos al pescador. Esta balsa puede llevar varias personas, ó 2 ó 3 balas de algodón.[21]

Por la misma época, Raimondi describió los «caballitos» indicando que se hallaban formados por cuatro hatos de totora, dos constituyendo el cuerpo y dos más cortos, que van encima de los anteriores, formando una cavidad en la popa. Agregaba que su uso no sobrepasa un mes ya que luego pierden flotabilidad.[22]

Hay poca información sobre el uso de esta balsa en tiempos prehispánicos. Unas de estas pocas noticias nos está dada por el cronista Francisco de Jerez, quien señala que durante la conquista de la zona central por el príncipe Tupac Inca Yupanqui (hacia mediados del siglo XV), cientos de estas balsas fueron traídas de la costa para atacar a sus enemigos que se habían refugiado en los islotes del lago Junín.[23] Por otro lado, tanto Pedro de Cieza de León como Agustín de Zárate refieren que los naturales de la península de Santa Elena, lugar en la costa tropical tardíamente ocupado por los Incas, guardaban memoria de un grupo humano venido «en unas balsas de juncos a manera de grandes barcos». En dichas balsas sólo podía entrar un hombre, siendo así que no trajeron mujeres para reproducirse.[24] La antigüedad de este tipo de embarcación no ha podido ser precisada plenamente, pero son numerosas sus representaciones en ceramios, textiles y metales. Un rápido recuento de aquellas que hemos podido consultar facilitará trazar una posible evolución en su forma, tamaño y empleo.

La muestra más antigua tiene unos tres mil años y proviene de una tumba en Playa Miller, Arica. Se trata de un pequeño modelo, en el cual sólo se distingue un hato de totora.[25] A este solitario ejemplar sigue en antigüedad un bello ceramio inciso del período formativo (de 800 a 300 años a.C.),

20. Cobo, Historia, pp. 265-266.
21. Squier, Perú, p. 109.
22. Antonio Raimondi, *Notas de viaje para su obra "El Perú"* (Lima, 1942), I, pp. 186-187.
23. Víctor von Hagen, *Culturas Preincaicas. Civilizaciones Mochica y Chimú* (Madrid, 1966), pp. 161-162. Debe señalarse que hacia 1960 aún se utilizaban balsas de totora en el Lago Junín según indica Edwards, *Aboriginal Watercraft*, p. 9.
24. Busto, "Siglo XVI", p. 51-53.
25. Paul Johnstone, *The Sea-craft of Prehistory* (Londres, 1980), p. 14.

posiblemente Paracas, que muestra una balsa con cuatro atados.[26] Las muestras siguientes son de la cultura Moche, cubriendo el período que va del siglo II al siglo VIII d.C En estas piezas se nota claramente la aparición de una suerte de falcas aparentemente también de totora, que en algunos casos son dos por banda, pero no colocadas una sobre otra sino una a continuación de la otra. Estas falcas habrían evolucionado hasta adquirir la condición de plataforma o quizá cubierta, a tenor de lo que varias representaciones mochicas proponen. En este tipo de piezas se aprecia a un personaje principal acompañado de uno o dos bogas, ubicado sobre una plataforma o cubierta, debajo de la cual se transporta una carga variada que comprende cántaros, bultos o prisioneros amarrados o degollados.[27]

Respecto a la forma de impulsar la embarcación se encuentran hasta tres variantes: la más corriente es la que muestra el uso de un canalete utilizado a la manera de remo de doble pala; con menos frecuencia aparece el uso de pértigas; y, finalmente, una solitaria pieza de la cultura Moche muestra una embarcación con ambos extremos levantados, distinguiéndose un solo atado de totora con falcas en las que se apoyan dos bogas que la impulsan con sendas pértigas, adoptando para ello una posición arrodillada hacia los costados.[28] Otro elemento que es evidenciado por los ceramios es la potala o ancla, así como el simbolismo religioso que poseen las embarcaciones, pues sus extremos son representados zoomorficamente (generalmente una cabeza en la proa y dos en la popa). Otro punto que debe tenerse en cuenta es el que la popa y la proa aparecen claramente diferenciados tanto en el mayor grado de curvatura que presenta la segunda como por el tipo de amarre que se le da.[29]

Respecto a la cantidad de haces o atados de totora empleados, algún indicio ha llevado a Lothrop a sospechar que en un momento pudieron ser hasta cinco en la zona Moche, aun cuando dicho investigador es lo suficientemente cauto para no afirmarlo categóricamente. Basa sus sospechas en un arete proveniente de Trujillo en cuya proa se aprecia una pieza triangular y a mitad de la embarcación un palo soporta lo que parece una sombrilla pero que puede ser una vela. La dotan cuatro hombres, dos de los cuales están buceando con cuerdas atadas a sus cinturas.[30] Obviamente, el empleo de un número mayor de hatos habría aumentado la capacidad de carga de la balsa. El empleo de la vela en esta balsa no ha sido admitido por ninguno de los cronistas. Pese a ello, Lothrop considera probable su uso, basando tal juicio

26. Pieza del Museo Nacional de Arqueología y Antropología, Lima.
27. Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía Mochica* (Lima, 1987), figs. 108-113.
28. Hocquenghem, Iconografía, figs. 110, 111 y 115 procedentes del Museo Amano, Lima
29. Hocquenghem, Iconografía, figs. 107-121
30. Lothrop, "Aboriginal navigation", p 240.

tanto en el arete trujillano como en los guares y remos encontrados en Ica. Sin embargo, considero que tales artefactos, especialmente los guares, fueron empleados en las balsas de palo que habrían recorrido la costa del área andina desde el norte hasta la zona de Chincha.[31] Por otro lado, el que la vela fuera empleada en el Titicaca en tiempos prehispánicos, si bien muestra que la tecnología disponible en el área permitía alcanzar este tipo de desarrollo, no hace necesario deducir su uso en la zona yunga. Por lo tanto, no puede descartarse totalmente la posibilidad de su empleo, aun cuando en escala reducida y solo cuando el empleo de una embarcación mas eficiente, como fue la de palo, no fuese factible.[32]

Un punto sobre el cual han insistido diversos autores ha sido la duración de la embarcación. Algunos le asignaron un mes si es que diariamente se le sacaba del agua y secaba al sol. Al respecto es conveniente recordar que en abril de 1969, el explorador Gene Savoy se embarcó en una de estas balsas en Salaverry y llegó algunos meses mas tarde a Panamá, probando así que la flotabilidad de este tipo de totora era mayor a la comúnmente aceptada.[33] Igualmente, es conocida la experiencia reciente de los mencionados Heyerdhal en el Mar Rojo y Muñoz en el Pacífico, empleando embarcaciones de totora.[34]

II. EMBARCACIONES DE CUERO

Este tipo de embarcación, hoy en total desuso, estuvo presente en la costa sur del área andina, entre Ica y el río Maule. Estaba formada por dos flotadores hechos con cueros de lobo marino, cosidos con los intestinos del mismo animal y sellados con su grasa. Un extremo de cada flotador era dejado sin sellar para poder inflarlo cada vez que lo requiriese, dándole la forma adecuada introduciendo arena o totora hasta que quedara seco. Una vez que habían alcanzado esa condición se ataba la balsa a los flotadores, usualmente haciéndolos converger en la proa, aun cuando hubo casos en que se les ponía paralelos. Sobre la parte más ancha de la balsa así formada se colocaba una pequeña plataforma para el o los usuarios. La eslora variaba de dos a tres metros y eran propulsados por paletas.[35]

Las primeras noticias de esta embarcación se encuentran en la crónica de Cieza de León, refiriendo su presencia en los valles de Tarapacá en la

31. María Rostworowski de Diez Canseco, *Etnía y sociedad. Costa peruana prehispánica* (Lima, 1977), p. 138.
32. Lothrop, "Aboriginal navigation", p. 240.
33. *Peruvian Times*, Vol. XXIX, Nº 1964, agosto de 1969.
34. Muñoz, en la balsa Uru zarpó del Callao el 29 de junio de 1988, arribando a la isla de Nuku-Iva en las Marquesas (*El Comercio*, 30 de junio y 22 de agosto de 1988).
35. Lothrop, "Aboriginal navigation", p. 241.

primera mitad del siglo XVI.[36] Años más tarde, hacia 1587, hace lo propio el corsario inglés Cavendish.[37] Por la misma fecha, el padre Acosta registra su uso en una zona cercana a Chincha, marcando así el extremo norte de su difusión.

> Había otros indios de los valles de Ica que iban a pescar en barquichuelos de cuero o piel de focas llenas de aire, y de cuando en cuando las hinchaban como si fueran pelotas de aire para que no se hundieran.[38]

Su empleo en Arica está registrado desde principios del siglo XVII, mediante la detallada descripción de Bernabé Cobo:

> Hácenla de dos cueros de lobos marinos llenos de aire, los cuales atan uno con otro (a la manera de la paja). En cada una va solo un indio y entra a pescar en la mar tanto trecho como en las otras. Mas porque estas balsas suelen aflojarse en el agua y descrecer, para que no se hundan, lleva cada indio un canuto, y en medio de la mar se pone de cuando en cuando a desatarlas y rehenchirlas a soplos, como si fueran pelotas de viento.[39]

Más al sur, en Cobija, se le registra hacia 1706 señalando que son formadas de

> cueros de lobos preparados, a la manera de vejigas puntadas parecidas en su forma, a las que se levantan en las carpas. Estas vejigas tienen más o menos 2 pies de diámetro, muy bien cosidas de manera que no entre el aire, los llenan con ayuda de un caño. Una vez infladas unen dos de ellas en forma de una silla que no pueden darse vuelta. Son tripuladas por uno o dos indios que reman con una pala.[40]

Esa misma fuente señala que usan para pescar una red de arrastre a la cual atan tres cuerdas. De la misma época es la descripción dada por Frezier, mostrando un amarre de los flotadores por medio de la plataforma y no entre ellos mismos. Esta misma descripción refiere el uso ocasional de una pequeña vela de algodón.[41]

36. Cieza, "La crónica", p. 232.
37. Sean McGrail, "Rafts, boats and ships". En: *The Ship* (Londres, 1981), p. 75.
38. Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (Madrid, 1954), p. 74.
39. Cobo, Historia, p. 266.
40. Regine Pernoud "Diario inédito de un viaje a lo largo de las costas de Chile y del Perú (1706-1707)". *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* (Santiago, 1943), Nº 62, p. 17.
41. A.F. Frezier, *Relation du voyage de la Mer de Sud aux cotes du Chily et du Pérou, fait pendant les années 1712, 1713 et 1714* (París, 1732), p. 109.

Testimonios del siglo XIX indican la presencia de este bote en Mollendo, Islay, Arica, Iquique, Cobija, Coquimbo y Valparaiso, lugar este último donde el teniente de la armada francesa F.E. Paris midió una que sirvió para construir el modelo que actualmente se halla en el Musée de la Marine, en París.[42] En el caso de Iquique vale la pena destacar el dibujo de Juan Mauricio Rugendas, que muestra una de estas balsas transportando tres pasajeros, mientras un indio boga sentado en la proa.[43]

Asimismo el capitán de la marina británica Basil Hall nos ha dejado una buena descripción de una embarcación de este tipo encontrada en Mollendo, cuando el buque a su mando, la *Conway*, ingresó a dicho puerto, en junio de 1821:

> Está hecha de dos cueros de lobo inflados, que se colocan lado a lado y son conectados por unas piezas cruzadas de madera y fuertes amarres con correas. Encima de todo va una plataforma de caña en forma de cubierta, con unos 4 pies de ancho y 6 u 8 pies de largo. A un extremo va arrodillada la persona que maneja la balsa, y por medio de una pala de doble extremo, que sostiene por el medio, impulsa la embarcación alternadamente por cada lado; los pasajeros, o bienes, van colocados en la plataforma detrás suyo».[44]

Hall también menciona que este tipo de balsa era la embarcación apropiada para cruzar la rompiente en Mollendo, habiendo llegado a esa conclusión luego de una amarga experiencia en su propio bote.[45] Durante la estadía de la *Conway* en Arica, el teniente Becher hizo un bello dibujo de una balsa de este tipo, el mismo que fue impreso en la edición de 1827 de la narración de los viajes del capitán Hall en las costas de América.[46] Las descripciones de los marinos extranjeros que visitaron los puertos del sur peruano son numerosas en los años iniciales de la república, pudiendo destacarse la del teniente norteamericano Ruschenberger, quien al describir la balsa de Cobija señala que eran hechas con pieles de lobos marinos así como de cualquier otro animal grande. También indica que las balsas poseían una cubierta de piel de lobo o de buey, que era tratada con un pigmento que las hacía lucir como cuero recién curtido.[47]

42. Otros modelos son exhibidos en el Museo de Historia Natural, en Santiago de Chile; y en el Museum of the American Indian, en Nueva York según refiere Edwards, Aboriginal watercraft, p. 17.
43. Carlos Milla Batres (editor), *El Perú romántico del siglo XIX* (Lima, 1975).
44. Basil Hall, *Extracts from a Journal Written on the Coast of Chili, Peru and Mexico, in the years 1820, 1821, 1822* (Edimburgo, 1826), vol. I, p. 173.
45. Ibid.
46. Hall, *Extracts*, II, viñeta de la carátula.
47. W.S.W. Ruschenberger, *Three Years in the Pacific; Containing Notices of Brazil, Chile, Bolivia, Peru & in 1831, 1832, 1834* (Londres, 1835), I, p. 299.

Cabe señalar que la tradición de construcción de estas balsas desapareció del litoral peruano hacia fines del siglo pasado, perviviendo en la costa norte chilena hasta hace unos sesenta años, cuando falleció el último de los conocedores de dicha técnica, un pescador de Los Choros, en Coquimbo.[48]

III. BALSA DE CALABAZAS

Mas que una embarcación, la balsa de calabaza o de lagenaria fue empleada como artificio para cruzar ríos en la zona costera del actual Perú. En tal sentido, la incluimos en nuestra lista sólo a manera informativa. Las primeras noticias de este artificio aparecen consignadas en los cronistas que acompañaron a Pizarro en su viaje hacia el Cuzco.[49]

La descripción más antigua de esta balsa es la del Inca Garcilaso de la Vega, quien refiere que estaban hechas de calabazas encerradas por una red, atadas fuertemente, midiendo así una yarda y media aproximadamente. En la parte delantera va una suerte de arnés, en el cual coloca su cabeza un indio nadador, que ha de jalar la balsa con el impulso de sus brazos y piernas. En caso de necesidad, otros indios pueden colocarse detrás de la balsa y empujarla con la fuerza de sus piernas. [50]

Muy semejante es la descripción que hacen Cobo y el padre José de Acosta de esta balsa, refiriéndose a las empleadas para cruzar el río Santa, el más caudaloso del litoral andino:

> Fórmanlas de muchas calabazas secas y enteras, con no más disposición y orden que meter buena cantidad dellas en una red, y cada redada es una balsa, encima de la cual se pone la gente que ha de pasar, y los balseros o bogadores van a nado, uno o dos delante, tirando de la balsa con unas cuerdas asidas de la frente a manera de caballos de carroza, y otros detrás [pataleandol.[51]

Existen algunas otras descripciones de esta balsa, hechas principalmente en el siglo XVII. Su desaparición debió producirse a fines del siglo siguiente, pues la última vez que la encontramos citada es hacia 1730.[52] Cabe señalar

48. Edwards, *Aboriginal Watercraft*, p. 17.
49. Diego de Trujillo, *Relación del Descubrimiento del Reyno del Perú*, (Sevilla, 1948), p. 54. Tomado de Edwards, Aboriginal Watercraft. p. 59.
50. Garcilaso de la Vega, *Primera Parte de los Comentarios Reales de los Incas*, (Madrid, 1960), pp. 107 y 108.
51. Cobo, Historia, p. 266. Acosta, Historia, p. 247.
52. Jorge Juan y Antonio de Ulloa *Relación Histórica del Viaje a la América Meridional* (Madrid, 1978), II, p. 26.

que el Museo de la Nación tiene en exhibición un ceramio que representa a un individuo echado sobre una balsa de este tipo, pudiendo apreciarse la red que contiene a las calabazas que a su vez brindan flotabilidad al conjunto.

IV. BALSA DE CAÑA

Esta es la versión serrana de la balsa de calabazas, ya que se le empleaba con similar propósito en una zona donde tal tipo de fruto no se produce. La única descripción que tenemos de este artificio proviene de 1614, cuando Cobo la empleó para cruzar el río Apurímac:

> Son de forma de zarzos de uno o dos palmos de grueso, atados muchos haces pequeños de caña a unos palos atravesados, sobre los que se funda la balsa.... Si la cargan mucho, se hunde con el peso hasta emparejar con la superficie del agua, y aun llega a esconderse en ella si la carga es demasiada.[53]

V. CANOA

Este tipo de embarcación estuvo presente en las llanuras amazónicas y en la costa tropical del área andina, sin ingresar a la parte árida de la misma por la ausencia de troncos aparentes. Sin embargo, algunos ejemplares fueron registrados en la zona de Huacho y Callao durante la primera mitad del siglo pasado, probablemente hechos en troncos importados de la zona de Guayaquil. Los casos más antiguos son los registrados por Henry James, miembro de la dotación de la fragata de guerra británica *Tartar*, estacionada en la costa oeste de Sudamérica entre 1823 y 1825. Durante su visita al Callao y luego a Huacho, el citado James pintó una acuarela de dichos lugares en la que se ven tres canoas. Dos de éstas son mostradas lateralmente, con tres nativos a bordo. En una de ellas los de proa y popa emplean palas para propulsar su embarcación, mientras que en la tercera canoa, mostrada de frente, se aprecia la silueta de un solo hombre que llena por completo su manga.[54]

Este tipo de canoa es nuevamente reportada en el Callao una década más tarde, esta vez con algunas modificaciones. Se le ha agregado una falca a cada lado, elevando la borda para disminuir el ingreso de agua. El uso de aditamentos de este tipo era conocido en las balsas de totora, conforme se

53. Cobo, Historia, pp. 266 y 267.
54. José Agustín de la Puente Candamo, "La Independencia-1790 a 1826". En: *Historia Marítima del Perú* (Lima, 1974), II, pp. 88-90 y 452-455.

indicó anteriormente.[55] Hacia 1840 el viajero suizo Juan Jacobo von Tschudi vuelve a dar noticia de las canoas de Huacho, también modificadas al haber clavado a sus costados sendos palos de balsa para aumentar su flotabilidad. La posición de los remeros era la misma, empleando:

> un remo corto en forma de pala, con el cual penetran el agua a la derecha e izquierda.... Los pasajeros deben sentarse o arrodillarse en el centro, y cuidar de no moverse, porque la menor irregularidad puede voltear el bote.[56]

Es interesante señalar que se tiene información sobre una pieza tallada en madera correspondiente a la cultura Chancay y datada entre 1100 y 1400 d.C., existente en el Museo Amano de Lima, que muestra una balsa de totora con clara semejanza a una canoa. Esto podría sugerir el empleo de ese tipo de embarcación en tiempos mucho más tempranos que los usualmente aceptados.

VI. LA BALSA PERUANA

Cuando el primer grupo de españoles incursionó sobre las costas del Mar del Sur, encontró una civilización bastante avanzada cuyo control político abarcaba a gran parte de la zona andina. La etnía dominante, la inca, había establecido un sistema de gobierno con caracteres imperiales, manteniendo las formas de producción de los pueblos sometidos sobre la base de un ancestral sistema de intercambio y reciprocidad en el cual no tenían cabida las formas comerciales imperantes en el Viejo Mundo. Sin embargo, recientes estudios sobre documentación temprana han revelado que en el valle de Chincha hubo una importante excepción a dicha regla. Hacia 1532 dicho valle tenía treinta mil habitantes, doce mil de los cuales eran labradores, diez mil pescadores, "que cada día o los más de la semana entravan en la mar, cada uno con su balsa y redes, y salían y entraban en sus puertos señalados y conocidos", y seis mil mercaderes, cada uno de los cuales

> tenía razonable caudal... y con sus compras y ventas iban desde Chincha al Cuzco por todo el Collao, y otros iban a Quito y a Puerto Viejo, de donde traían mucha Chaquira de oro y muchas esmeraldas ricas.... Podemos decir que sólo ellos en este reyno trataban con moneda porque entre ellos compraban y vendían con cobre lo que habían de comer y vestir.[57]

55. Lothrop, "Aboriginal navigation", pp. 231, 232 y 253.
56. J.J. von Tschudi, *Travels in Peru during the years 1838-1842, on the coast, in the sierra, across the cordilleras and the Andes, into the primeval forest* (Londres, 1849), p. 208-209.
57. Rostworowski, Etnía sociedad, pp. 138 y 139.

Esta información, escrita hacia 1570, concuerda con diversos hechos relatados por los cronistas y con algunas evidencias arqueológicas. Entre los primeros, cabe citar que cuando el Inca Atahuallpa fue capturado por Pizarro y sus hombres en Cajamarca, sólo dos dignatarios eran transportados en andas: el propio Inca y el curaca de Chincha. Cuando se le preguntó al Inca la razón de este privilegio, respondió que dicho curaca era amigo suyo, siendo el mayor señor de los llanos, y que disponía de cien mil balsas en la mar.[58] Entre las evidencias arqueológicas, la más notable deriva del estudio realizado por George Kubler sobre los artefactos encontrados en las islas guaneras del litoral peruano. Dicho material responde a los tipos mochica y chincha, siendo este último más tardío.[59] A ello se agregan los trabajos llevados a cabo tanto por Max Uhle como por Cirilo Huapaya y Lorenzo Roselló en la isla San Lorenzo, ubicando material Chimú.[60]

Las evidencias no se limitan a las citadas, como se verá más adelante, pero sirven para plantear la interrogante central de este trabajo: ¿Cuál fue la embarcación empleada para dicho tráfico? La balsa peruana ha sido reportada en el área andina, tanto en la costa tropical como en la parte norte del litoral árido, desde los primeros momentos de la presencia española hasta nuestros días. Esta embarcación se construye con varios troncos del *Ochoma piscatoria* o madero balsa, árbol que crece en la ría del Guayas y del Daule, atados con sus propias cortezas que fungen de cuerdas.[61]

TESTIMONIOS DEL SIGLO XVI

El testimonio histórico más antiguo que se registra es el encuentro del piloto Bartolomé Ruiz con una balsa de este tipo hacia 1526:

> Este navío que digo que tomó, tenía al parecer de cabida de hasta treinta toneles; era hecho por el plan y quilla de una cañas tan gruesas como postes, ligadas con sogas de uno que dicen eneguen, que es como cáñamo, y los altos de otras cañas más delgadas, ligadas con las dichas sogas, adonde venían sus personas y la mercaduría en enjuto porque lo bajo se bañaba. Traía sus mástiles y antenas de muy fina madera y velas de algodón del mismo talle, de manera que los nuestros navíos, y muy buena

58. Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (Madrid, 1844), p. 186.
59. María Rostworowski de Diez Canseco, "Las etnías del valle del Chillón", *Revista del Museo Nacional* (Lima, 1972), pp. 306 y 307.
60. Cirilo Huapaya Manco y Lorenzo Roselló Truel, "Informe preliminar sobre sitios sin cerámica en la isla San Lorenzo, Callao-Perú". *Arqueología P.U.C.*, Nº 15-16 (Lima, 1974-1975).
61. Von Hagen, *Culturas Preincaicas*, p. 159.

> jarcia del dicho eneguen que digo, que es como cáñamo, y unas potalas por anclas a manera de muela de barbero.[62]

Algún tiempo después, cuando Oviedo escribe la historia oficial de los nuevos territorios de la corona de Castilla, agrega algunos datos a la escueta noticia anterior, basándose en información recibida en Castilla del Oro hasta 1530 y en España a partir de dicha fecha. De acuerdo a ello, luego de haber explorado hacia el sur de la Línea Ecuatorial, el piloto Ruiz llegó a un lugar que llamó el Cabo de la Galera, donde se produjo el citado encuentro:

> E vido venir del bordo de la mar, un navío que hacía muy grand bulto, que parecía vela latina, y el maestre e los que con él iban, se aparejaron para pelear si fuese menester. E arribó sobre el navío e le tomaron, e hallaron que era un navío de tractantes de aquellas partes, que venían a hacer sus rescates, en el cual venían hasta veinte personas, hombres e mujeres e muchachos. La manera de este navío era de muy gruesos maderos, reatados fuertemente con sogas rescias de enequén, con su alcázar e retretes e gobernalles, velas e jarcia, e potales de piedra de barbero, que sirven en lugar de áncoras. Llevaban conchas coloradas.[63]

El autor de esta noticia agrega que traían muchos cántaros negros y ropa de diversos colores, todo nuevo, para negociar. Asimismo, llevaban lana de colores y otras materias. «Tomáronse cinco personas, porque los demás se echaron al agua».[64] Tres de los capturados llegaron a aprender el castellano para servir de intérpretes. Estos manifestaron venir de un pueblo llamado Calangane, lugar donde

> se hacen las mantas que arriba digo de lana y de algodón y las labores y las cuentas y piezas de plata y oro... tienen muchas herramientas de cobre... [y] tienen los pueblos muy bien trazados de sus calles.

Asimismo, señalaban que en «Una isla en la mar junto a los pueblos [tienen]

62. "Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro, sacada del códice número CXX dela Biblioteca Imperial de Viena". En *Colección de Documentos inéditos para la historia de España* (Madrid, 1844), t. V Krauz Reprints (Vaduz, 1964), pp. 196 y 197 Se atribuye la autoría a Francisco de Xerez y la transcripción a Juan de Sámano, conociéndosele como la "Relación Sámano-Xerez", denominación con la que se le citará en adelante.
63. Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias* (Madrid, 1959), t. V, p. 12.
64 Ibid

una casa de oración hecha a la manera de tienda de campo».[65] Al retornar Pizarro de esta expedición, pasó a España para negociar sus descubrimentos con la corona En el curso de las mismas, en base a la información obtenida de los naturales en la zona de Puná y Tumbes, pidió se le concediese el derecho a gobernar las tierras hasta el valle de Chincha, como límite sur. El piloto Ruiz, mientras tanto, se puso en contacto con Diego Ribero, quien en 1529 efectuó el primer mapa del Mar del Sur, consignando en él a «El puerto y provincia de la ciudad de Chinchay». Todo ello sugiere que la importancia de dicho lugar habría sido debidamente informada por los nativos capturados por Ruiz en 1526.[66]

Del análisis de los testimonios presentados para este primer encuentro, y de la lista de cosas que contenía la balsa, se desprende que la embarcación regresaba de una zona no determinada en el norte, luego de haber efectuado una exitosa operación comercial que le permitía traer «el Navío casi cargado» de mullo.[67] Asimismo, de las declaraciones de los nativos capturados, concluimos que la balsa provenía de un lugar bastante importante, que dominaba a otros pueblos y que tenía gran orden en su funcionamiento social y urbano, cosa que al parecer no correspondía al patrón normal en el litoral tropical de la zona andina. Si tomamos una aproximación lingüística en este mismo caso, encontraremos que el relator indica que los nativos capturados tenían «una habla como arábico»,[68] que resultó apta para comprender el quechua y los dialectos yungas del área andina. Esto podría llevar a dar como poco probable su procedencia de la zona más septentrional del área, por cuanto la brevedad del control Inca no habría permitido aún a sus pobladores adquirir destreza en el quechua. Asimismo, en el caso de las variantes yungas, cabe destacar que el límite entre el litoral árido y el tropical presenta un aún robusto grupo lingüístico, de procedencia mochic, distinto al del resto del litoral. Sin embargo, resulta posible que se tratara de una lengua franca, o de comerciantes, capaz de comunicarse con las lenguas andinas.[69]

En el siguiente viaje de Pizarro, en 1531, son avistadas y descritas varias de las embarcaciones utilizadas en la región Puná-Tumbes. Los cronistas de este viaje las registran de diversos tamaños, algunas tan grandes como para llevar 50 hombres y tres caballos, pudiendo navegar a la vela pero que también

65. Ibid.
66. Rostworowski, *Etnía y sociedad*, pp. 106, 107 y 255.
67. "Relación Sámano-Xerez", p. 197.
68. "Relación Sámano-Xerez", p. 199.
69. María Rostworowski de Diez Canseco, *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII* (Lima, 1981), pp. 95-100. John V. Murra, *La organización económica del estado inca* (México, 1978), p. 200. Jorge Zevallos Quiñones, "Primitivas lenguas de la costa", *Revista del Museo Nacional* (Lima, 1948), pp. 114-119.

tenían remos y que los tripulantes eran buenos marineros.[70]

El testimonio de la piedra empleada como ancla o potala, se repite en esta ocasión.[71] Por su parte, el Inca Garcilaso es claro al indicar que los indios del Perú usaban barcas de paja para pescar, «pero para llevar cargas más pesadas siempre usan balsas».[72]

El padre Lizarraga, llegado al Perú en 1560, señala el empleo de este tipo de embarcaciones en el valle de Chicama indicando:

> Estos indios son grandes marinos, ellos poseen grandes balsas de una madera ligera en las cuales ellos navegan en el océano, y mientras pescan ellos permanecen varias leguas mar adentro.[73]

El mismo autor agrega que los comerciantes nativos de dicho valle se enlazan con Guayaquil llevando pesadas cargas de peces y otros bienes en sus balsas de palos. Son varias las descripciones disponibles, pero conviene destacar la de Benzoni, en 1572, pues indica, al referirse a las embarcaciones de Puerto Viejo:

> Las barcas que emplean, son a manera de armadija formada por tres, cinco, siete, nueve u once palos ligerísimos, y semejante a una mano pues el palo de en medio es más largo que los demás. Estas embarcaciones las construyen, largas unas, cortas otras, llevando, según su amplitud y extensión, un mayor o menor número de velas y cuando ellas se detienen, los indios, para no bogar, arrojan al mar pan, frutas y otras cosas, haciendo sacrificio y rogando que sople buen viento, pues están cansados y no pueden remar.[74]

70. Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (Madrid, 1947), p. 529. Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú* (Madrid, 1947), pp. 322-323.
71. Pizarro, Relación, p. 173.
72. Garcilaso, Primera parte, p. 107.
73. Reginaldo de Lizárraga, *Descripción de las Indias* (Lima, 1946), pp. 32-33.
74. Girolano Benzoni, *La Historia del Mundo Nuevo* (Lima, 1967), p. 56. El contralmirante Smyth, editor de Benzoni para la Hakluty Society (*History of the New World*, Londres, 1857), pp. 242-243, nota a pie de página, señala sobre este mismo punto:
Nosotros usamos algunas de éstas cuando las capturamos en 1807, y las encontramos, como Benzoni indica, hechas de troncos de árboles unidos en la forma de los catamaranes, con bejucos, o cuerdas hechas de piel de toro. Las balsas más grandes llevan velas en mástiles que parecen la silueta de un buque, y se gobiernan subiendo o bajando, según lo requiera la ocasión, unos palos que penetran verticalmente entre los troncos, en cualquiera de los extremos de este rudo, pero ingenioso, artificio flotante. Smyth debió formar parte de la dotación de la *Cornwallis*, que incursionó en las costas de Sudamérica entre mayo y noviembre de 1807. El 12 de agosto de ese año capturaron una barca proveniente de Tumbes, cargada con 25 bolsas de cocoa. Esta es la única anotación de este tipo en su diario (Public Record Office, Londres, Capitain's log, H.M.S. *Cornwallis*, ADM. 51/1777).

El grabado que acompaña al texto de Benzoni, pese a corresponder en lo general a lo descrito, merece tomarse con cautela ya que los otros tres grabados relativos al Perú son, por decir lo menos, excesivamente imaginativos.[75] Considerando esta reserva, cabe destacar que este grabado es el único que presenta un modelo con la proa mostrando cierta curvatura y el uso de un tipo de guare muy similar a los encontrados en Ica, conforme describiremos más adelante. Asimismo, muestra una vela cuadrada en un aparejo en forma de equis.

En 1582, Richard Madox describió y dibujó una balsa que muestra vela en forma de V, sobre la base de la información proporcionada por los hombres que habían viajado con Drake recientemente a la Mar del Sur.[76] El padre Bernabé Cobo, hacia principios del siglo XVII, indica que las balsas más grandes usadas en el Perú son las de los indios en Paita, Manta y Guayaquil,

> compuestas de siete, nueve o más maderos de palo de balsa..., el de por medio es por la proa más largo que los otros»

y los más cortos son los de los extremos. En la parte de popa se cortan iguales, quedando así en forma de una mano extendida.

Encima hacen tablados, para que no se mojen la gente y ropa que va en ellas.... Navegan por la mar a vela y remo, y son algunas tan grandes, que caben holgamente 50 hombres»[77]

El siguiente testimonio se encuentra en el diario el almirante holandés Spilbergen, cuando en agosto de 1615 fondea en Paita con los buques de su expedición. Refiere que en esas circunstancias entró una balsa con «velas bellamente hechas». Los indios que la tripulaban «habían estado fuera pescando durante dos meses, y tenían una gran cantidad de pescado seco de muy buen sabor, que fue distribuido entre la flota».[78] Pese a lo escueto de la noticia, el grabado que acompaña el texto sobre Paita brinda lo que ésta escatima. Se ve en él que la balsa emplea dos mástiles arqueados, que sostienen sendas velas en forma latina. Se aprecian cinco tripulantes, tres de los cuales, evidentemente, están manipulando los guares. No se nota indicio alguno de otro sistema de gobierno. La ilustración inicial del diario del almirante holandes contiene las diversas embarcaciones que la expedición vio durante su largo viaje, entre las que se aprecia una pequeña balsa del

75. Benzoni, La historia, pp. 55, 60 y 63
76. Lothrop, "Aboriginal navigation", pp. 225 y 226.
77. Cobo, Historia, p. 267.
78. Joris van Spilbergen, *Voyage round the world (1614-1617): The East and West Indian Mirror* (Londres, 1906), pp. 83 y 85.

tipo que estamos estudiando, también con vela latina en un mástil y con un solitario tripulante en actitud de pescar con una suerte de arpón.[79] Es interesante llamar la atención, en este punto, sobre la información que proporciona Susana Aldana sobre el activo comercio que los balseros llevaban a cabo entre los valles de Trujillo, Paita, Colán, Sechura y Tumbes, con el puerto de Guayaquil a principios del siglo XVII.[80]

TESTIMONIOS EN LOS SIGLOS XVII, XVIII Y XIX.

William Dampier, en su viaje como piloto de la expedición de Rodgers (1709), distingue dos tipos de balsa: la empleada en faenas de pesca y la de comercio. Estas últimas tenían hasta 40 pies de eslora, con una o hasta dos plataformas que se elevaban sobre la carga que, yendo en cubierta, iba bañada por las aguas. La dotación se acomodaba en la plataforma inmediata y en algunos casos una segunda plataforma, más elevada aún, permitía el transporte de carga sin que ésta se moje. Un único mástil llevaba una larga vela cuadrada, «como las barcas del Támesis», siendo su arreglo tal que Dampier juzgó improbable que pudiera navegar sin el viento totalmente a favor. En tal sentido, señala, efectuaban viajes en un solo sentido «tan lejos de Lima como Trujillo, o Guayaquil o Panamá», con cargas que llegan a las 60 o 70 toneladas. Al arribar a su destino, imposibilitadas para hacer el viaje de retorno, como las juzgaba Dampier, las balsas debían ser desarmadas y vendidas como madera. Las balsas pequeñas, también empleadas en transportar agua y carga para los buques que arribaban a los puertos del norte, eran más gobernables que las otras.[81]

La más detallada descripción de este tipo de embarcación es la que hacia 1730 hicieron los guardiamarinas españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa de una balsa de Guayaquil. El grabado que acompaña su *Relación Histórica del Viaje a la América Meridional* muestra cada uno de los componentes de la balsa, incluyendo entre ellos el arreglo del aparejo, los guares y el uso de uno de estos como timón. El uso de los guares es lo que más impresionó a los jóvenes marinos, que extienden su narración explicando la forma de su empleo:

> por cuyo medio, y el de ahondar unos en el Agua, y sacar alguna cosa otros, consiguen que orse; arribe; bire de Bordo, por delante, ó en redondo; y se mantenga a la Capa segun conviene la faena

79. Spilbergen, *Voyage*, ilustración 13.
80. Susana Aldana, *Empresas coloniales. Las tinas de jabón en Piura* (Lima, 1988), pp. 66-67.
81. William Dampier, *A New Voyage Round the World* (Londres, 1703), pp. 141-143. Tomado de Edwards, Aboriginal Watercraft, pp. 71-73.

> para el intento. Invención que hasta ahora se ha ignorado en las mas cultas Naciones de Europa.[82]

Concluyen indicando que tal sistema de gobierno podría ser de suma utilidad para los navíos en Europa.

El naturalista y científico alemán Alexander von Humboldt, durante su visita al Perú, hacia 1810, también vio atraida su inquietud hacia este tipo de embarcación, dibujando una de ellas navegando a la vela.[83]

En 1812, en el marco de la guerra entre Estados Unidos y Gran Bretaña, el capitán David Porter ingresó a aguas del Pacífico para atacar a los balleneros británicos con la fragata U.S.S. *Essex*. Al salir de Paita encontró dos de estas balsas viajando de Guayaquil a Huacho. Describe su diario los guares, aparejo y el único mástil de una balsa de 25 a 30 pies de eslora, impulsada por una «enorme vela al tercio de algodón», siendo ésta la primera mención a este tipo de vela.[84]

Hacia 1822, el capitán Basil Hall, comandante del H.M.S. *Conway*, describió las balsas de Guayaquil enfatizando que llevan,

> sólo una gran vela, que es sostenida por lo que nosotros llamamos un par de cabrías, formada por dos postes que se cruzan en su extremo superior, donde están amarrados.[85]

En cuando a la eslora, señala que miden hasta sesenta pies, agregando:

> Es realmente impresionante ver la rapidez con que estas singulares embarcaciones surcan las aguas, pero es realmente más curioso aún observar como pueden ser gobernadas con tanta precisión y qué tan efectivamente pueden ser maniobradas como cualquier nave ordinaria.[86]

En cierta oportunidad, cuando la *Conway* estaba saliendo de la bahía de Paita, avistaron una enorme barca,

> corriendo delante del viento de tierra y levantando espuma como

82. Juan y Ulloa, *Relación*, I, pp. 262-266.
83. Thor Heyerdahl, "The balsa raft in the aboriginal navigation of Peru and Ecuador", *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque, 1955), pp. 257.
84. Unos seis años antes, el igualmente norteamericano Amaso Delano describió unas balsas en las Islas Lobos, que aparentemente tenían ese tipo de vela, pero sin llegar a ser al tercio, según refiere Edwards, Aboriginal Watercraft, p. 75.
85. Hall, Extracts, II, p. 80.
86. Ibid.

> la nieve delante de sí, tal como ocurre delante de la proa de una fragata en caza. Nosotros podíamos entender en algún modo cómo podía mantenerse a favor del viento; pero cuando maniobró para voltear la punta, luego de hacer una corrida a lo largo de la playa, procediendo a dar una bordada, escasamente pudimos creer lo que nuestros ojos veían.[87]

Un año más tarde, en 1823, el capitan norteamericano Benjamín Morrell encuentra varias balsas en las islas Lobos de Afuera. Al describirlas señala que tienen de veinte a veinticinco pies de eslora, llegando algunas a medir cincuenta. En medio tienen una suerte de caja, a cuatro pies de altura, para dar mayor seguridad al mástil. Un pequeño bauprés se extiende hacia adelante «al cual está amarrado el taco de la vela», la cual es casi cuadrada:

> las drizas están amarradas sobre la verga aproximadamente a un tercio de su extemo delantero; el otro extremo, detrás del mástil, es siempre el más largo y elevado. El taco de la vela va jalado hacia el extremo del bauprés; y el paño delantero, u escota, está llevado hacia adelante en la misma manera que la escota de la mayor de un navío.[88]

Al retornar al Perú, en 1825, Morrell indicó que las balsas en Paita llevan un único mástil con velas cuadradas, pudiendo hacer de seis a ocho nudos «con muy poca o ninguna deriva, la cual es prevenida por cierto número de palas que son introducidas entre los troncos y sirven como la orzas de deriva».

De la misma época data la descripción de W.B. Stevenson, quien puntualiza que las balsas en el río Guayas sostienen la vela en dos perchas,

> o cabrías de madera de mangle, inclinadas un tanto hacia adelante, siendo soportadas hacia atrás por dos drizas. La vela es una vela al tercio grande, con drizas y brazas.[90]

Agrega que este tipo de embarcación hace viajes entre Guayaquil, Paita, Sechura, Pacasmayo y Huanchaco,

> batiéndose contra el viento y la corriente hasta una distancia de cuatro grados de latitud, llevando a bordo cinco o seis quintales de bienes como carga, además de una dotación de indios y sus provisiones.[91]

87. Ibid.
88. Edwards, *Aboriginal Watercraft*, pp. 76-77.
89. Ibid.
90. Edwards, *Aboriginal Watercraft*, p. 76; Heyerdahl "The balsa", p. 257.
91. Ibid.

El capitán George Coggeshall describió algunas balsas que encontró prestando servicio a los buques fondeados en Lambayeque y otros lugares de la costa peruana que visitó en 1826. Se admiró de la facilidad con que dichas embarcaciones podían varar con la carga y pasajeros de los buques, siendo a menudo el único medio para hacer ese desembarco. Menciona también su uso en el tráfico costero, puntualizando la habilidad que tienen para navegar cerca al viento mediante el uso de orzas.[92]

W. Ruschenberger, oficial de la estación naval norteamericana en el Pacífico, también vio las balsas de Lambayeque en 1833, señalando, al igual que antes lo habían hecho otros testigos, que las balsas eran de dos tipos: las destinadas a pesca y servicio de playa y las empleadas en el comercio costero. Su testimonio es el primero en indicar la forma en que una balsa de este último tipo es puesta en la mar desde la playa. Puntualiza el empleo de vela cuadrada y de «gruesas pértigas, llamadas timones, que los indios trabajan vigorosamente» para poder alejarse de la costa. Una vez en alta mar,

> varias planchas cortas de madera eran sumergidas entre los troncos, dándole regularidad en su navegación y, como la quilla de un buque, manteniendo a la balsa cerca al viento.[93]

Un tratado inédito sobre la navegación aborigen en la Polinesia, escrito en 1840 por George Blaxland y ubicado por Heyerdahl en la Biblioteca Mitchell, en Sidney, contiene dos cosas que interesan a nuestro tema. La primera es un dibujo que muestra una balsa de nueve troncos «con vela y orzas como los únicos medios de navegación y gobierno». La otra es el reporte de un oficial británico que había encontrado una balsa en las islas Lobos de Afuera, a bordo de la cual había una familia nativa preparándose para retornar a tierra pese a que el viento soplaba en contra:

> ellos habían estado ausentes de su villa nativa por espacio de tres semanas, y estaban próximos a retornar con su carga de peces secos. La familia consistía de numerosas personas, con cierto número de perros, y todos sus bienes y enseres.... La nave en la que yo estaba, una goleta de 40 toneladas, zarpó junto con la balsa en demanda del mismo lugar, y resultaba sorprendente ver la manera en que la balsa se sostenía al viento, avanzando a una velocidad de cuatro a cinco nudos por hora [sic]; nosotros nos mantuvimos juntos por algún tiempo y arribamos al día siguiente con pocas horas de diferencia.[94]

92. Edwards, *Aboriginal Watercraft*, p. 77.
93. Ruschenberger, *Three years*, vol. II, pp. 385-386.
94. Heyerdahl, "The balsa", p. 257.

El teniente de la marina británica Walpole, al llegar a Paita en la H.M.S. Collingwood, indica que «varias de las enormes balsas, peculiares a esta costa, pasaron a nuestra nave». Luego de describirlas, señalaba que:

> en el extremo posterior se levanta una tosca cubierta, a unos cuatro pies sobre el agua, donde la carga y provisiones son estibadas, un mástil se levanta en la mitad delantera de la balsa, y en él pende una enorme vela de algodón. Las balsas son gobernadas mediante dos falsas quillas, una adelante y otra detrás; las mismas que siendo sumergidas o levantadas mantienen la dirección requerida, y así equipadas se deslizan a lo largo de la costa, haciendo algún pequeño progreso aún cuando el viento es flojo.[95]

El teniente francés F.E. Faris visitó las costas de Sudamérica hacia 1840, preparando luego un ensayo sobre la construcción naval en los pueblos extraeuropeos. En dicha oportunidad hizo un detallado dibujo y descripción de la balsa guayaquileña, aún cuando no entró en el detalle del empleo de la orza como elemento de gobierno.[96]

Hacia 1870, J. Hutchinson viajó del Callao hacia San José de Lambayeque, describiendo las balsas empleadas localmente para desembarcar a los pasajeros de los buques que tocaban el puerto. Señalaba haber visto esas embarcaciones en Chimbote, Huanchaco y Pacasmayo, aún cuando sólo en la playa. Para todos estos casos había sido utilizado un número par de troncos y con una forma que gruesamente calificaba de cuadrada; es decir, sin la forma de mano de las descripciones anteriores. La balsa, según este autor, emplea una vela al tercio «y es gobernada por tres o cuatro hombres en diferentes partes de la embarcación, usando unas piezas grandes de madera en forma de palas como elemento de timón».[97] Hutchinson empleó una de estas balsas para pasar a tierra describiendo el uso de los guares:

> Tan pronto como la embarcación está navegando, una cantidad de palanchas, de una pulgada de grueso, son introducidas en los espacios entre los troncos a la profundidad de cuatro a cinco pies; y éstos regulados de tal manera que influyan en las cualidades de gobierno de la balsa, dependiendo del punto desde el cual el viento esté soplando.[98]

95. Frederick Walpole, Four years in the Pacific, in Her Majestic's Ship "Collingwood", from 1844 to 1848 (Londres, 1849), p. 60.
96. Jenny Estrada (compliadora), La Balsa En la Historia de la Navegación Ecuatoriana (Guayaquil, 1990), pp. 105-106.
97. Thomas J. Hutchinson, Two years in Peru, with explorations of its antiquities (Londres, 1873), vol. II, pp. 217-218.
98. Ibid.

La balsa llegaba a tocar tierra con la vela desplegada y apenas lo hacía era asegurada para evitar que fuese jalada por la resaca El viajero John Byan, hacia 1840, encontró una de estas balsas a la altura de Cabo Blanco, resaltando dos puntos en su relato: los cortes en la vela y la durabilidad de la balsa. Al ver que la vela estaba «llena de huecos y rasguños, pero que aún sostenía el viento con soltura», el patrón del bergantín donde estaba comentó que era «una bendición que ella —la balsa— no retenga todo el viento para sí misma, pero que es imposible ver una vela más favorecida que esa toda deteriorada». El capitán siguió explicándole que,

> el hombre que maneja los guares en la parte de proa va literalmente hundido en el agua hasta sus rodillas. Ellos emplean una pértiga en el centro, como mástil para sostener una vela, y unas cuantas planchas de madera son incrustradas entre el viento; y cuando estas embarcaciones tienen que navegar hacia el sur de Guayaquil, siendo el viento normalmente contrario, tienen que trabajar, bordada y bordada, hacia barlovento.[99]

Cuando retornan de esos viajes,

> desatan sus embarcaciones, y dejan la madera en la playa para que se seque, ya que siendo tan porosa en muy poco tiempo absorbe gran cantidad de agua y pierde mucha de su boyantez. Una vez vi cómo una de esas balsas se acercó a un bote ballenero navegando contra el viento, y aún cuando este último avanzaba más rápido, lo hacía con una deriva mucho más marcada que la balsa.[100]

Las grandes balsas océanicas dejaron de atender el tráfico marítimo del norte peruano y la costa ecuatoriana en las primeras décadas del presente siglo. Las evidencias fotográficas de Hans H. Brüning, fechadas a fines del siglo pasado en Pimentel, son quizá las más elocuentes muestras de la calidad marinera de esta embarcación.[101] Después de él han quedado otros registros, como el de Murphy, en 1925,[102] y el testimonio de Rumiche Ayala, quien indica haber visto estas balsas comerciando entre Salaverry y Guayaquil tan tarde como en 1940.[103]

99. George Byam, Wanderings in some of the Western Republics of America (Londres, 1850), pp. 201-202.
100. Ibid.
101. Richard p. Schaedel, La etnografía Muchik en las fotografías de H. Brüning, 1886-1925 (Lima, 1988).
102. Edwards, Aboriginal Watercraft, pp. 79-80.
103. Walter Andritzky, "Balsas de la costa norte del Perú antiguo y actual". Boletín de Lima (Lima, 1987), Nº 49, p. 39.

La versión de la poca duración de la balsa fue aceptada por la gran mayoría de los autores que se aproximaron al tema, descartando por ello la posibilidad de un largo viaje precolombino.[104] Sin embargo, la experiencia de Heyerdahl en la Kon-Tiki ha hecho que se reconsidere esa posición. Lo que ha llegado a nosotros de dicho viaje precolombino debe pues analizarse como posibilidad histórica y, en tal sentido, la incluimos acá como testimonio indirecto.

VIAJE DE TUPAC YUPANQUI EN EL SIGLO XV.

Dos versiones han llegado de este viaje: la primera de Sarmiento de Gamboa y la segunda del padre Miguel Cabello de Balboa. Según Sarmiento, luego que el príncipe inca Túpac Yupanqui hubo conquistado Quito, entre 1463 y 1493, pasó a la costa a hacer lo propio con los Huancavilcas, que ocupaban la zona de Manta. Logró vencerlos luego de pelear «por tierra y por mar en las balsas desde Tumbes hasta Guayaquil y a Guamo y Manta y a Turaca y a Quisin». Cuando se hallaba en esta empresa llegaron unos mercaderes «que venían por la mar hacia el poniente» y le informaron que eran de unas islas llamadas Auachumbi y Niñachumbe,

> adonde había mucha gente y oro.... Mas no se creyó así ligeramente de los mercaderes navegantes, decía él que de mercaderes no se debían los capas así de la primera vez creer, porque es gente que habla mucho.[105]

Luego de hacer verificar la noticia de los mercaderes, mediante un personaje mítico que podía volar, llamado Antarqui, Túpac Yupanqui determinó ir allá y mandó hacer gran acopio de balsas,

> en que embarcó más de veinte mil soldados escogidos. Y llevó consigo por capitanes a Guaman Achachi, Conde Yupanqui, Quigua Topa (estos eran Hanancuzcos) y a Yancan Mayta, Quizo Mayta, Cachimapaca Macus Yupanqui, Llimpita Usca Mayta (Hurincuzcos) y llevó por general de toda la armada a su hermano Tilca Yupagui y dejó con los que quedaron en tierra a Apo Yupanqui.[106]

Luego de un lapso que va de nueve meses a un año, regresó trayendo,

104.Lothrop, "Aboriginal", pp. 237 y 238.
105.Pedro Sarmiento de Gamboa, Historia de los Incas (Madrid, 1960), p. 251.
106.Ibid.

> gente negra y mucho oro y una silla de latón y un pellejo y quijadas de caballo, los cuales trofeos se guardaron en la fortaleza del Cuzco hasta el tiempo de los españoles. Este pellejo y quijada de caballo guardaba un inga principal, que hoy vive y dio esta relación, y al retirarse los demás se halló presente Urco Guaranta.[107]

Por su parte, Cabello de Balboa relata este mismo hecho puntualizando que las embarcaciones empleadas por Túpac Yupanqui eran las utilizadas por los naturales,

> que son especies de almadías fabricadas de troncos de una madera muy ligera, fuertemente amarrada y cubierta de ramas.... El escogió por pilotos a los más experimentados y se embarcó a la cabeza de numerosas tropas, con tanto valor y ánimo como si hubiera navegado toda su vida.[108]

Ambos relatos son coincidentes en casi todos sus aspectos, discrepando este último con el primero al señalar que el trono traído era de cobre y no de latón. Muchos de los que se han ocupado del tema han seguido esta última versión, sin caer en cuenta que dicho metal era largamente conocido en la zona quechua del área andina.[109] El lugar de destino de la expedición no ha podido ser determinado aún, pese a las varias especulaciones que sobre ello se han trazado. Las Galápagos, que son sugeridas por Sarmiento, se descartan por sí mismas al no haber estado pobladas. Sin embargo, hace unos treinta años Heyerdahl encontró algunas piezas de cerámica en dichas islas, sosteniendo por ello que fueron regularmente visitadas en tiempos prehispánicos.[110] No compartimos su entusiasmo, en lo que a frecuencia se refiere, pero tampoco descartamos visitas eventuales.[111]

TESTIMONIOS ARQUEOLOGICOS

En lo que a evidencias arqueológicas respecta, debemos citar las palas y guares encontrados en Ica y Pisco, zonas colindantes con Chincha. Estos, con más de seis pies de largo, inicialmente fueron considerados implementos ceremoniales; sin embargo, al presentar huellas de uso intenso, debió

107. Sarmiento de Gamboa, Historia, pp. 251-252.
108. Miguel Cabello de Balboa, Miscelánea antártica (Buenos Aires, 1951), p. 322.
109. Rogger Ravines, Panorama de la arqueología andina (Lima, 1982), p. 109; Lothrop, "Aboriginal", p. 225.
110. Thor Heyerdahl y Arne Skjolsvold "Archaeological Evidence of Pre-Spanish Visits to the Galapagos Islands", American Antiquity (1956), vol. XXII, Nº 2, parte 3.
111. Von Hagen señala que visitó las islas entre agosto de 1935 y marzo de 1936 sin encontrar lo que luego Heyerdahl hallaría, pero indicó que hay "trozos de cerámica rotos" (p. 169).

aceptarse su empleo en forma utilaria en esa parte de la costa árida.[112] Las palas, por su parte, presentan bastante semejanza con las dibujadas por Benzoni en el siglo XVI.

En cuanto a restos cerámicos o textiles representando las balsas, la evidencia es muy pobre, pues hasta donde tenemos conocimiento sólo se ha encontrado una pieza moche del período intermedio temprano (200-800 d.C.), representando a un personaje sobre una balsa pequeña, con otros dos individuos en el agua a los costados de la embarcación. Sim embargo, dicha pieza bien podría estar representando a una balsa de caña, pues el grosor de los troncos no es significativo.

Por otro lado, el estudio de los restos encontrados en las acumulaciones de guano en las islas, indica que navegantes del extremo norte del litoral árido, del señorio Mochic, llegaron a un lugar tan al sur como Chincha hace unos mil años. En el estrato en que dicho material fue hallado no se encontraron muestras de ningún otro estilo, pese a que, en el caso de Chincha, otros señoríos igual o más poderosos que el Mochic estaban presentes en la costa. En niveles más recientes aparecen restos correspondientes a diversos reinos costeros, siendo éste el caso del material Chincha hallado en las islas Guañape, a la altura del reino Chimú, que había remplazado al Mochic.[113]

Asimismo debemos incluir los trabajos llevados a cabo por Wallace en 1958, que le permitieron descubrir mediante fotografías aéreas los restos del barrio de pescadores en el valle de Chincha, descritos con algún detalle en una relación de 1570. Como quiera que los pescadores eran uno de los grupos poblacionales en el valle, junto a los labradores y mercaderes, puede conjeturarse que estos vivían en barrios diferenciados. El mismo documento del siglo XVI, da noticia de un cuarto grupo definitivamente minoritario en el valle. Se trata de los artesanos, entre los cuales cita a los plateros.[114]

El hallazgo de considerables cantidades de pequeñas hachas de cobre en la costa del actual Ecuador ha llevado a suponer su uso como moneda en dicha zona. Sin embargo, los análisis efectuados sobre la pureza de dicho material han arrojado resultados sumamente altos para la tecnología disponible en ese lugar, haciendo más probable su importación de lugares donde la metalurgia estaba más avanzada, tal como la meseta peruano-boliviana. Si a este supuesto agregamos lo indicado por el documento sobre Chincha, encontramos que las dos direcciones del tráfico chinchano se ven ratificadas con cierto grado de interdependencia, en la medida que el mullu y el cobre eran

112. Lothrop, "Aboriginal", ilustración XIX; Johnstone, The seacraft, pp. 228-229.
113. Rostworowski, "Las etnías", pp. 306 y 307
114 Rostworowski, Etnía y sociedad, pp. 125 y 126.

cotizados en el Collao y en Manta.[115]

EVIDENCIA ETNOLOGICA

Hace casi cuarenta años, Edwards llevó a cabo un interesante trabajo de campo en las pequeñas villas de pescadores de la ensenada de Sechura. En dicha ocasión registró la balsa actualmente en uso con propósitos de pesca por dichas comunidades, la misma que posee los principales aspectos de aquella que el piloto Ruiz capturó hace cuatro siglos. Con una eslora que oscila de 15 a 20 pies, la balsa está compuesta por 5 hasta 8 troncos, algunos de los cuales tienen hasta 6 pies de circunferencia. Los troncos más largos son colocados en los extremos, para incrementar la estabilidad. El amarre de los troncos se hace con la fibra de cabuya, cruzando pequeños troncos de algarrobo (corbatones) en la proa, la popa y en el centro. La embarcación posee un único mástil, hasta de 14 pies de largo, el cual sostiene la vela mediante una driza conocida como «ligero». Esta driza es de fabricación local, empleando para ello una pieza de madera dura.

La vela es de algodón y tiene un corte trapezoidal, con la parte delantera más corta. Finalmente, la balsa tiene tres piezas de madera dura, de una pulgada de grueso, de pie y medio de ancho con seis u ocho pies de largo, que son utilizadas como «guares» (orzas), palas o timones.[116]

Tras una detallada descripción del método de navegación de estas balsas, Edwards concluye:

> Estas balsas de Sechura son las directas descendientes de las embarcaciones construidas por los antiguos pobladores marítimos precolombinos, ya que hemos podido percatarnos que este tipo de balsa ha estado en uso continuo desde tiempos muy antiguos.[117]

Finalmente, creo que constituye una vivencia común a todos los miembros de la Armada el haber podido apreciar a las pequeñas balsas de palo balsa que aún hoy son empleadas para pescar en el extremo norte del país.

115. Ibid., pp. 120-121, 138
116. Clinton R. Edwards, "Sailing rafts of Sechura: history and problems of origin". Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque, 1960), pp. 386-389.
117. Edwards, Aboriginal, p. 373.

CONCLUSIONES

De todas las embarcaciones vernaculares estudiadas en el presente ensayo, sólo dos reunieron características náuticas medianamente aceptables para travesías prolongadas. Nos referimos a la balsa de totora de la costa y a la balsa de palos. Dejamos de lado en esta conclusión a la balsa de totora del Titicaca, debido al carácter limitado de su ambiente de empleo, pero debemos aceptar que fue más eficiente que el actual «caballito». Este último habría alcanzado a tener proporciones mayores en tiempos prehispánicos, pudiendo considerarse que fue utilizado con fines comerciales hasta que la balsa de palos, más marinera, la sustituyó. Tal propuesta sería aplicable para el caso de Chincha debido al tipo de material disponible.

A luz de las evidencias acumuladas en cuatro siglos, es posible afirmar que la balsa de palos encontrada por los españoles en 1526, fue la embarcación más sofisticada del Area Andina, perviviendo en uso de los pobladores nativos hasta los tiempos actuales. Sus semejanzas con balsas polinesias y chinas han llevado a proponer que fueron fruto de influencia externa, pero el tema aún es materia de discusión, siendo cada vez más fuerte la corriente que propone un desarrollo independiente.

La influencia posterior al arribo europeo se habría dejado sentir principalmente en la arboladura y el tipo de vela, pero no antes de la segunda mitad del siglo XVI, como algunos investigadores han surgerido. Sin embargo, las condiciones generales de la balsa, en tanto que ha permanecido en uso por el mismo tipo de comunidad a través de los siglos, han sobrevivido exitosamente al paso del tiempo. La balsa empleada con propósitos comerciales, la más afectada por este tipo de influencia, estuvo navegando hasta principios de este siglo, llegando tan al sur como Chimbote, hasta en el siglo pasado. Ello sugiere que en siglos previos pudo haber estado en uso en zonas aún más australes. La adopción y desarrollo de esta balsa por los mochicas, y su ulterior expansión hacia el sur, puede dar una explicación para su presencia en lugares como Arica. Con la declinación mochica, el tráfico costero habría pasado a manos de los comerciantes de Chincha, quienes de ese modo habrían heredado tanto los mercados como las balsas. Esta parecería ser la explicación más razonable para su prosperidad en los siglos XV y XVI.

La balsa destinada a la pesca, debido a su estructura más simple, retuvo mejor su forma tradicional, y es la que ha llegado hasta nuestros días, adoptando algunas de las técnicas de la balsa oceánica. No se descarta la posibilidad del uso más extenso de la balsa de caña, aún cuando la falta de mayor información hace difícil emitir un juicio al respecto.

Todo este conjunto de embarcaciones invitan a meditar sobre la relación hombre-mar en el Perú autóctono, revalorándolo para ubicar en su justo nivel el grado de identificación que el poblador peruano tiene con su mar. A diferencia de lo que algunos proponen, considero que el grado de dependencia que el Perú ha tenido, tiene y tendrá, respecto al mar, no nos clasifica automáticamente como un país marítimo. En esencia somos andinos, pero la tradición marítima que tenemos es a todas luces mucho más rica y profunda que la de otras naciones.

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 81-132

LA SOCIEDAD CAMPESINA ANDINA A MEDIADOS DEL SIGLO XVII: ESTRUCTURA SOCIAL Y TENDENCIAS DE CAMBIO

Luis Miguel Glave

INTRODUCCION (*)

Este trabajo se sustenta fundamentalmente en un análisis de padrones confeccionados por los párrocos rurales de las provincias afectas a la mita de Potosí el año de 1645. Luego de largas polémicas respecto al aumento de los indios fugados de sus reducciones y el creciente incumplimiento de la mita de Potosí, el virrey Marqués de Mancera ordenó que los curas o párrocos de los pueblos sujetos a esa mita, hicieran una numeración de los indios originarios y de los forasteros sin ocultar ninguno. Los padroncillos, en muy variado formato y estado de conservación (Saignes 1988), se guardan en el Archivo General de la Nación en Buenos Aires. Su presentación como materiales importantes para la historia de los hombres andinos en el siglo XVII ha sido hecha por Nicolás Sánchez Albornoz (1982), quien además, ha adelantado el análisis de la composición de la masa laboral de Arequipa, en el sur peruano actual (Sánchez Albornoz 1982-A) y de las migraciones rurales hacia un pueblo de yunga en la actual República de Bolivia, Sipe Sipe en Cochabamba (Sánchez Albornoz 1983-A). Antes habían llamado la atención sobre estos padrones Silvio Zavala (1979) y Carlos Sempat Assadourian (1982), usando los datos consolidados que hizo el contador oficial de entonces, don Felipe de Bolívar. Aun cuando éstos han sido significativos avances en nuestro conocimiento de la sociedad rural andina en el siglo XVII, todavía el grueso del material se encuentra inexplorado como bien ha llamado la atención Thierry Saignes (1988).

(*) Este trabajo es parte de un estudio que contó con el apoyo de la Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales (FOMCIENCIAS) de Lima, desde Diciembre de 1986. Gracias a ese apoyo pudimos hacer la investigación en archivos bolivianos y argentinos. En julio de 1987 recibí el generoso apoyo del Social Science Research Council de Nueva York para el desarrollo de una investigación de la historia colonial andina en los siglos XVI y XVII. Este artículo es resultado parcial de dichos proyectos.

En ese entender es que hemos sistematizado los listados correspondientes a las parroquias de la provincia de Canas y Canchis, al sur de la ciudad del Cusco. Para realizar dicho análisis, hacemos primero una sucinta presentación etnohistórica del origen y evolución de las etnías de canas y canchis, usando nueva evidencia documental y el conjunto de lo que hasta ahora se ha planteado respecto a estos grupos, los menos conocidos de los llamados reinos aymaras.

Al hacer una crítica de los padroncillos de esta provincia como fuente en sí misma —es decir, ¿qué confiabilidad pueden tener estos padrones como herramienta de conocimiento de la sociedad campesina surandina?— descubrimos que los padrones y padroncillos de los curas de la provincia fueron muy inconsistentes. No podemos, dada la calidad de los datos, hacer un análisis detenido de la familia, su tamaño, la edad promedio de la población, el índice de masculinidad. Conocemos buenos estudios de este corte, como el que se ha hecho para un pueblo de la provincia vecina de los Chumbivilcas en 1689 (López 1987), usando uno de los informes hechos por los curas de la diócesis cusqueña de esa época para su obispo (Villanueva 1982). Los informes de estos religiosos, sucesores de los autores de nuestra fuente, tienen la misma característica de desigualdad que los que comentamos, siendo incluso menos detallados. Ello no obstante, han sido fuente preciosa para un análisis global de las relaciones sociales en el siglo XVII cusqueño (Wightman 1983) y punto de partida de uno de los mejores análisis comparativos de series agrupadas de toda una región en el transcurso de un siglo (Mörner 1978).

Esas deficiencias, como el desorden en el registro cuando no el abierto subregistro de determinadas fracciones de población, no significan que la fuente sea menos valiosa que, por mencionar un ejemplo, cualquier padrón fiscal colonial elaborado como informe para la Real Hacienda. Veremos más bien que, a pesar de sus imperfecciones, es una valiosa fuente para descubrir el movimiento interno concreto de una etnía prehispánica sujeta al dominio colonial, resistiendo y cambiando al compás de los tiempos. Con ayuda de otras fuentes fiscales, correspondientes a períodos anteriores y posteriores, hacemos un análisis estructural de los ayllos y agrupamientos internos del grupo de los canas y canchis, planteando las posibles continuidades etnohistóricas en su reproducción colonial respecto a las etnías prehispánicas, así como los efectos que la subordinación colonial pudo haber tenido sobre el grupo. El análisis parte de los datos consolidados de la población, su composición interna, su estructura, su evolución y el cambio de sus proporciones. Luego nos detenemos en los patrones de poblamiento, el número de personas por agrupamiento social y las posibles relaciones entre estructura social y manejo de los recursos. Finalmente, hacemos una apreciación especial acerca del fenómeno de los forasteros, sus orígenes y

vínculos étnico-regionales, su peso dentro del conjunto y sus formas de adscripción. No olvidemos que fue ese nuevo sector de la sociedad andina el que motivó la curiosidad virreinal que ordenó el levantamiento de la información que analizamos. Usando otras evidencias documentales, analizamos también el fenómeno de los forasteros de la provincia en otros espacios y se consideran las formas del efecto local y la naturaleza de la articulación con Potosí. Así se encuadra adecuadamente el estudio estructural de los ayllos (también ayllus) y su significado respecto a la dinámica interna del grupo y a su subordinación colonial, señalando finalmente las formas de resquebrajamiento de las antiguas identidades y las continuidades o re-adaptaciones de las formas étnicas de reproducción social.

LOS CANA: UNA ETNIA PREHISPANICA BAJO EL DOMINIO COLONIAL

La zona que habitaron las personas de las que trata este trabajo, formó parte del conjunto espacial y simbólico aymara del altiplano sur andino. El altiplano propiamente se inicia, de norte a sur, en el punto conocido como La Raya, donde nace el río y valle del Vilcanota en dirección opuesta. Hacia el noroeste, con una configuración geográfica similar, marcada por las grandes altitudes y los páramos (Custred 1977), se ubican los territorios de los antiguos Canas. Como todos los llamados señoríos aymaras, estaban divididos en dos espacios geográficos, sociales y simbólicos: *urco* y *uma* (Bouysse 1978). Junto con los Canchis (también Canches), con los que formaron una Confederación, marcada en su evolución etnohistórica por su cercanía con la capital de los Inca, son el último escalón del conjunto aymara que pobló los Andes del sur.

Los autores de la época inicial e incluso hasta el siglo XVII, siguieron los datos de Cieza de León. Cieza presenta a los canas como una provincia, una «nación de gente», cuyos «pueblos», que debemos entender como federaciones de ayllos integrados bajo una misma jefatura étnica, fueron: Hatun Cana, Chicuana, Horuro, Cacha y «otros que no cuento» al decir del cronista [1]. Formaron una alianza dual con sus vecinos canchis, con quienes mantuvieron también abiertas contradicciones simbólicas y estructurales dentro del esquema general aymara de dualismos complementarios y antagónicos (Bouysse 1987). El grupo, segmentado en cuatro, estaba emplazado en las zonas de los actuales pueblos de Pichigua (Espinar/Cusco), Sicuani (Canchis/Cusco), Orurillo (Melgar/Puno) y San Pedro (Canchis/Cusco). El emplazamiento obedecía al patrón discontinuo en el espacio que caracterizó el sistema de

1. *Cieza* [1553]1984,269-271. Lo sigue Vásquez de Espinoza [1628] 1969, la «Descripción general... América en el Mar del Sur... Siglo XVII», publicada en Maúrtua 1906,373.

interdigitación étnica en que convivían los hombres andinos dentro de su hábitat. Por ello, además de las provincias de Canas, Canchis y Espinar, en las que ha quedado dividido el antiguo territorio nuclear de esta macroetnía, son ubicables también poblaciones de origen cana en lo que actualmente son las jurisdicciones de Lampa en Puno, Paruro y Acomayo en Cusco. Markham los ubica entre La Raya y Quiquijana y considera que los Cana eran una tribu compuesta de cuatro grupos: Ayaviris, Canas, Canches y Caviñas. Siguiendo la norma de la adaptación y simbolización del espacio, los Canas se habrían emplazado a la izquierda del curso del río Vilcanota mientras los Canchis lo habrían hecho a la otra orilla [2]. Siempre según Markham, habrían hablado un dialecto derivado de la lengua del Inca y no el aymara, pero Bertonio menciona la nación cana como una de las aymara hablantes del eje altiplánico centrado en el Titicaca [3]. Luego, al constituirse las «capitanías» de la mita, asumiendo el dualismo aymara en las jefaturas, los Canas aparecen integrados en el conjunto de los aymaras coloniales sujetos al trabajo forzado de las minas del cerro rico de Potosí [4].

En general, en el mundo andino se concibe y se usa el espacio de una manera discontinua. Esto es particularmente marcado en el mundo aymara debido al doble dualismo de su simbolismo espacial. Esa discontinuidad no sólo estaba asociada al ideal y práctica andinos del control vertical (Murra 1975) sino también a dos factores adicionales: el reflejo espacial de la estructura social (Martínez 1976 y 1981) y el manejo de los multiciclos adaptados a los desafíos de la ecología (Golte 1980). En el uso de los espacios bajos o yungas por los señoríos aymaras altiplánicos, esa discontinuidad también se manifestaba a la manera de una interdigitación (Saignes 1986). El complejo sistema de convivencia multiétnica se manifiesta en esa imagen de un espacio salpicado que ha definido Guillermo Galdos (1984 y 1985).

Analizando los datos coloniales de los Canas y conociendo sus grupos prehispánicos básicos, descubriremos una nueva evidencia de esa estrategia de vida nativa. El cuadro No. 1 agrupa un conjunto de referencias que abarcan un espacio de tiempo que va desde la formación de los corregimientos

2. *Markham* 1923,64-65. Es interesante destacar que ya en el estudio de Markham se notaba el manejo del paisaje dentro de lo que era el simbolismo aymara. Sobre los ejes organizadores del espacio aymara, ver Bouysse 1978 y 1987. La zona del altiplano peruano actual en Julien 1983.
3. *Bertonio* [1612] 1984; «y aunque ellos eran de diversas provincias, como Canas, Canchis, Pacases, Carancas, Quillaguas, Charcas, etc, fácilmente entendíamos y eramos entendidos de todos aquellos indios, por ser todos aymaraes, aunque de diversas provincias...». En este trabajo hablamos de los cana en general, para referirnos a la confederación de canas y canchis, salvo cuando específicamente referimos a cada una de sus áreas culturales.
4. *Ver Bouysse* 1987 y Saignes 1985, sobre la importancia de las capitanías en la relación entre Estado y grupos étnicos, ver Saignes 1987.

o provincias coloniales hasta fines del siglo XVII. La primera columna contiene la lista de los «repartimientos» incluídos en el Corregimiento de Canas y Canchis [5]. Se trata de la concepción oficial y administrativa del espacio colonial, que servía esencialmente para el ejercicio de la jurisdicción civil criminal, pero que tuvo su expresión más cabal en el terreno fiscal. Esta es, entonces, la imagen que las antiguas etnías proyectaban hacia afuera (Earls y Silverblatt 1979). En esta imagen fiscal se producen dos primeras alteraciones coloniales de la antigua integridad étnica. Por un lado se diluyen las fronteras entre los dos grupos de la confederación que aparecen integrados. Por otro, se desgaja del conjunto a los agrupamientos de quispicanchis y pomacanchis que pertenecían a la jefatura étnica de los canchis. Aquellos fueron incorporados en otra jurisdicción colonial, el Corregimiento de Quispicanchis, que se iniciaba en lo que probablemente fue una demarcación inca dentro de los canchis, denominada Provincia de Quispillacta. Entre los pueblos desmembrados figuraron algunos que luego fueron reincorporados a la jurisdicción de Canas y Canchis, como Sangarará por ejemplo.

Los siguientes datos del cuadro tienen otra característica: responden a la imagen de estos naturales frente a la administración de la mita de Potosí, a la que estaban obligados. Son cinco agrupamientos que permiten una apreciable seguridad a las hipótesis que podemos plantear respecto a las frontera étnicas. Tenemos tres referencias de los repartimientos de mitayos en Potosí para 1599, 1617 y 1633 [6]. Junto a ellas, el ajuste global que se hizo luego de la «numeración general» del virrey Duque de La Palata en 1684 y la información testimonial que el corregidor de Potosí, Conde de Canillas, tomó de los capitanes de la mita en 1690 [7]. Todas estas referencias tienen entonces la particularidad de reflejar la forma como ante el Estado colonial se presentaban los naturales como grupos sociopolíticos. Esto se manifestaba

5. La referencia corresponde a la «Relación de los oficios que se proveen en el reino del Perú», publicada por Maúrtua 1906,153-279. Coincide con la referencia de Vásquez Espinoza [1628] 1969,466. Con pequeñas variaciones en cuanto a considerar algunos repartimientos de manera independiente o como parte de otros, esta es la imagen fiscal y administrativa que tuvo el territorio de estudio hasta fines de la época colonial.
6. Las referencias son de AGI, Charcas 134,No. 15; Charcas 51 y Lima 45. La relación completa de las diligencias del repartimiento hecho por Juan de Carbajal y Sande en 1633 ha sido publicada con un comentario crítico por Ricardo Rodríguez Molas 1986. Comentarios a las condiciones del «entero de la mita» en base al «censo» hecho por el corregidor Francisco Sarmiento de Sotomayor en Saignes 1985. Compárese la lista de pueblos canas y canches integrados bajo la capitanía de don Alonso Chuquichampi que proporciona Luis Capoche [1585] 1959,136. Capoche dividió los pueblos según su adscripción a las sayas de urco y una en ambos agrupamientos étnicos, canas y canchis separadamente. Bouysse (1978) elaboró un importante mapa étnico-simbólico de los pueblos aymaras en base a la lista de capitanías de Capoche.
7. El resumen de 1684 en AGI, Charcas 270 y la información de 1960 publicada por Sánchez Albornoz 1978.

en la institución de las capitanías de la mita, con las cuales se puede rastrear la identidad étnica de los trabajadores (Bouysse 1987, Saignes 1985).

A pesar del largo tiempo transcurrido y los cambios, siempre se mantuvo la división en dos grupos: canas y canchis. Dentro de los Canchis, algunas veces como grupo diferenciado pero incluído en esa pertenencia étnica, aparecieron los pueblos de Quispicanchis, salvo en 1699 cuando ya parecen haberse distendido los mecanismos de identidad y son agrupados simplemente como Quispicanchis [8].

Los pueblos agrupados a lo largo del valle del río Vilcanota tendieron lentamente a ser considerados Canchis, sin embargo, a pesar que en 1599 figuraron en el agrupamiento canchi, los pueblos de Cacha y Charrachape (parcialidad de Cacha, proveniente de un reagrupamiento inca), son considerados canas en los repartimientos de 1617 y 1633. Mientras, Sicuani (denominado entonces Sicuana, transformación de Siquana o Chincuana), que derivó rápidamente en cabecera de los pueblos de la quebrada, figuró en todos los reportes del siglo XVII como cana. Así, las antiguas cabeceras canas, que Cieza de León mencionó, Sicuani y Cacha, se mantuvieron bajo su antigua adscripción. Lo mismo ocurrió con los pueblos del Collao, pertenecientes a esa jefatura de Oruro que mencionó el cronista. Esta adscripción fue más tenue sin embargo. Los datos no coinciden tan linealmente. Umachiri, Oruro (más conocido como Orurillo) y Nuñoa, que aparecen en 1599, no figuran en 1617, cuando se agruparon las capitanías collavinas. En 1633 reaparecen pero divididos entre dos capitanías: una de Oruro y Nuñoa y otra de Umachiri, Cupi, Llalli y Macarí, llamados «canas del collao». Finalmente, en la capitanía de «Tinta de los canas», todos estos pueblos, junto con Ayaviri y Chungara, son considerados canas en 1690. Es interesante apreciar que recién a fines del siglo XVII se menciona a los ayaviris (incluídos los de Chungara, tambo que abre el camino del Collao) como canas. A pesar que, siempre siguiendo las crónicas, Ayaviri fue físicamente destruído por los cusqueños y luego fue un espacio central en las disputas iniciales de la conquista, la adscripción étnica se mantuvo. Sin embargo, aquí debemos advertir la forma como se había complejizado el

8. En 1599, dentro de la capitanía de los Canchis figuraron: Pomacache (en sus dos repartimientos), Cullupata, Acopia, Yaocata y Guayrachape, Sangarara, y Chachaca. En 1617, como «provincia de los Canches de Quispillacta figuraron: Pomacanche (dos repartimientos), Sangarara, Cullopata y Acopia. En 1633, con la misma denominación, se mencionan los mismos pueblos. En el resumen de la numeración de la Palata, figuran como «Corregimiento de Quispicanchi y Quispillacta, prosiguen los Canches del distrito del Cusco»: Cullupata, Sangarara, Acomayo, Acos, siguen agrupados: Acopia, Yaocata, Guarachape y Chachacas en los pueblos de Yananpampa, Acopia y San Juan; Pomacanches, en los pueblos de Pomacanche y Guayqui; finalmente Atuncamayna con su anexo Santa Lucía. En este último informe se mezclan abiertamente las categorías de etnicidad y los nuevos agrupamientos administrativos que procuraban reflejar la movilidad y maleabilidad de los agrupamientos sociales indígenas.

entendimiento colonial de la organización andina: Tinta, que aparece encabezando el agrupamiento, fue más bien centro de un proceso de «disturbación» o «proliferación» étnica [9]. Ese centro multiétnico aparece dando nombre al agrupamiento de los pueblos canas del Collao, que estaban bajo la jurisdicción colonial del corregidor de Lampa o Cavana y Cavanillas, que en algunas oportunidades se hace llamar también «corregidor de Cavana y Cavanillas y parte de Canas» [10]. El núcleo cana estuvo al norte de La Raya, como hoy el límite entre los departamentos de Cusco y Puno, pero los naturales cana estuvieron también ubicados al sur de ese punto, dentro de los cánones de uso «salpicado» del espacio. Como veremos luego, al efectuarse las reducciones, se tuvo que respetar la «doble filiación» de una serie de ayllos en estos espacios del antiguo señorío cana.

Entre los grupos cana mencionados por Cieza, el denominado Hatuncana debió ser la jefatura más importante. El nombre así lo hace notar. En otros casos, el uso del «atun» o «hatun» implicaba preeminencia. El testimonio de una buena encuesta etnológica de la época inicial (1586) dice respecto a los Rucanas (actual Lucanas) de la zona de Huamanga:

> tiene por nombre Atunrucana que quiere decir dedo grande; y en este repartimiento hay dos ayllos, que son Ananrucanas y Lurinrucanas; Atunrucana se derivó porque en este dicho pueblo de Atunrucana se juntaban en tiempos de los Incas todas las dichas dos parcialidades a tratar cosas que les convenía, y en estas dos parcialidades se comprenden todos los indios deste repartimiento... (Jiménez de la Espada 1965:227).

El autor de esta descripción, el corregidor Luis de Monzón, señaló igualmente respecto a los Atunsoras, que así se llamaba su repartimiento porque sus habitantes se llamaban Soras, y siendo ese el pueblo mayor del repartimiento se decía atun «que es cosa grande» (Ibid: 220). No contamos con una encuesta similar para los Canas, pero no cabe duda que fue Hatuncana el pueblo mayor de la provincia, el centro o cabecera unificadora de un grupo étnico o «nación». Los Cana, más propiamente, los K'ana, tuvieron su centro

9. Son conceptos similares los de Huertas (1983) y Stern (1986,49-50); Lorenzo Huertas hizo estas apreciaciones, entre otros trabajos, en Huertas 1983, recogiendo mucho de la etnología y etnohistoria huamanguina, impulsadas una década antes por T. Zuidema. Ver también Huertas 1985. Sobre estas relaciones interétnicas y el impacto de las «disturbaciones» inca, ver Earls y Silverblatt 1979 y Palomino 1984, entre otros trabajos

10. Así se manifiesta en varios documentos, entre los que se puede ver por ejemplo BN, Ms, B 1491; AAC, G, 9-212-1. La jurisdicción cruzada entre Lampa y Canas se puede ver en distintos informes de los clérigos de fines del siglo XVII. Así, el cura de Orurillo, refiriéndose a su doctrina, la de Chungara y la de Nuñoa, decía: «que todas tres son de la provincia de parte de Canas, en que administra justicia el corregidor de Cavana y Cavanillas» (Villanueva 1982, 78).

en lo que todavía se denomina Kanamarca, cuyos restos arqueológicos se encuentran cerca del pueblo de Pichigua, nombre con el que se denominó desde la época colonial a la reducción de los Hatuncana. En Kanamarca habría estado el primer ayllo o capital de la confederación según la tradición que se recogía en los pueblos de Pichigua y Coporaque (Linares 1943).

Al analizar las evidencias etnohistóricas de este grupo sociopolítico, descubrimos que no se trataba de unidades fuertemente centralizadas. Según sabemos, durante la conquista Inca, el grupo sufrió una gran descentralización (Julien 1983). Las tensiones, fruto de las segmentaciones internas, simbólicas y sociales, del mundo aymara (Montes 1987, Platt 1987-A), se manifestaron entonces con mayor fuerza. Las islas ecológicas que el grupo controlaba en Arequipa (Galdos 1987), Larecaja y Callawaya (Saignes 1986), se desmembraron muy rápidamente, y no consta que ninguna de las jefaturas haya intentado mantener el control de sus mitmaquna. No aparece en la historia colonial de estos grupos nativos, ningún señor natural con poder unificador que los haya representado o ejercido una cierta hegemonía [11]

Hatuncana, en medio de esas fuerzas descentralizadoras, propias a la ubicación de la confederación, resultó la cabecera más importante, el pueblo más numeroso del conjunto. El señor cana más importante fue Puma Anco, quien fuera «depositado» en encomienda a favor de Cristóbal Paullu Inca, el hermano de Manco Inca y curioso aliado de los españoles [12]. La encomienda de Pablo Inca (denominativo españolizado del personaje) estuvo compuesta por el señorío de Puma Anco en Hatuncana e incluía la parte *urinsaya* de Yauri [13]. Un análisis de las jefaturas de este conjunto dual de Pichigua Hatuncana-Yauri en las primeras décadas de la colonia, nos revela la continuidad del dominio del linaje de Puma Anco. La calidad de «cacique principal» recayó en don Francisco Chuquianco, que jefaturaba el «repartimiento» de Hatuncana. La escala de señores que se puede reconstruir, hasta la

11. Sobre las jefaturas, ver Assadourian 1987, Saignes 1985-C y 1987 Es importante luego el papel de los capitanes de la mita. De los canas, ningún señor tuvo el papel de Guarache, un Cari o un Tupa Allicalla, más bien, se trataba de jefes menores que se quedaban en Potosí, ver AGNA IX 17,1,4. Aunque cabe señalar que Pablo Inca, el inca encomendero al que se premió con este repartimiento (Cúneo 1978), reclamó por los mitmaq arequipeños que se le arrebataron, la referencia en los documentos publicados por V. Barriga, citado por Sánchez Albornoz 1982-A.

12. *Paullo Inca,* hermano de Manco, fue un aliado de Almagro, al que acompañó en sus campañas de Chile. Fue dotado de una de las más ricas encomiendas, en donde los naturales del curacazgo de hatuncana fueron el sector más importante en términos de número y de rentas (Cúneo 1978). Hemos analizado el compartimiento de los jefes de la encomienda de Paullo Inca en los tratos de mano de obra del siglo XVI en Glave 1985.

13. Los curacas hanan eran Cama y Levevila, mientras los de urin eran Ancona y Zapa. Las cédulas de encomienda inicial son ilustrativas por la mención más que a repartimientos o territorios, a las jefaturas étnicas. Ver la cédula de encomienda en el aludido trabajo de Cúneo (1978).

reducción toledana de 1573 es la siguiente:

I. Francisco Chuquianco, cacique principal, Repartimiento de Hatuncana.

II. Pedro Auquicana, cacique principal de Urinsaya, Pueblo de Pichig
Cristobal Sullasi

III. Francisco Chanca Yaure, cacique principal de Urinsaya, Pueblo de Yaure

IV. Martin Hincho, principal, Pueblo de Pichigua
Santiago Coto, principal, Pueblo de Guancane

V. Juan Catata, hijo de Francisco Chuquianco
Juan Sapansayaco, hilacata. [14]

El caso de Ancocahua es importante dentro del conjunto debido a que se trataba del centro simbólico del grupo étnico. Cieza ([1533] 1967) ubica ahí una de las más importantes huacas del Cusco. Según una relación etnológica, el nombre deriva de los «Ankos», antiguos pobladores del lugar (Alvarez 1925). Probablemente, el origen del linaje o señorío cana haya estado en esa zona, como lo muestran los restos arqueológicos que se pueden observar. El denominativo de los señores que jefaturaron el conjunto en la época colonial temprana, Puma Anco y Chuquianco, también nos da a entender esto. La administración inca debió haber estado ubicada más bien en Hatuncana (Regal 1936:150). Lo cierto es que Ancocahua, como parte del repartimiento de Coporaque, fue desmembrado del conjunto y dado en encomienda a Antonio Vaca de Castro, junto con Chungara y Cavanilla [15]. No es extraño que ese conjunto de repartimientos haya estado concentrado en un mismo encomendero: los tres tienen origen cana. El caso de Chungara ya lo hemos visto y el de Cavanilla nos refiere la relación dialéctica aymara que existía entre canas y collaguas. Revisando los padroncillos de Coporaque en 1645, descubrimos que los forasteros de las punas de Coporaque eran collaguas, de la misma manera como en Cavana y Cavanillas, desde «tiempo inmemorial» tenían emplazamientos collaguas en sus punas. Recordemos además que en Collaguas, uno de sus pueblos fue justamente denominado también Coporaque [16].

El conjunto de estos pueblos constituye pues un sector que debemos

14. Escrituras de Antonio Sánchez, AHC, Prots. 1569-1573. Remito al trabajo mencionado anteriormente, Glave 1985.

15. Cook 1975, Hampe 1979, la «Relación de oficios...» ya mencionada, AHC Prots. Antonio Sánchez 1569-1573.

16. AGNA IX 17,1,4, Pease 1977. Todavía en 1730 en Cavanilla habían collaguas con «doble fialiación», AGN SG L,8,C,146.

considerar como el segmento urco, que incluye los ayllos de la zona alta, entre los que destacan los del grupo de Yauri —par secundario de Hatun Cana— y completan los de la dualidad de Coporaque-Ancocahua. La unidad del curacazgo de Hatuncana incorporaba los grupos sociopolíticos del segmento supa, dividido en una tríada compuesta por Checa -cuyo par es Quehue- Langui y Layo. La presencia de la tripartición es consustancial al dualismo: un tercero solucionaba la asimetría jerárquica de los pares (Palomino 1984, Wachtel 1973, Harris 1978). La línea demarcatoria entre las sayas de urco debió ser el curso del río Apurímac. Mientras los pueblos de Langui, Layo y Checa, fueron el segmento de la zona baja del conjunto, asociada como todo el campo uma, al agua y la humedad (Montes 1987, Bouysse 1987), quedando emplazado el par de Langui y Layo a orillas de la laguna del mismo nombre.

Podemos ahora detenernos en el análisis de la situación en que se encontraba la estructura social de estos agrupamientos humanos al promediar un siglo de dominio colonial.

DUALISMO, SIMBOLOS Y ESTRUCTURA SOCIAL: EL IDEAL AYMARA DEL EQUILIBRIO

Hemos usado la información completa de los padroncillos de 1645 para esta exposición [17]. Podemos ubicar en primer lugar los agrupamientos sociales en cinco conjuntos. El primero corresponde a los «pueblos». Ellos equivalían a las reducciones del siglo XVI. En la provincia, de la que quedan excluídos los poblamientos canchi reducidos en la nueva jurisdicción colonial de Quispicanchi, salvo un anexo de Tinta que sí hemos incluído, encontramos once agrupamientos. Cada uno de ellos correspondía a un curato o doctrina. Cinco de ellos tenían su emplazamiento principal o «pueblo reducción» a orillas del río Vilcanota: Sicuani, Cacha, Tinta, Combapata y Checacupi. Sin embargo, sus ámbitos de influencia abarcaban territorios de altas punas que compartían entre ellos y con otros pueblos. A diferencia de los pueblos de altura, eran todos expresión de una compleja convivencia étnica que se

17. Todos los padrones de la provincia de Canas y Canchis se encuentran en AGNA IX 20,4,4. No he podido ubicar ningún folio suelto o complementario entre los papeles el legajo, que contiene información de otras provincias para la misma gestión de los párrocos de 1645. Consideramos entonces los datos de los padrones de cada uno de los pueblos como el universo de nuestro estudio. Felizmente, no falta ningún pueblo de la provincia en el registro que hemos logrado. Sin embargo, como hemos dicho, cada párroco tuvo distintos criterios para sus registros, faltando en muchos el detalle de la población que no fuese de adultos varones. En los cuadros, hemos supuesto que los varones «casados» tienen la mujer con ellos, por lo que se ha incorporado el dato, aunque imperfecto, como una ayuda para la contabilización global.

arrastraba desde la dominación Inca. Los cinco pueblos mencionados, junto con Yanaoca, fueron emplazamientos de poblaciones mitmaq dejadas por los Inca y compartían la jurisdicción entre distintos segmentos sociales de diverso origen.

Los pueblos principales o doctrinas tenían adjuntos otros emplazamientos llamados «anejos». Yanaoca es el único pueblo del grupo que no tiene emplazamientos de esta categoría. Combapata reunía dos parcialidades de distinto origen, Chiara o Collana, aparentemente foráneos, y los locales Urinsaya. No estaban divididos en anejos pero estaban repartidos en dos encomenderos. Sicuani era la reunión de muy diversos pueblos. Los Lurucache estaban reducidos en Sicuani y en su anejo de Marangani. Junto a lurucachis, ansas y sencas (también sengas o singas) convivían con los agrupamientos propiamente chicuanas. Entre ellos, algunos ayllos, el nivel mínimo de segmentación, correspondían a mitmaqs, entre los que destacaban los Quihuares, probablemente orejones cusqueños, reservados de la mita. En Sicuani entonces encontramos agrupamientos correspondientes a cada uno de los cinco niveles jerárquicos de emplazamientos.

En Cacha, pueblo también conocido como San Pedro, tenemos ayllos correspondientes a la bipartición básica original en dos sayas. Ellos compartían territorios con los naturales reducidos en el anejo de San Pablo y con los numerosos ayllos de Sicuani. No todos eran originarios del lugar entonces, pues el anejo estaba íntegramente compuesto por población trasladada de otros lugares como fueron los Carrachapes y los Vironomas. Estos últimos, como los Quihuares de Sicuani, eran también «Ingas» y dependían del pueblo colonial de Tinta.

Tinta fue probablemente el centro de la administración inca de los territorios Canchi. Sus linajes locales estuvieron emparentados con las panacas nobles de la ciudad del Cusco y el curacazgo abarcaba, junto con Tinta, los pueblos anejos de Pampamarca, Tungasuca y Surimana, y el numeroso poblado de San Juan de la Cruz en plena provincia de Quispicanchi. En esos pueblos, la mayor parte de la población eran ayllos pertenecientes a Tinta.

La compleja interdigitación social que exhiben estos pueblos relegó a un segundo plano el dualismo estructural de su fisonomía. Sin embargo, en Cacha persisten las dos parcialidades, los charrachapes que estaban igualmente divididos en sus mitades básicas, lo mismo que los vironomas y los lurucaches. La búsqueda ideal del equilibrio en la sociedad (Montes 1987, Platt 1980, Harris 1978) andina se mantuvo a pesar de las contínuas disturbaciones sociales (Huertas 1985) a las que fueron sometidas las poblaciones. Ese equilibrio básico sí se mantuvo claramente en la parte alta, en lo que fuera curacazgo de Hatuncana.

Salvo Coporaque, que veremos luego era en realidad la parcialidad urin de Yauri, junto con el centro simbólico de Ancocahua, el conjunto de emplazamientos muestra la bipartición básica. Los Supa, Checa y Langui, con sus pares Quehue (Quiui) y Layo. Cada uno con dos parcialidades. Lo mismo que Pichigua y Yauri. En el proceso de reducciones se permitió el mantenimiento de dobles filiaciones entre estos pueblos, como los grandes ayllos de Anta y Cama en Yauri, pero la fisonomía original de la estructura social se mantuvo. Ese equilibrio se muestra además, de manera casi perfecta todavía en 1645 en el número de ayllos: en número equivalente se organizan las poblaciones y las filiaciones entre las parcialidades. En la parte baja, eso sólo se puede notar en Cacha, mientras en la parte alta, todos, salvo un ayllo de hanansaya en Yauri (probablemente un ayllo cama del que no dejó registro el cura del pueblo), se muestran en equivalencia.

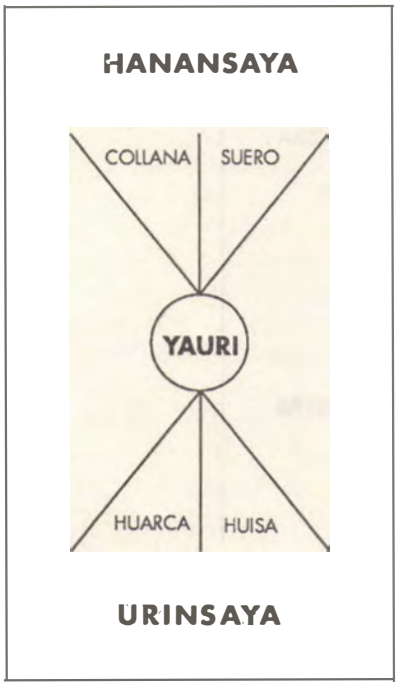
El último escalón jerárquico correspondía a los ayllos. Los ayllos eran entonces grupos de relación social y reproducción económica que conformaban estas corporaciones sociopolíticas atadas a un ordenamiento espacial y simbólico dual, llamadas parcialidades o sayas, integradas bajo distintas jefaturas, que de alguna manera se reprodujeron en los pueblos y repartimientos coloniales. Haciendo una reconstrucción de sus emplazamientos, en base a los listados de ayllos que figuran en los padrones y los catastros comunales [18], hemos confeccionado una serie de gráficos que nos muestran la forma cómo las reducciones coloniales fueron también una reproducción de algunos de los mecanismos que permitían la continuidad de los grupos.

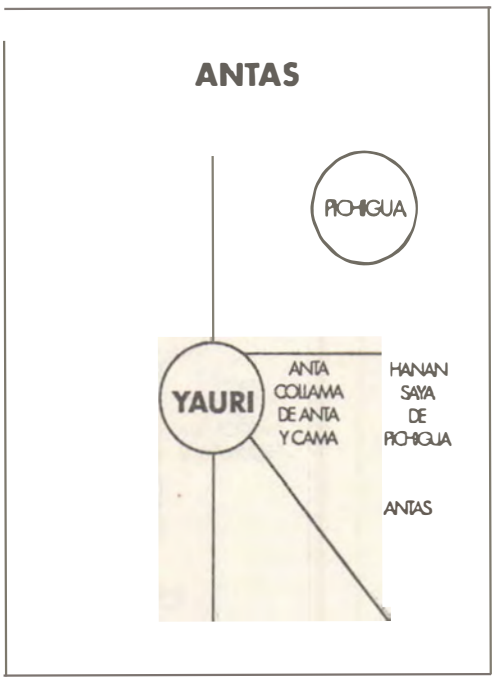
Los esquemas que siguen muestran los emplazamientos de los tres pueblos del sector urco: Coporaque, Yauri y Pichigua. Los ayllos en que se agrupaba la población podían ser partícipes de distintos principios de integración. Uno de estos principios era el del parentesco. Sin embargo, en esta zona de pastoreo el uso de los recursos estaba más atado a la familia, probablemente extensa en esta época inicial de la colonia. El ayllo como agrupación debió corresponder más bien a los principios de ordenamiento simbólico: el dualismo general, la reproducción de los lados del cuerpo, derecha e izquierda, y al principio de equivalencia entre contrarios [19] que podía re-

18. Todo el material de planos y catastros comunales se encuentra en el archivo de la Zona Agraria de Sicuani, dependiente del Ministerio de Agricultura del Perú. Con esos planos particulares de las comunidades campesinas y con el mapa general de unidades agrarias de la provincia, también proveniente del archivo de la zona agraria de Sicuani, hemos ubicado los emplazamientos de lo que fueron los ayllos coloniales

19. El estudio novedoso de Montes (1987) es una buena guía para el seguimiento de esta temática en una extensa bibliografía etnológica andina. Ver también, para la zona de Huamanga, Palomino 1984. T. Saignes ha propuesto por ejemplo que en la determinación de las capitanías de la mita hubo un negocio político entre las partes, ver Saignes 1987.

solverse en la asimetría en triángulo (Harris 1978), el ***tinkuy*** (encuentro) o el ***kuti***, principio del intercambio contradictorio (Bouysse y Harris 1987). En la medida que nuestro punto de partida es la ordenación colonial y no la impuesta antes por los inca, conviene introducir aquí la variable de la corporación municipal occidental que implicaba agrupamiento [20]. Las llamadas reducciones fueron exactamento eso, el esfuerzo por reformular los patrones de asentamiento y reproducción social de los agrupamientos sociales básicos (Gade 1986 y Gade y Escobar 1982). Este principio entró de inmediato en contradicción con el patrón de uso discontínuo del espacio del que hemos hablado y el régimen de dispersión social con que se usaban los recursos de los pastos estacionales en estas altas punas (Orlove 1977 y 1977-A). Sin embargo, nuestro punto de partida deben ser esas reducciones.

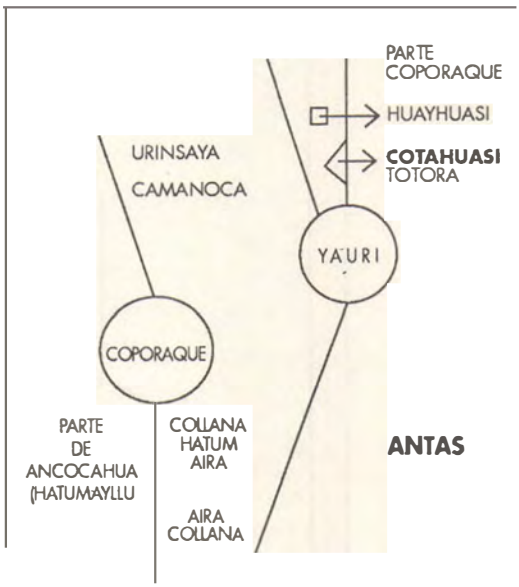




La reducción fue el resultado de una negociación política entre los agentes del Estado colonial y los señores étnicos. Fue además la expresión de la articulación doble que implicaba el ejercicio del poder colonial y la administración étnica o consumo tácito de esos principios por parte de la

20. El estudio pionero es el de Málaga 1974. Sobre la concentración espacial y la lógica española de poblamiento ver Gade y Escobar 1982.

sociedad nativa en busca de su reproducción social y simbólica [21]. Este simbolismo era también espacial y tuvo que ajustarse a las demandas de integración en reducciones para regular el acceso a las tierras, aguas y pastos. Así, el trazado de los emplazamientos implicó el tendido de un pueblo o reducción, que funcionó para los naturales como un nuevo *taypi* colonial. Los pueblos fueron como un punto de llegada y mediación o centralización —*chaupi* en quechua— desde los que se abrían, de manera concéntrica, en la perspectiva de los repartos de tierras, de lados relacionados en la visión espacial aymara, distintas entradas al pueblo desde las zonas que dependían de éste y se extendían hacia lo que eran espacios abiertos de pastos [22].

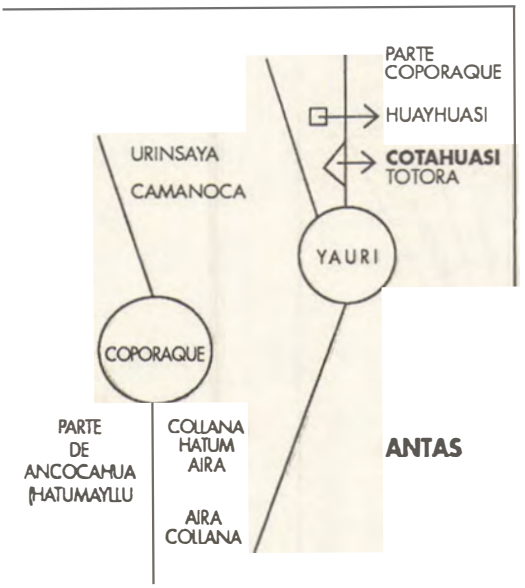


COPORAQUE

21. Abercrombie 1986, el esquema teórico de las tácticas de consumo de la dominación cotidiana en M. de Certeau 1984. T. Saignes (1987) ha propuesto, por ejemplo, que en la determinación de las capitanías de la mita hubo un negocio político entre las partes.

22. Ver Gade 1986 y Gade y Escobar 1982, en las «visitas y composiciones» de tierras, desde la de Maldonado de Torres en 1592 y hasta la de Domingo Cabrera de Lartaún en 1657, los trazados de las «estancias» se hacían en términos de circunferencias en torno a los pueblos, ALP, Visita de G. Cabrera, AAC, 9,212,1, BN.MS.B 1941. Sobre el rol del centro en el mundo andino, ver Harris 1985. El centro como situación política en Saignes 1985-C.

Los tres pueblos cuyas áreas hemos esquematizado reproducen esta idea. Una visión de sus plazas nos muestra además las entradas a la manera de arcos (Gutiérrez y otros 1981). En Coporaque incluso, es sólo en las fiestas cuando a través de estos arcos ingresan reagrupados los ayllos, diseminados en el espacio en estancias que funcionan como los asentamientos humanos básicos [23]



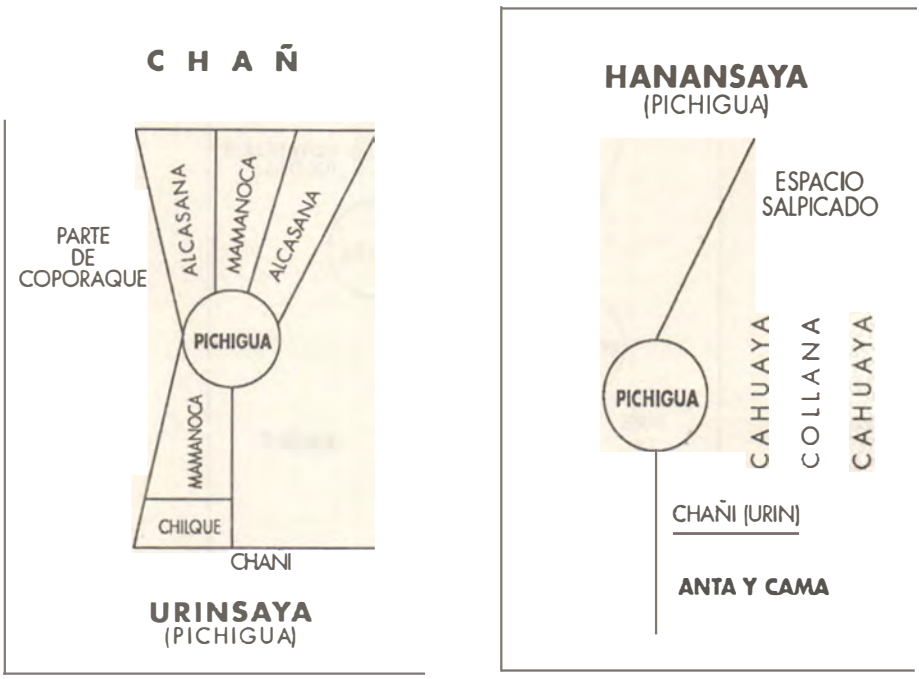
COPORAQUE

En el primer esquema se aprecia la nitidez más abstracta del modelo. Tendríamos cuatro ayllos básicos ubicados en cuadrante guardando las jerarquías de cuatripartición conocidas en el mundo andino [24]. Los cuatro ayllos agrupados en dos sayas, al norte del pueblo hanansaya y al sur

23. Incluso, un muro de adobes es motivo de reconstrucción social, ver el estudio hecho en Paqaritambo por G.Urton 1988.24.Desde los estudios de Wachtel (1973), que reconocen el aporte central de T.Zuidema, el universo aymara tiene, dentro del conjunto andino, una peculiaridad señalada por Bouysse 1987; ver sobre esto, particularmente, Montes 1987. En otras áreas andinas, análisis sobre la situación de los ayllos, corroboran la necesidad de multiplicar esta perspectiva, ver por ejemplo Cock 1981 y Ossio 1981.

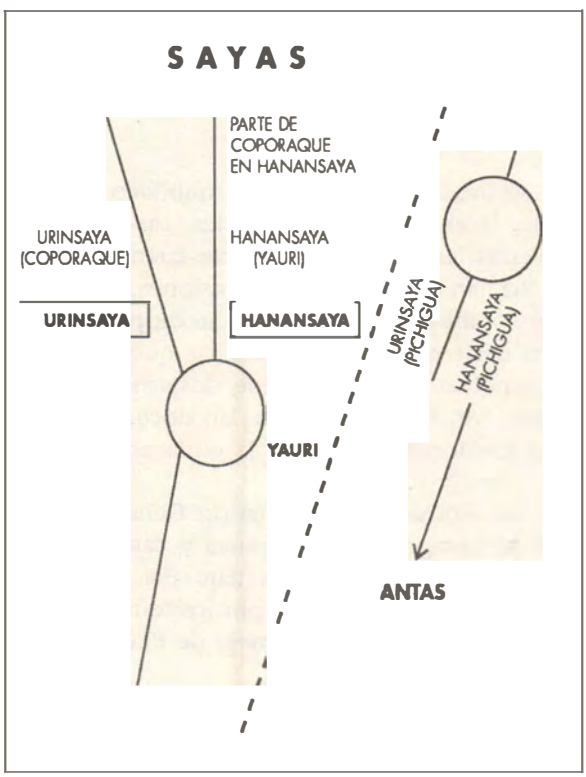
24. Desde los estudios de Wachtel (1973), que reconocen el aporte central de T. Zuidema, el universo aymara tiene, dentro del conjunto andino, una peculiaridad señalada por Bouysse 1987; ver sobre esto, particularmente, Montes 1987. En otras áreas andinas, análisis sobre la situación de los ayllos, corroboran la necesidad de multiplicar estas perspectiva, ver por ejemplo Cock 1981 y Ossio 1981.

urinsaya. La peculiaridad del pueblo consistía en ser el emplazamiento de un ayllo de los hanansayas de Pichigua. Este ayllo tenía su entrada en la reducción por los territorios de los Antacollanas y su arco. Se emplazaba al oriente de los ayllos de urinsaya y ocupaba la parte más extensa del sur de nuestra área de estudio. El emplazamiento de los antaycamas se puede ver en el segundo esquema.



En el tercer esquema se puede ver el patrón de relación entre Yauri y Coporaque. Aquí podemos ver una constante en estos pueblos: el sector occidental de ambos, como ocurre también en el caso de Pichigua, aparece como abierto a la interconexión con el emplazamiento vecino. Además, con Coporaque ocurre un fenómeno muy curioso. Su jurisdicción, luego de la demarcación impuesta por los españoles y aun hoy día, es discontínua en el espacio. Los ayllos de puna, denominados con el apelativo de huasi y totora, se emplazan en el sector hanansaya de Yauri. Mientras, limitando con el ayllo de collana hanansaya de Yauri, figura el gran ayllo urinsaya de Coporaque, que fue originalmente la parcialidad urinsaya del conjunto (Gutiérrez y otros 1981). Al occidente se abre el territorio de lo que fueron los Ancocahua, un ayllo mayor (Platt 1980, Izko 1986) compuesto de varios agrupamientos que no aparecen en el listado de 1645 (Alvarez 1925).

El tercer pueblo de este espacio modelado por el asentamiento de lo que fue el curacazgo de hatuncana es el de Pichigua. En el cuarto esquema se presenta lo que sería la parcialidad de urinsaya. Nuevamente, el área del occidente se presenta abierta al emplazamiento de la isla de Coporaque en el hanansaya de Yauri. En los dos pueblos anteriores, las sayas se ubican, de manera inversa una respecto a la otra en cada uno, es decir, al norte el hanansaya de Yauri y el urinsaya de Coporaque y al sur las parcialidades opuestas de ambos pueblos, colocadas inversamente (Platt 1980). En el caso de Pichigua, se ubican las sayas a derecha e izquierda del *taypi* colonial, es decir, el pueblo-reducción. Esto lo podemos ver claramente en el sexto y último esquema que presentamos. En el caso de las sayas de Pichigua, el emplazamiento implicó una interdigitación espacial de los agrupamientos o ayllos. Los del urinsaya se presentan intercalados: el ayllo Alcasana esta dividido» por Mamanoca al centro, mientras, éste se muestra «partido» por el emplazamiento de la reducción. Finalmente, al borde se encuentra el ayllo de Chillque, que, como el caso de Alcasana, tendrá algunas entradas o islas en el espacio derecho (oriente) ocupado por la saya de hanan. En este conjunto de ayllos de Pichigua se presenta un caso singular: el ayllo Chañi.



Se trata de un derivado de chana, el «benjamín» o último hijo en aymara [25]. El ayllo Chañi es entonces, como se puede apreciar, el último escalón o límite del área del pueblo, emplazado en ambos extremos al norte y al sur. Además, el emplazamiento del ayllo Chañi abarca incluso el área de hanansaya como hemos graficado en el quinto esquema. En este esquema podemos apreciar finalmente el emplazamiento salpicado de hanansaya, con sus dos agrupamientos básicos también intercalados: el ayllo Cahuaya «dividido» por Collana. Todo el emplazamiento, que se extiende hacia las partes no pobladas de las altas punas, obedece al patrón de discontinuidad espacial del uso del suelo.

El espacio es clave para comprender el fenómeno aymara. Se trataba del escenario de una vieja historia que los hombres llevaban como identidad; del permanente desafío de la naturaleza que era necesario dominar en su inclemencia para la reproducción física; el sustrato de una particular cultura material y, finalmente, un modelo conceptual del mundo y de la vida (Montes 1987:110). Por eso, incluso luego de las reducciones, el espacio siguió siendo manejado y entendido desde una sociedad india que se reconstituía en un permanente hecho económico, demográfico y cultural (Carmagnani 1981:265).

LAS CONTRADICCIONES INTERNAS

El equilibrio que se buscaba en el terreno simbólico y social está suponiendo, implícitamente, la existencia de tensiones. Las oposiciones complementarias dejaban abiertas las puertas al conflicto cuando los mecanismos de su resolución no se hacían presentes. Esas tensiones, inherentes al sistema de relación social, se combinaban con las que se desprendían de la sujeción de los agrupamientos básicos a las jefaturas y las que se generaron a partir de los procesos de superposición étnica que desarrollaron los inca primero y luego los españoles con las reducciones. Un documento clave nos presenta el grupo de estas tensiones básicas de la etnía en el período colonial.

En 1572, Diego de Porras, Juez Visitador General de la provincia del Collasuyo, donde se comprendían los canas y canchis, inició sus averiguaciones para el reparto de tierras a los naturales de Checacupe e Hilave. Preguntó a los curacas de esos pueblos por los terrenos que poseían, e igual diligencia practicó con los del pueblo anejo de Pitumarca. Las respuestas de

25. Bertonio [1612] 1984. En general, la guía que hemos usado para las interpretaciones del «campo semántico» de este universo aymara es este diccionario. Ver al respecto del uso del diccionario para la interpretación del mundo aymara el trabajo de Montes 1987.

estos jefes étnicos arrojaron informaciones muy complejas y, sobre todo, contradictorias. Por eso, en 1582, por orden expresa del Virrey, luego de las reducciones practicadas en base a esos informes y las subsecuentes confusiones, todos los curacas de la entonces provincia colonial de Canas y Canchis se reunieron para hacer una nueva información. Estos curacas, en un diálogo abierto ante el juez español, debían señalar cuáles eran sus tierras y las de sus pueblos, informar como se dividían y cuáles habían sido *moyas* del Inca. En la pampa de Cangalla, usando piedras, terrones y arena, los jefes étnicos asistentes fueron «dibujando» la provincia y los linderos de los territorios. Concluída la diligencia, nuevamente se presentaron desacuerdos y el juez informó de claros enfrentamientos entre: Coporaque y Yauri, Pichigua y Checasupa, Checasupa y Yanaoca, Sicuani y San Pablo y Cacha, Combapata y Pitumarca con Checacupe.

Veamos las evidencias que confirman estos enfrentamientos. En primer lugar, efectivamente, se produjo de inmediato y hasta finales del siglo XVII, un largo proceso de enfrentamientos y contradicciones entre Checacupe y Combapata [26]. Buscando las raíces de las diferencias, los curacas de Combapata anotaron que antes de las reducciones, habitaba en territorio de Combapata un pueblo llamado Colcatoma. El virrey Toledo redujo a 100 tributarios Colcatonas a Combapata y 60 de ellos a Checacupe. Ese ayllo, o grupo de ayllos bajo una misma jefatura, según diversas evidencias [27], era parte de la etnía de los canchis. A pesar de ser separados por la estrategia colonial de la reducción, los colcatonas poseyeron «proindiviso» muchas estancias de altura, en las punas aisladas de las cabeceras del valle donde se tendieron los pueblos-reducciones. En 1643, luego de largos conflictos entre los pueblos de Checacupe y Combapata, el Corregidor prefirió juntar a los colcatonas, que seguían reproduciéndose como grupo, a pesar de las tensiones. Fueron reducidos en Checacupe, pero las estancias de pastos quedaron adscritas a la jurisdicción de Combapata. No tardó así en producirse un nuevo enfrentamiento cuando en 1652, los naturales de Checacupe tomaron las tierras de Combapata, ante la protesta de éstos que afirmaban que los usurpadores no tenían «indios propios» para esos pastos.

Es importante señalar que todavía hoy en Combapata encontramos un centro poblado denominado Urinsaya Colcatona (Miranda 1967), en el lugar del emplazamiento original de ese pueblo. Por otro lado, el conflicto no terminó ahí sino que ha acompañado a estos pueblos hasta tiempos muy recientes.

26. BN, Ms, B1479. El documento ha sido bien explotado para señalar algunos aspectos de la transformación de los ayllos en el siglo XVII por Ann Wightman (1983,186).
27. BN, Ms, B 1230. Una transcripción de parte del pleito, en 1660, se conserva todavía entre los papeles de la Parroquia contemporánea de Checacupe, ver APS, Sueltos, Checacupe.

A pesar de la reducción, de la posterior reasignación de efectivos humanos, de las presiones coloniales sobre sus tributarios y sobre sus tierras por parte de mestizos o blancos que se aprovechaban del conflicto, los colcatonas se mantuvieron y reprodujeron como agrupamiento social.

Leyendo un informe del Corregidor en 1652, podemos ver nuevamente lo que llamamos la administración o consumo táctico étnico de las formas de dominio ejercidas sobre ellos bajo la forma de las reducciones. En Combapata, según este informe, una de sus parcialidades tenía cuatro ayllos: Checa, Oyoyoca, Aymachapi y Cupi. Según el Corregidor, estos ayllos eran «de los mismos nombres y unos mismos» con los que habían en Checacupe. En el padrón de 1645, esos ayllos aparecen efectivamente ubicados en reflejo en ambos pueblos. En nuestro padrón de 1645 falta el ayllo cupi [derecha] en urinsaya de Combapata y el Ayllo Checa es un ayllo mayor equivalente a una parcialidad en Checacupi (nombre que revela además esta correspondencia inversa). Mientras, los Oyoyoca de 1652 eran los Uracoia de Combapata y los Oruyuca de Checacupe. No podemos afirmarlo con seguridad, pero al faltar, en el padrón de 1645 y en el informe de 1652, alguna referencia a los colcatonas, podríamos suponer que estos agrupamientos correspondientes serían los ayllos componentes de este «pueblo». En un documento posterior, de 1687, los ayllos de Combapata figuran como Checauco, Yucacupi y Aymachapi. Nuevamente, una tripartición con referencias a los equivalentes corporales de «lados». Los mismos ayllos estructurales de las informaciones de mediados del siglo XVII [28].

Las contradicciones territoriales señaladas en 1582 no sólo se expresaban en el caso comentado de Checacupe y Combapata. También sabemos, con referencias que se remontan a 1560, antes de las reducciones, que en 1605 se llevaba adelante un conflicto por tierras entre los naturales de Yanaoca contra los de Corasupa, una de las parcialidades de Checasupa. En 1543, Cora era un agrupamiento importante. En las «Ordenanzas de tambos» de esa fecha, los naturales de Cora, que no son mencionados como parte de los Checa, son los encargados de atender las postas del camino a Arequipa, junto con los de la cabecera de Hatuncana [29]. Durante el conflicto señalado, Yanaoca recibió el apoyo del curaca cana, don Francisco Chuquianco, pero, salvo este señor étnico, que tenía conflictos con los de Checasupa como vimos, por lo que era natural apoyara a los que por otro lado se oponían a sus rivales, ningún otro jefe cana figuró entre los «testigos» presentados por los naturales de Yanaoca. Fueron todos curacas canchis los que testificaron

28. AAC, G 3,170. Compárese con el listado de AGN,DI,L, 34,C,701. Respecto a las correspondencias en reflejo ver Platt 1980.

29. Las «Ordenanzas» de Vaca de Castro, publicadas en la Revista Histórica, Vaca de Castro [1543] 1909.

a favor de los intereses de ese pueblo. En la lista figuran los jefes de los siguientes pueblos: Pomacanche, Cangalla, Combapata, Quispillacta, varios de Tinta, Tungasuca, Tungasupa (sic), Surimana, Sarayoca, Toma o Tona (Colcatona), Llalla [30]. Así, en este enfrentamiento se revelan las contradicciones naturales entre los agrupamientos étnicos pertenecientes a las que fueron las dos etnías básicas: los de Checa representando a los canas y los de Yanaoca a los canchis.

En este conflicto entre Yanaoca y Checasupa debemos referir una de las características generalizadas de todo este universo campesino indígena: la persistencia de dobles filiaciones. Luego de las reducciones, los emplazamientos dispersos en el espacio, que tenían una adscripción étnica a un centro simbólico y de poder, mantuvieron esa dependencia, aunque estuvieran poblados en territorios de otros agrupamientos, con los que muchas veces llevaban relaciones contradictorias. Ya vimos algunos casos en la reflexión previa. En este caso encontramos nuevamente esta evidencia. El pueblo de Quehue, uno de los tres «ayllos» —en este caso, equivalentes a parcialidades— de Checa, tenía uno de sus agrupamientos, un ayllo menor, denominado Hampatura, reducido en Yanaoca. El padrón de 1645 no anota esta doble filiación pero posteriormente esto es muy claro. Incluso, otro ayllo, un escalón menor que no aparece en 1645, denominado Machacauyo, también figuraba reducido en Yanaoca aunque «pertenecía» a Checasupa[31]. Una evidencia etnológica posterior refiere las «batallas rituales» de esta zona. Justamente, el ayllo Hampatura «disperso que no figura en la carta nacional» (Alencastre y Dumezil 1953:22), que se redujo en Yanaoca, aparece aliado con los ayllos de Quehue, ya convertido en distrito republicano, junto a los de Langui, enfrentados en grupo a los ayllos de Checa. Como otros investigadores ya han empezado a demostrar, estos enfrentamientos rituales fueron parte de un proceso de reproducción simbólica de filiaciones y de resolución de tensiones [32].

En Yanaoca también encontramos reducido el ayllo mayor de Queromarca, «perteneciente» a Tinta. Así, las combinaciones entre pueblos, que mantenían identidades y filiaciones diferenciadas y compartidas, no sólo se daban en Yanaoca, repoblado por grupos de distinta procedencia. Tinta comparte plenamente esa característica pluriétnica. Este repartimiento de «Tinta y sus sujetos» figuraba en 1583 reducido en tres pueblos: Nuestra Señora de la

30. Aunque figuran al mismo de nivel de «pueblos», los jefes de Sarayoca y Llalla eran sólo ayllo curacas. Como se puede ver en el anexo, Sarayoca era uno de los «ayllos menores», componentes del ayllo mayor de Llalla, ubicado en Tungasuca. Este pueblo era compuesto por familias trasladadas del poblamiento central de Tinta.

31. AGN Tributos, L, 2,C,21; DI, L,34,C,701; DI,L,36,C739.

32. Ver por ejemplo Platt 1987 y 1987-A, Molinie Fioravanti 1985, Izko 1986 y comunicación personal.

Guía, San Felipe de Tungasupa y San Bartolomé de Tinta [33]. Gente de Tinta estaba poblada además en Cacha y en Yanaoca. Los Vironomas, llamados también Beronomas, pertenecientes a Tinta y reducidos en San Pablo, en el espacio compartido con los Charrachapes, respondían, como éstos últimos, a los traslados estratégicos y las alianzas de linajes que efectuaron los inca al dominar la provincia [34].

La existencia de diferencias en estos sectores no era pues extraña. En Sicuani también mencionamos una reunión compleja de diversos «pueblos» y la persistencia de poblamientos de *mitmaq*. En 1591, cuando se presentaron a una negociación judicial, los curacas de Sicuani señalaban que el pueblo tenía «cinco ayllos» [35]. Sin embargo, los tributarios de la encomienda de Pablo de Carbajal, del repartimiento de Lurucache, que incluía a los ayllos mayores de Sencas y Ansas, compartían tierras con los ayllos de Sicuani [36]. Estas superposiciones étnicas fueron aprovechadas por algunos agentes de la sociedad blanca de vecinos interesados en las tierras para obtenerlas. Por otro lado, las diferencias suscitadas por la convivencia, se mostraban paralelas a las que los mitmaq Chiuacos, reducidos en Sicuani, llevaban adelante con los también mitmaq Charrachapes, reducidos en San Pablo. También aparecían en esta área los mitimaes Carcaraes y los Collos, que no figuran en nuestro padrón de 1645. Algunas veces, sin mencionar nombres propios, se presentaban también ayllos de «mitimaes» [37].

El último par conflictivo de la época de las reducciones, el de Yauri y Coporaque, tiene que ver con las posiciones simbólicas estructurales de las que hablamos páginas antes, donde Coporaque figura como «parcialidad» de urin de lo que fuera Yauri como par del curacazgo de Hatuncana. Pero también con otros casos de dobles filiaciones. Algunos ayllos de Yauri se encontraban reducidos en Coporaque. Sin embargo de «pertenecer» a Yauri, esos agrupamientos se adscribieron muy fuertemente a Coporaque, al punto que aun hoy, estando físicamente más cerca de Yauri, están adscritos políticamente al distrito de Coporaque. Estas dobles filiaciones que podían enfrentar a los pueblos por los límites territoriales, fueron acompañadas de otras formas de espacios compartidos a manera de mosaico. A pesar de los cambios que implicaron los desplazamientos poblacionales y las reconstituciones del siglo XVII, de las que hablan estos padrones que ahora presentamos, todavía en 1728 se registraba un ayllo cana en el poblado de Umachiri en el Collao, en la provincia de Urcosuyo (llamada también de

33. Ver la «Relación de oficios...» en Maúrtua 1906.
34. Se les llama también ingaconas o ingasonas, Ver BN Ms, B 1422.
35. AHC Testimonios-Compulsas, L, 1.
36. AGN TC, L, 7, C,71
37. Bn Ms, A 586 sobre las diferencias entre Chiuaco y Charrachapes; AGN TC, L, 9, C, 71 sobre Carcaraes y Collos.

Cavana y Cavanillas y luego Lampa). Los sequechas pertenecían, en su mitad hanansaya a Yauri y en la urinsaya a Coporaque [38]. ¿Quiénes eran estos sequechas? En padrones paralelos de 1645 podemos ver, por ejemplo en Cavanilla, algunos forasteros que se reputaban por sequechas, pero en los padrones de Umachiri y en su anexo de Llalli, ningún ayllo con la denominación de sequecha aparece registrado [39]. Su existencia como grupo y su pertenencia a los cana queda clara cuando en 1728 todavía pagaban su tasa a la caja de Canas y Canchis y no a la de Lampa, aunque en 1645 los clérigos de Yauri y Coporaque no los mencionaran. Mucho tiempo después, cuando las dobles filiaciones de cualquier tipo habían sido desterradas de las matrículas fiscales [40], todavía en 1796, en los padrones de Yauri figuraban, específicamente, «forasteros de sequecha» [41]. Estos sequechas de Umachiri no eran los únicos mitmaq canas y canchis en el Collao: en Cupi figuraban los naturales del ayllo Machamarca, del pueblo de Pichigua, «mitmas desde el tiempo del inga» según el cura del pueblo que los empadronó, junto con el ayllo Canche, también mitmaq desde las «disturbaciones» étnicas de los inca, que pertenecían a Yanaoca, Surimana, Tungasuca y Pomacanche [42].

En el Collao permanecieron poblados mitmaq collaguas y canas todavía en el siglo XVIII. Desde tiempo atrás, esa permanencia étnica, que se ocultaba en la administración burocrática española, mostraba su existencia subterránea [43]. En 1565, en el nombramiento del corregidor del Collao, encontramos la mención a una provincia de Chiquicache que incluía los «pueblos» de: Pupuja, Caquijana, Achaya, Saman, Pusi y Caminaca [44]. Como hemos sustentado en otro trabajo, los cana, junto con sus vecinos canchis, se especializaron en el transporte de la coca (Glave 1985). Entre los pueblos que hicieron contratos hacia 1560, figuraban los de Achaya y Caquijana. Justamente, en una escritura de 1571, la encomienda de Hernando de Santa

38. AGN SG, L,8, C,146.

39. AGNA IX, 17,1,4

40. AGN SG, L, 8, C,146. Los collaguas, que según los padrones de 1645, entre otras referencias «desde tiempo inmemorial residen en las punas desta doctrina de Cavana y estan como naturales della» (AGNA IX 17,1,4) seguían manteniendo su doble filiación hacia 1730, cuando pagaban la mitad de su tributo en Cabana y la mitad en sus pueblos de «origen» según las cartas contenidas en este legajo citado.

41. AGN DI, L, XX, C, 529.

42. AGNA IX 17,1,4.

43. De alguna manera, la documentación colonial de los agrupamientos nativos tiene dos tipos generales; la que se evacuaba hacia afuera de los conjuntos nativos y la que correspondía a la problemática interna de ellos, como bien lo han anotado Earls y Silverblatt (1979,272). Los padrones que analizamos en muchos casos corresponden a un tipo de documento de carácter interno. Hemos cotejado distinto material etnohistórico para ir descubriendo la realidad estructural interna de los pueblos, diferente a las imágenes fiscal y civil que proyectaban en su relación con el Estado y sus agentes locales.

44. Se trata del nombramiento de Pedro Mexía como corregidor del Collao, el 26 de octubre de 1565, publicado por Maúrtua 1906,75-58.

Cruz, el repartimiento de Achaya [45], aparece representado, en un contrato colectivo de chacaneo (transporte, trajin) como el «pueblo canche» [46]. Ese mismo repartimiento, que incluía ese «pueblo canche», figura, en 1560, en una encomienda denominada como «indios de Chiquicache» [47], el mismo nombre genérico que había tenido aquella «provincia» en el Collao según el documento de 1565. Achaya, que era la cabecera de esa «provincia» de Chiquicache, fue luego un anejo de la doctrina de Caminaca (uno de los «pueblos» de la «provincia» de 1565), en cuya jurisdicción se registra, en 1731, una estancia cuyo nombre es significativo: San Joseph del pueblo viejo de los Canches [48]. En el directorio de las más recientes comunidades campesinas en el Perú, encontramos que en la última década, en Caminaca se ha reconocido oficialmente la existencia de una comunidad denominada Canche. Lo mismo ha ocurrido en las partes bajas de Carabaya, donde los canas y canches tuvieron mitmaqs, por los que tuvieron ásperos conflictos respecto a su control con los jefes étnicos de la provincia colonial de los Omasuyos de la actual Bolivia (Saignes 1985-C).

EL ESTADO COLONIAL Y LA POBLACION NATIVA: la mita y la evolución demográfica en la provincia.

Hemos depurado los padrones de los curas de Canas y Canchis en 1645 para elaborar un cuadro del número de tributarios y forasteros que se registraron en esa fecha en toda la provincia. El total, 4,050 personas, se acerca a los 4,144 que registró, en su consolidado de varones adultos susceptibles de ser sometidos a tributo, el contador Felipe Bolívar [49]. Nuestro objetivo es el poder comparar el dato con los de otros años claves en la evolución demográfica y social de las poblaciones andinas. Esta comparación, que permitirá un acercamiento demográfico al conjunto poblacional, la hacemos en relación con las categorías fiscales en las que el Estado colonial ordenaba su relación con el mundo campesino indígena. Dentro de estas categorías, incluímos también las cuotas de mita para Potosí a que estaba obligada la

45. Ver el documento sobre las encomiendas de la época publicado por Hampe 1979.
46. AHC, Prot, Antonio Sánchez 1571,f,521.
47. Se trata de una relación de encomiendas dadas por el Marqués de Cañete, en AHC Beneficencia, Pergamino 3.
48. AAC LXXXIII, 1,4;AAC G, 40,311,3.
49. En el total de Bolívar figuran 128 yanaconas que no hemos podido ubicar entre los papeles dispersos del legajo que contiene la información de la provincia. En la suma total del contador, es apreciable que incluyó a casi toda la población de varones adultos que registraron los curas: sumó los viejos, los reservados, los hijos mayores e incluso muchos de los «hijos» que no llevan inclusa la edad (comparar los totales con los subtotales que se consignan en el cuadro No. 3). Bolívar debió suponer que de esa manera compensaba el evidente subregistro que muchos sacerdotes hicieron en sus padrones. Asi, el número total no es sino un mero indicador de tendencias poblacionales, que debe ser cotejado con otros datos para cerciorar su confiabilidad. Ver los resúmenes de Bolívar publicados por Zavala 1979 y el análisis hecho por Sánchez Albornoz 1982.

provincia y los datos de que disponemos acerca de su cumplimiento. Luego de analizar las continuidades internas del conjunto campesino y sus tendencias de cambio, en su propia dinámica, introducimos en el análisis algunas de las más importantes variables de su sometimiento externo a los «extranjeros poderosos».

La información se presenta en el cuadro No. 2 [50]. Tenemos los datos agrupados en cuatro series: la primera corresponde al ordenamiento inicial toledano, la segunda a este corte intermedio de 1645, que permite evaluar las tendencias acumuladas de todo el siglo XVII (Sánchez Albornoz 1982, 1982-A y 1983-A), la tercera resultante de las tensiones acumuladas de fin de siglo y la cuarta a una reevaluación hecha luego de las mortíferas pestes de 1720.

Vamos a acercarnos a las variables relativas al sometimiento colonial de la población nativa a través de un análisis de la evolución de su población. Esto es así además en la medida en que los datos están expresados como partes de informes fiscales que lo que buscaban era registrar las posibilidades de la imposición despótica, salvo el caso de nuestros padrones de 1645, elaborados de manera dispareja por los párrocos provincianos.

En cuanto a la población masculina total de adultos en la provincia, los números absolutos son los siguientes:

1565:	6,127
1645:	4,050
1684:	4,745
1728:	3,695

Según esta expresión, un tercio de la población se habría perdido entre 1575 y 1645. Gracias a otros cálculos globales y de algunos repartimientos, esta

50. Los datos del cuadro han sido tomados de: AGI Charcas 270, AGNA IX 20,4,4 y AGN Tributos L, 2, C, 21 Y L,1, C,3. En los resúmenes de la numeración de 1684 se consignan los datos pormenorizados de la mita establecida en ese año y la que reformuló el Virrey Conde de la Monclova en 1690; vienen también los datos de población tributaria y mita de la visita y numeración general de Francisco de Toledo y las enmiendas que el mismo Virrey hizo en 1578. Hemos cotejado y compulsado los datos con los resúmenes de la visita de 1573-75 publicados por Cook (1975). Los resúmenes de 1684 y 1690 los hemos cotejado con los extractos que hizo en su trabajo Nicolás Sánchez Albornoz (1983). La referencia de 1728 viene de los dos documentos de AGN mencionados y han sido corroborados con otros datos colaterales que hemos utilizado en otro trabajo (ver Glave 1988). Las referencias a la mita de 1633 en el documento publicado por Rodríguez (1986), las de mitayos presentes y ausentes en 1617 en la visita del corregidor Francisco Sarmiento de Sotomayor en AGI Charcas 51, repetido también en Charcas 52; este documento sirve de base al análisis que ha presentado sobre la mita T. Saignes (1985). Sobre la contribución a la mita, ver también, para un contexto general, Cole 1985.

es una buena aproximación a la magnitud de la pérdida efectiva de población tributaria. En esta comparación usamos el agregado de originarios y forasteros en 1645. Cuando la visita de Toledo, no se consignó población «forastera». Todos fueron fiscalmente considerados «originarios», aunque la variedad y convivencia étnicas ya las hemos descrito en las páginas precedentes. En 1645, el Virrey y las autoridades fiscales buscaron una apreciación del crecimiento del sector «forastero». La evaluación de esta fracción de la población la haremos más adelante, ahora señalemos que, siendo un grupo móvil y excento del pago del tributo, eran un contingente activo e integrado en el ámbito de lo que fueron los espacios étnicos prehispánicos. Luego, de acuerdo al dato de 1684: ¿se inició una recuperación demográfica en la segunda mitad del siglo XVII? Los números parecieran indicarlo, pero eso no fue así. La relación entre ambos agrupamientos numéricos nos permite, más bien, señalar que, aunque la población siguió disminuyendo entre 1575 y 1645, lo hizo en una proporción mucho más tenue de la que antes podíamos suponer.

En 1684, de los cerca de cinco mil adultos, más de un millar estaban en Potosí, el 22% de la población total contabilizada y el 24% de la efectiva, descontados los naturales excentos (funcionarios civiles y religiosos, parientes de curacas nobles y las mismas autoridades principales). En 1645, sólo los curas de Yauri y Pichigua consignaron los efectivos que de estos pueblos habían sido destacados a Potosí. No es una suposición atrevida pensar que efectivamente se encontraba una gruesa población de la provincia en Potosí a mediados del siglo XVII. Que los curas no la hayan consignado en sus padrones no quiere decir que no estuvieran en contacto con sus pueblos de origen. En 1684, los funcionarios fueron muy firmes en registrar los tributarios «fugados» de sus pueblos a Potosí, por eso, las proporciones que vienen en el cuadro son mayores a las establecidas en la mita, gruesa u ordinaria. Sólo suponiendo la existencia de únicamente los migrantes forzados anuales de la provincia, el total de varones adultos de 1645 aumentaría sensiblemente. ¿Cuántos eran estos mitayos anuales?

Según el cálculo de 1617, 754 mitayos canas y canchis estuvieron en Potosí sirviendo la mita [51] Mientras que en 1684, la asistencia efectiva que se

51. La provincia enteraba la mita casi exclusivamente en persona, a diferencia de otras provincias que lo hacían mayormente en dinero o una combinación de ambas formas; ver Saignes 1984, 1985 y 1985-A. Sobre la mita de faltriquera y las formas varias del «entero» y del incumplimiento, ver Cole 1985, también hemos tratado el tema en Glave 1986. Un caso singular de uso de un sistema colectivo de colección de recursos humanos y monetarios en Puno para el cumplimiento de la mita es el que se consigna en BN Ms, B 585; ver nuestros comentarios en el trabajo citado y las apreciaciones de Wightman (1983,184) que utiliza también una interesante pieza documental sobre el despacho de Paucarcolla, con características similares, ver BN, Ms, B 575.

estableció fue de 366 personas [52]. Antes, los visitadores señalaron que cuando se hizo la numeración general de 1683, iban a Potosí desde la provincia 223 mitayos, con una sensible defección de los contingentes de Yauri, que debieron haberse distraído hacia las minas de Condoroma, de las que hablaremos luego. Sabemos ya que la provincia cumplía en altos porcentajes sus cuotas de mitayos en persona. Además, estaban destacados en Potosí muchos más tributarios de los que cumplían la mita [53]. Por eso, debemos imputar al total de 1645 una cantidad no menor a la que Palata estableció que fuese a Potosí, es decir, unos 350 efectivos más. Si a estos sumamos la cantidad de forasteros canas que estaban afincados en distintas provincias y mantenían contacto con sus curacas, sabiendo que en algunas se registraba hasta un 15% de sus forasteros de origen cana [54], el número debiera incrementarse sensiblemente. No olvidemos además que la evaluación que se puede hacer de los padrones de los curas de 1645 nos revela un abierto subregistro. Así, el número real no debiera estar por debajo de los cinco mil.

No hubo pues el descenso pronunciado de la población que antes de analizar estos datos al por menor, podíamos haber supuesto. Luego de una caída más pausada que la del contacto incial, la población se estabilizó. Ello sin embargo implicó una enorme volatilización, con más de un millar de gentes en Potosí. Hacia su interior, empero, la sociedad campesina era receptiva. No se trata de los espacios receptores de migrantes que huyen de la mita (Saignes 1985-A, 1985-B y 1987-A; Sánchez Albornoz 1983-A). En esta zona de pastoreo de altura, más de un millar de individuos considerados forasteros mantuvieron una sorprendente estabilidad entre 1645 y 1684 a pesar del doble registro del que hicieron gala en general los corregidores comisionados por Palata en 1680 [55] Este espacio campesino integró a los migrantes.

52. El Duque de la Palata estableció un sistema de descansos de sólo una semana, a diferencia de las dos establecidas por Toledo. Con ello, la mita gruesa se reducía en un tercio pues sólo debían asistir los mitayos ordinarios y un turno de remplazo en lugar de los teóricos dos turnos que habían permanecido desde Toledo. Además de los textos referidos respecto a la mita, ver Tandeter 1981,517-18.
53. Puede ser ilustrativo destacar que en un paraje cercano a Potosí, los canchis de Yanaoca tenían un tambo edificado en los terrenos que consiguieron en 1575 para abastecerse de leña y edificar una ranchería. Con este servicio se financiaban distintas actividades de estos naturales migrados a Potosí desde la provincia de Canas y Canchis, ver ANB Minas T,145,No.6. Sobre el impacto de Potosí en los naturales de esta misma provincia en un largo período histórico, consultar Stavig 1987.
54. Hacia fines del siglo XVII, EL 12.5% de los forasteros de una provincia tan lejana como Chayanta eran de Canas y Canchis (Stavig 1987). Proporciones similares de los forasteros de Chaqui en Porco eran del mismo origen (AGNA IX 17,1,4) y tenían un adecuado control de parte de sus curacas, afincados en Potosí. En algunos centros mineros del Collao, como los de Cabanillas, no menos del 15% de los forasteros eran canas y canchis (AGNA IX 17,1,4). Más lejos, también en minas, en Oruro, eran el 7.3% del total de forasteros (Zulawski 1985,108).
55. Ver las representaciones y quejas al respecto en AGNA IX 10,3,7. Comentarios sobre esta documentación en Saignes 1988.

La integración de los foráneos en las redes de parentesco y simbolismo social implicaba otorgarles derechos sobre los recursos. Lo que ocurrió desde el inicio de la recuperación demográfica y la reconstrucción étnico social (Carmagnani 1981, 1985) fue el desarrollo de una estrategia de colonización de espacios abiertos por medio del pastoreo itinerante [56]. Ello permitió la adopción de nuevos efectivos y la constitución de una sociedad campesina más sujeta a una determinación de clase respecto a la sociedad mayor (Wightman 1983, Spalding 1984). Las diferencias internas se acrecentaron, dándose casos en los que las colectividades campesinas corporativamente «arrendaban» tierras a los forasteros, particularmente en las punas. Ello ocurrió con los asentamientos de valle, en la parte alta, donde, como veremos, se asentaron los migrantes mayoritariamente, la estrategia fue la de la adaptación. En los datos de 1728, nuevamente encontramos la sorprendente estabilidad del número de forasteros. ¡Es la misma cantidad que a mediados del siglo XVII! Ello no nos debe conducir a suponer que la provincia no siguió recibiendo foráneos, sino simplemente que éstos se fueron integrando. La categoría fiscal que los funcionarios tuvieron que elaborar para distinguir a los foráneos adaptados fue la de «sobrinos». En 1728 fueron señalados en categoría separada, cristalizando una prueba documental de un proceso desarrollado cotidianamente durante décadas [57].

Por otro lado, el registro de 1728 permite ver la magnitud de las epidemias de la década de 1720. Hemos visto que la población inició desde hacía décadas un proceso de recuperación demográfica; sin embargo, el número de varones adultos sufrió una disminución respecto de nuestro último referente, de 1684. No es una caída muy drástica; su magnitud se revela por ser la expresión contraria a la tendencia de crecimiento más bien rápido, que el análisis de los datos posteriores revela (Glave 1988).

Es importante detenerse en el último dato respecto a la cuota de mitayos. Luego de la disminución que hizo Palata de la gruesa, poniéndola en 366 efectivos (una migración forzada de dos turnos anuales), su sucesor, el Conde de la Monclova la restituyó al mismo sistema de tres turnos, poniendo la gruesa en 459 efectivos. Sin embargo, sabemos que en 1736 la mita de la provincia estaba en 318 efectivos (Tandeter 1981:516), muy cercana a la

56. El modelo de análisis guarda parentesco con los planteamientos hechos por Carmagnani (1981) para Nueva España; véase también una crítica respecto a los distintos enfoques de la nueva historia social de México en artículo del mismo autor (Ibid). El análisis de la estrategia pastoril de asentamiento de la población lo hemos hecho en artículo previo, al que remitimos en su esquema y las fuentes y bibliografía utilizada (Glave 1988)

57. Es interesante notar que en otro documento, un cuaderno de cargos de las autoridades del corregimiento y de las Cajas Reales, AGN DI L,34, C,701, de la misma fecha que el documento que estamos utilizando, AGN Tributos, L,2,C,21 y L,1,C,3, los funcionarios no consideran en sus margesís de ingresos anuales a estos sobrinos, los que se consideraban eran los originarios con sus tasas respectivas y los forasteros con las suyas.

establecida por el Duque de la Palata. Es probable que se haya hecho una nueva repartición de cuotas en el intermedio, pero lo cierto es que ya la provincia en el siglo XVIII parece haber disminuído sensiblemente sus envíos de mitayos: el registro de 1728 sólo consignó a 80 migrantes forzados que cumplían su mita en Potosí, de los pueblos de Yauri, Pichigua, Coporaque, Layo y Sicuani. Estos no contemplan los efectivos que se enviaban desde las poblaciones canchis reducidas en Quispicanchis, que eran una veintena de «indios cédula» con sus remudas y «capitanejos» [58]. De todas formas, el número no alcanza al total de las cuotas establecidas por el Gobierno Superior. En la nueva etapa que se inaugura desde aproximadamente el año de la peste, la mita siguió siendo un factor presente en la vida de los campesinos indígenas, pero el peso determinante que tuvo en la larga etapa previa no se volvió a presentar.

Otras referencias se obtienen de los datos comentados, como la constante que, luego de los consolidados burocráticos toledanos, se observa en una proporción mucho mayor que la que se podría haber supuesto aceptaran los ejecutores del programa de reducciones: la permanencia de las dobles filiaciones. Hemos ya presentado el significado de este fenómeno [59]. Veamos ahora otras formas de internarnos en la realidad social de esta sociedad campesina indígena en base a este tipo de material documental.

1645. POBLACION Y PATRONES DE POBLAMIENTO

La calidad desigual de los informes de los párrocos hace imposible que se haga una análisis de la composición de la familia campesina o que siquiera pretendamos una idea de la edad promedio de la población. Algunos curas pusieron en detalle muchos datos del ciclo vital de la gente, como el de Condoroma. Otros ni siquiera mencionaron a los hijos (ver cuadro No. 3). Hemos usado hasta aquí, como indicador de tendencias poblacionales, en la medida en que es un dato homologable a las referencias fiscales de otros años, el número de varones adultos, es decir, la masa poblacional susceptible de ser sometida a carga tributaria de acuerdo a las normas fiscales coloniales vigentes desde el siglo XVI. Sin embargo, algunas otras apreciaciones se pueden hacer sobre la vida y la dinámica social del ámbito cultural de los antiguos canas y canchis. Siempre en el terreno de las comparaciones internas del conjunto social, en la zona alta, en el sector urco, se concentraba

58. AHC Corregimiento, Provincias, L, 61. En esta época, los grandes señores étnicos que cumplían como capitanes habían dejado su lugar a pequeños jefes dedicados al transporte y el pequeño comercio. Ver también otras referencias en el trabajo de Stavig (1987).
59. En base a la distribución de ayllos y segmentos de los padrones.

la mayor cantidad de la población de todo el espacio cana. El dinamismo de la estrategia de control de los espacios abiertos para el pastoreo (Orlove 1977 y 1977-A) era un hecho económico fundamental para el futuro de los campesinos ya en el siglo XVII. Este uso de los pastos se combinaba con la explotación de minerales en Condoroma, centro minero poblado de forasteros sobre el que volvemos en el acápite siguiente.

En el cuadro No. 4 hemos hecho una distribución de frecuencias con los datos de cantidad de tributarios por pueblo. Eso nos lleva a un acercamiento respecto de los patrones de poblamiento [60]. En la jerarquía interna de los pueblos tenemos variantes muy grandes, como ya vimos: pueblos que son anejos, parcialidades sin ayllos, ayllos que son parcialidades, agrupamientos étnicos enteros como los Charrachapes ubicados como ayllo, ayllos con doble filiación y ayllos mayores que tienen el nivel de las parcialidades, ya que los curas supieron poner en los padrones a las unidades menores o ayllos mínimos en relación de adición respecto del agrupamiento mayor. Vamos entonces a agrupar la información por la cantidad registrada en cada unidad menor. Desgraciadamente, algunos padrones no desagregan los ayllos mínimos de las agrupaciones étnicas mayores, como el caso de Cora en Checasupa que registra 80 tributarios y distorsiona el conjunto. Pero no sabemos si este descuido del cura del pueblo no se haya debido a que estas desagregaciones simbólicas de los agrupamientos no tuvieran significado tan importante para los pobladores del pueblo. Otros ayllos, como Alcasana y Chañi en Pichigua, con 54 y 56 tributarios, o las parcialidades de Lurucache y Marangani, con rangos de 50 y 70 tributarios, muestran que había agrupamientos muy numerosos que funcionaban social y simbólicamente así, lo cual, en esta zona, implicaba el uso de los recursos de la misma manera, ya que los ayllos eran también realidades económicas de reproducción.

El resultado del ejercicio estadístico nos permite importantes constataciones respecto a los patrones de poblamiento. El 65% de los «pueblos» (integrando aquí todas las agrupaciones diferenciadas en los padrones) se ubican en el rango de 1-20 tributarios. De los 170 agrupamientos sociales registrados, 73 (el 43% del total) sólo tenían entre uno y diez tributarios registrados, que dadas las características de los padrones, podríamos suponer casi como otras tantas familias. El uso de los recursos debió estar más atado al simbolismo

60. Ya hemos mencionado la importancia de esta perspectiva de análisis en la presentación hecha a los pueblos-reducciones. Remitimos a los planteamientos de Gade (1986) y Gade y Escobar (1982). Podemos afinar el análisis con el agregamiento de los detallados datos de los padrones respecto a los agrupamientos sociales.

social en la parte baja, o Canchis en el cuadro, que en la parte alta o Canas[61]. Son más numerosos los agrupamientos pequeños en el valle que en la altura (48 unidades entre 1-10 tributarios contra 25). Esto es interesante pues era en el valle, donde la existencia de parcelas agrícolas era mayor y la ganadería era práctica complementaria, que la concentración de los recursos en el espacio era marcada. Así, los efectos de las superposiciones étnicas sobre el antiguo espacio cana, con el tiempo se hacían más sensibles a las tensiones de la estructura de la reproducción económica de esta sociedad campesina, habida cuenta de la presión externa por la tierra agrícola, que en este período del siglo XVII ya se sentía. De esta manera, podemos interpretar estos datos como un mecanismo de acceso a los recursos que tenía muy presente el tipo de adscripción étnico-social que llevaban los tributarios. La existencia de más unidades sociales no es sólo indicador de faccionalismo (cuando la diferenciación lleva a la disputa); lo podía ser también de un proceso de reconstitución y reafirmación de las filiaciones.

Más importantes, en términos de población, resultaron los agrupamientos medios, entre 21-40 tributarios (familias): el 38% de la población se concentraba en ellos. El más alto índice de frecuencia de estos agrupamientos se daba en la parte alta o Canas, eran el 29% de los 72 agrupamientos registrados, concentrando al 40% de su población. La paradoja se culmina: donde el uso de los recursos es necesariamente disperso en el espacio (ganadería itinerante y estacional), la tendencia a la concentración social es mayor, dentro de un universo fuertemente marcado por la singularidad social.

Pero el poblamiento de estos espacios estaba compartido con gentes venidas desde muy diversos lugares, en lo que se ha descubierto era una estrategia de evasión tributaria de compleja significación social (Saignes 1984, 1985-A, 1987-A). Para finalizar el análisis hagamos unas apreciaciones respecto a este escalón social y su significado en la dinámica del cambio de esta provincia colonial.

LAS MIGRACIONES Y LA REDEFINICION DEL ESPACIO SOCIAL

Ateniéndonos a los totales consolidados de población, en esta provincia el escalón social de forasteros representaba, en 1645, el 25% de la población

61. Para los efectos de los cálculos hemos agrupado como «altos» o Canas (siguiendo la ubicación política Republicana) a los pueblos ubicados en las partes de quebrada alta, altiplanicie y puna, hacia el occidente del río Vilcanota. Los pueblos cuyas cabeceras se asentaban en el «piso del Valle», aunque compartieran territorios altos, han sido agrupados como Canchis, aunque como Sicuani o Cacha, tuvieran un origen cana que incluso en el siglo XVII marcaba sus comportamientos culturales y políticos.

de varones adultos que utilizamos en los cálculos. La provincia en su conjunto, era uno de los espacios sociales en donde menor incidencia tuvo el fenómeno de desarraigo étnico. Los cálculos globales hechos por Sánchez Albornoz (1982,15-16) y Assadourian (1982,308) en base a los totales de Bolívar, muestran, en la región cusqueña un porcentaje superior, 37 y 39% respectivamente. De cualquier manera, el Obispado de Cusco tenía una menor incidencia de forasteros que los Obispados de La Paz (que incluía Chucuito y Paucarcolla) y Chuquisaca. Las ciudades, en donde se calculaba la masa sujeta a tributo y los migrantes empadronados como yanaconas, ofrecían altos porcentajes de forasteros, lo mismo que los territorios bajos donde se desarrollaban las haciendas, como Cochabamba (Larson 1988) y Larecaja [62]. Felizmente, para Canas y Canchis, no sólo podemos establecer esta proporción general sino que también, los datos nos permiten aproximarnos mejor a las características de este sector social de la población indígena.

Hemos hecho la distribución general de los orígenes de los forasteros en la provincia, distinguiendo su ubicación: en la parte alta sin el asiento de Condoroma, en éste asiento minero, en el conjunto de lo que llamamos la zona alta o Canas, en la zona de los pueblos con emplazamiento en la parte baja o Canchis (también área canche o canches) y, finalmente, en el conjunto de la provincia. En base a esa distribución de orígenes, se pueden hacer unas precisiones (ver gráficos).

Conviene advertir la diferencia entre los que eran originarios de un lugar pero nacidos en la provincia de Canas y Canchis, de los que eran nacidos en esos sus lugares de origen. Algunos curas hicieron la distinción en determinados casos, como anotaciones marginales. Sólo el párroco de Langui hizo la diferencia sistemática con todos sus feligreses, indios de su pueblo y del anejo de Layo. Desgraciadamente pues, nuestros padrones no son exactos como para distinguir aquellos que pagaban tributo en sus pueblos de origen y estaban sólo destacados en nuestra provincia, de aquellos que se habían naturalizado en los pueblos cana y sólo tenían el recuerdo de su filiación étnico social. Ello no quita sin embargo que en conjunto, los datos nos revelen un mapa de los movimientos poblacionales. Nuevamente, los

62. Sobre la ciudad de Oruro tenemos el trabajo de Zulawski (1985 y 1987). Sobre La Paz hemos presentado un análisis de las servidoras domésticas (Glave 1987) que eran también migrantes. Se debe consultar también el trabajo de Saignes (1985-B). En general, hoy las posibilidades de comparaciones regionales son muy superiores y rebasan las pretenciones de ete trabajo. Como muestra, mencionemos estudios de provincias enteras, como el de Brooke Larson (1988) para Cochabamba, donde podemos ver el terreno concreto de despliegue de las relaciones entre los forasteros y los empresarios españoles. Aunque Larson no utiliza los materiales de 1645, conocemos el estado demográfico en 1645 de una sección de Cochabamba gracias al fino análisis de Sánchez Albornoz sobre Sipe Sipe (1983-A). Aunque en Cusco fueron menos los forasteros, su incidencia como fenómeno de cambio social se puede ver en el trabajo de Wightman (1983).

datos nos sirven como un indicador de tendencias.

Es notable también que algunos pueblos tuvieran a los forasteros asentados en las estancias de puna. Es el caso de Checacupe (recuérdese el pleito por esos espacios con los naturales de Cambapata) y Pitumarca. Aunque no consta en estos datos, podemos afirmar que en general, los pueblos del valle del Vilcanota usaban las punas a las que tenían acceso como espacios de renta colectiva. Incluso, Cangalla, el anejo de Checacupe, tenía sólo población forastera, consignándose como originarios a un grupo de forasteros que reconoció no saber su origen.

Otro factor que merece nuestra atención es el caso de los que figuraban como forasteros en Tinta, siendo naturales de... Tinta!

Muchas veces, los campesinos eran registrados en el padroncillo de los forasteros, siendo de ayllos del propio repartimiento o de los pueblos anejos o de las doctrinas vecinas. Eso es frecuente en lo que llamamos Canchis: el 17% de su población era de la propia provincia y la mayoría de ellos de los propios pueblos bajos [63]. También cerca a Tinta, en Sicuani, el 43% de la población de varones adultos era reputada de forasteros. Recordemos el análisis hecho de la evolución étnica de los pobladores de esta zona: un complejo sistema pluriétnico sedimentado en distintas etapas de su historia. ¿Puede resultar extraño que se reputen como forasteros aquellos que provenían de un viejo traslado étnico? Los más altos porcentajes de forasteros se registran en estos pueblos: Tinta y sus anejos, Sicuani con los suyos y Yanaoca. Salvo Cangalla, cuya peculiaridad señalamos, y el asiento minero de Condoroma, sobre el que volveremos, los índices altos de diferenciación en el origen se dan en lo que fue este espacio de proliferación étnica.

Los forasteros provenían de los más variados lugares. No parecen ser ubicables traslados masivos y concentrados, como lo hemos visto entre por ejemplo, la ciudad de La Paz y algunos pueblos de Paucarcolla (Glave 1987). Sin embargo, en pequeña escala, se pueden apreciar concentraciones. Los ocho forasteros de Acora en Canchis estaban en Sicuani por ejemplo. Pero, ¿cómo buscar constantes que nos descubran alguna lógica en un universo de orígenes tan dispersos? De 996 pueblos de los que se registró algún migrante trasladado a nuestra provincia, 52 de ellos, el 30% del total, se identificaron con un sólo migrante. Sólo Pichigua (38 migrantes), Yauri (34 migrantes), Ayaviri (36 migrantes) y Orurillo (31 migrantes) superan los 30 migrantes

63. En los gráficos, no se ha usado la adscripción étnica sino la ubicación administrativa colonial. Es decir, por ejemplo, los pueblos canas de la provincia de Urcosuyo se han registrado en esa jurisdicción. Los cálculos son pues sujetos a este criterio jurisdiccional y no al criterio étnico, que no se ha podido discernir en toda su complejidad en los datos.

dentro de la provincia, el rango más alto de contribución de migrantes por pueblo que los registre. Pero, ¡todos son pueblos canas! Por eso, podemos sostener que realmente, no es posible afirmar con seguridad que siempre, los llamados forasteros fueran muestra de un desarrraigo étnico. En algunos casos, expresaban más bien otros fenómenos sociales, como la diferenciación interna, étnica y social, que atravesaba a las colectividades campesinas. Sabemos que fueron también la expresión de una táctica campesina de enfrentamiento a las exacciones a las que eran afectos [64]. Así lo denunciaban, en su lenguaje por supuesto, las autoridades fiscales de la época. Estos datos de 1645 resultan transparentes al respecto: probablemente pasara desapercibido el embuste en las altas esferas de la administración, pero en los pueblos las cosas se conocían mejor. No eran tantos ni tan forasteros los que así fueron registrados en esta provincia, ¡pero eran reconocidos como tales por un aparato fiscal ávido de detectar evasiones! Esto nos muestra que en el uso de categorías fiscales, una previa negociación o enfrentamiento de fuerzas sociales, era la que determinaba su uso. Acá, se aceptó un cierto volumen poblacional dentro de esta categoría. El mismo número de forasteros se siguió repitiendo en coyunturas diferentes, la de fin de siglo y la posterior a los ajustes y cambios que se cristalizaron luego de la peste de 1720.

Por otro lado, el patrón de discontinuidad y lo que hemos llamado un marcado singularismo social, se manifiesta en las frecuencias de la migración. El 55% de los pueblos que registran haber contribuido con migrantes a la provincia lo hizo en el rango de uno a tres. Mientras que sólo el 9% superó el rango de 15 migrantes. La única concentración importante, provino de pueblos de la propia provincia y de la misma filiación étnica. Junto a ellos, la presencia de algunos contingentes numerosos, como los que vinieron de Arequipa y su jurisdicción, ¿no serían los descendientes de los canas y canchis destacados como *mitmaq* en el período prehispánico? La relación, ya comentada también, entre collaguas y canas, se reitera en este agrupamiento: Tisco y Yanque por ejemplo tenían 26 migrantes cada uno en el área cana. Me parece que, con estas constataciones, estamos frente a otra evidencia de reconstitución de viejas relaciones, que usaban los resquicios de la fiscalidad colonial en una sorda resistencia cotidiana a perecer como sociedad activa[65]. Primero fue en el diseño del espacio social de las reducciones en el siglo

64. Los naturales que se quedaban en Potosí y en las ciudades, la inmensa mayoría de yanaconas que se registraban en los valles y otras evidencias, así parecen dejarlo entrever. Remitimos al trabajo de T. Saignes, sobre todo, Saignes 1984 y 1985-A. Una curiosa pero interesante crítica en Rodríguez (1986,191). He intentado llamar la atención sobre este proceso en Glave (1986).

65. Léase la siguiente afirmación que queremos compartir en esta perspectiva: «la sociedad india, como cualquier sociedad compleja, merece un tipo de estudio que la analice en su especificidad, muestre su lógica interna y sea capaz de visualizar aquellos elementos que podrían conformar un proyecto histórico, de vida, diferente del que efectivamente se concretó» (Carmagnani 1981,263).

XVI, ahora, en pleno siglo XVII, al cumplirse un siglo de constante diáspora y relocalización de gente, dentro de un espacio social más amplio, los naturales, a la vez, mantenían y recreaban identidades. Para ello, el reiterado y permanente funcionamiento de las redes de reciprocidad, fue esencial al desarrollo de la táctica de reconstitución (Carmagnani 1981, 265). Esto no implicó sin embargo que las cosas no cambiaran. Usando una feliz expresión de Sánchez Albornoz en su estudio sobre la mano de obra en Arequipa: estas sociedades «cambiaban por dentro» (Sánchez Albornoz 1982-A, 281).

Por supuesto, esto no quiere decir que no hubiera un alto índice de forasteros en general. Ello implicaba sin embargo sectores o niveles que es necesario distinguir: económicos, de localización regional y de espacios de relación social. Ya mencionamos el alto número de gente cana que se había trasladado a distintas provincias. Ahora, aunque fuese a la manera de un «goteo», los forasteros se iban incorporando en otros espacios de relación social. En esta provincia, un sector económico fue el dinamizador de estos cambios: la minería. Sabemos, gracias a los nuevos estudios de la historia colonial, el papel central y dinamizador de la minería, particularmente de Potosí, famoso nervio y motor del conjunto económico, en la constitución del espacio peruano [66]. Pero, en la época de las polémicas por el cumplimiento de la mita potosina, del decaimiento del volumen de plata registrada en las cajas fiscales, la minería provinciana, de carácter espontáneo y explosivo, ha merecido menos atención que la que su relevancia demanda [67]. Condoroma fue uno de esos yacimientos que redefinieron en mucho la vida cotidiana de los naturales de un amplio espacio económico. Junto con los yacimientos de Cavana y Cavanillas (Urcosuyo), Caylloma y Puno, atrajeron gente de los más diversos lugares y demandaron recursos que se debían disputar a otros sectores sociales y económicos.

En Condoroma trabajaban 238 naturales en las minas. Ellos eran el 23% del total de forasteros de la provincia y el 42% de la parte alta o Canas. Todos los habitantes de la agreste montaña eran forasteros dedicados al trabajo de las minas. Ninguno estaba ahí por proveimiento colonial. El mineral no estaba dotado de mitayos, como llegaron a tener algunos otros yacimientos del espacio sur andino, como Caylloma por ejemplo. Sin embargo, muchos

66. Desde el ensayo fundamental de Assadourian (1979), hasta la específica monografía del sistema de trabajo en Potosí de P. Bakewell (1984), los estudios sobre el sector minero potosino nos han abierto nuevas pistas de trabajo y desafíos irresueltos; ver por ejemplo el comentario de T. Saignes (1987-B) al respecto.
67. La disputa por los recursos mineros de San Antonio de Esquilache en Puno y de Laicacota en el mismo lugar, motivaron el caso político de tensión más sonado del siglo XVII. Junto con otros yacimientos, tuvieron una importancia muy grande en términos de mano de obra empleada, volumen de producción y de recursos insumidos en ella y de readaptación de circuitos mercantiles y espacios de relación social. El tema lo he abordado en Glave 1986.

trabajadores eran del espacio del antiguo curacazgo de Hatuncana, que debían cumplir con una vieja rotación hacia las minas, que fueron conocidas y explotadas en tiempos prehispánicos.

Aunque el origen declarado por los forasteros de Condoroma fue muy variado, incluyendo muchos que se reconocieron de las parroquias de la ciudad del Cusco, su filiación era marcadamente cana. Hernando Cana, natural de Cupi, del ayllo cana, sujeto a Hernando Cana, que además de ser su curaca era su padre, es un buen ejemplo de esta realidad étnica que los campesinos comunicaban en los códigos españoles de «apellidos» o adscripciones administrativas. Ni Hernando se llamaba Hernando, ni se «apellidaba» Cana, ni existía un ayllo cana en Cupi, ni su padre era su «curaca», ni tampoco apellidaba Cana. Simplemente, un campesino de filiación étnica cana, residente en Cupi pero destacado en un turno de trabajo minero dentro del espacio de reproducción étnica, tenía que «identificarse» ante un acucioso pero culturalmente ignorante funcionario eclesiástico de la inhóspita montaña de Condoroma.

Otros ejemplos se pueden «leer» en el padrón de campesinos mineros de Condoroma. Mencionamos las parroquias cusqueñas, de donde provenía el 12% de los forasteros de Condoroma. En esas también llamadas reducciones, lo que teníamos, en el siglo XVII, era un conjunto de familias nobles o linajes que estaban vinculados a los distintos curacazgos regionales y a las panacas o casas de los incas arquetípicos. Como tales, distintos señores controlaban un número indeterminado de yanaconas destacados en distintos lugares. Algunos de los más importantes curacas nobles de la región, eran nacidos en estas parroquias cusqueñas. Entre ellos tenemos, por ejemplo, el señor de los collas omasuyos, don Bartolomé Tupa Allicalla, cuya «mano y cabilasion» se extendía a las provincias de Lampa, Carabaya y Azángaro [68]. No tengo por el momento referencia a la genealogía de los curacas canas, pero, sí sabemos ahora que don Diego Canatupa era un curaca o noble mandón de varios ayllos de la saya urin de la parroquia de San Blas. En el registro de curacas a los que estaban sujetos los forasteros de Condoroma, Canatupa aparece como el más representativo, con seis dependientes. Es importante anotar que estamos hablando de distintos niveles de dependencia personal. Algunos de los campesinos-mineros declaraban dependencias a grandes señores, como don Bartolomé Cari, *mallku* (curaca en aymara) lupaqa, de cuyo preponderante papel político y social en la época estamos informados (Saignes y Loza 1984). Pero otros, como Hernando Cana de Cupi, se declaraban sujetos... a sus padres. Por ello, los 238 forasteros registrados provenían de 94 pueblos y de 197 ayllos dentro de ellos, declarándose dependientes de 201 curacas.

68. ANB EC 1675,22.

Esta dispersión es una nueva evidencia del singularismo social y del mantenimiento de las más elementales lealtades. Canatupa entonces, como Cari o Tupa Allicalla, podía ser un señor de elevado nivel, residente en Cusco pero con un señorío étnico que se extiende a esta provincia, como su denominativo lo atestigua.

Por eso los porcentajes que se ven en los gráficos no son todo lo representativos que debieran ser. Son más los miembros de la propia etnía los que están considerados como forasteros en Condoroma. Sin embargo, los gráficos son suficientemente ilustrativos: la mayor proporción de gente de canas y canchis entre los forasteros se aprecia en este centro minero, un cuarto del total. Esta filiación étnica de los llamados forasteros en las minas nos muestra otra forma en la que se readaptaba el espacio social y físico de los canas dentro de la nueva situación colonial. No era esto producto de sus propias necesidades económicas, sino una imposición de la economía mercantilizada a la que estaban adscritos y sujetos. Pero al acudir rotativamente a trabajar, dentro de un antiguo patrón étnico, no se dejaban arrebatar el control de su espacio sino que reproducían su derecho a reconstruirlo permanentemente. La minería, desde el espacio de lucha simbólico de Potosí (Saignes 1985-C, Ramírez del Aguila [1639] 1978), hasta los yacimientos locales, era no sólo importante para la sociedad mayor que buscaba excedentes, sino también para la sociedad étnica sometida que buscaba reproducirse en el diseño de un nuevo espacio social. No es extraño pues que en 1684 este contingente numeroso de forasteros no aparezca registrado (ver cuadro No. 2). Los funcionarios virreinales los inscribieron como originarios entre los 598 campesinos de Pichigua, que habían sido sólo 354 en 1645.

En 1729, el corregidor de Canas y Canchis, don Felipe Santisteban, informaba que en Condoroma seguían trabajando unos doscientos indios. Las minas tenían minerales de alta ley, algunas daban hasta 30 marcos, es decir, 240 onzas de plata. El rendimiento semanal variaba, desde pequeñas vetas con un cajón semanal hasta minas considerables con 10 cajones semanales, es decir, 500 quintales de mineral [69]. En otros asientos mineros provinciales importantes, no se registraron tantos trabajadores como en Condoroma, que tenía entonces, además de un alto rendimiento, una dotación de gente muy considerable. En Cavanillas por ejemplo, todos los yacimientos registraron 181 trabajadores en 1645 y en Cavana, en las minas y trapiches de Gómez

69. AGN SG L, 8,C, 146. Sobre la asistencia a las minas como una forma de reconstruir un viejo patrón de trabajo rotativo, es necesario destacar que no siempre la actitud étnica fue así. El caso contrario fue el de Chayanta, donde los curacas se opusieron a la construcción de un tapiche en su zona, ver al respecto Platt 1978. Siempre es necesario estudiar la dinámica particular de cada espacio étnico en su relación con la sociedad mayor.

Chávez y Solís trabajaban 25 forasteros en uno de estos asientos y 72 en el más grande, llamado Santa Lucía [70]. En Vila Vila, en una de las minas más importantes, Bartolomé Tupa Allicalla, curaca de Asillo (pueblo que obviamente no registra migrantes en Condoroma) juntó 78 campesinos mineros procedentes de sus territorios [71]. Por otro lado, los conflictos por la mano de obra entre distintos agentes económicos cuando se desarrolló esta minería provinciana fueron muy fuertes. Así lo muestran los tratos y litigios de Tupa Allicalla en Asillo. También, en Azángaro, donde se producía la sal para abastecer las minas de este importante insumo, el cura Cristóbal Vargas Carbajal tenía 1,000 carneros de la tierra destinados a este trajín, para el que había constituído una verdadera empresa hacia 1650. Su posición privilegiada en las redes de poder local se lo permitían. El privilegio no era otro que la capacidad de conseguir trabajadores para el transporte y para alquilarlos en el trabajo de las minas, ávidas y escasas de mineros al no tener dotación de mitayos. Usaba para ello plata piña y los favores de que gozaban los sacerdotes. Como otros activos mineros, de distinta condición, se vio envuelto en conflictos ocasionados en la disputa de mano de obra. Vargas Carbajal fue acusado de sacar indios para trabajar en ese transporte y en distintas minas de Lampa [72].

En el terreno de la producción minera se tejieron algunas de las más importantes tendencias de cambio para los campesinos de este espacio. Por eso, terminamos estas reflexiones respecto a la redefinición del espacio social con la presentación de los aspectos relevantes a nuestro estudio que ofrece la dinámica de Condoroma.

Los forasteros fueron una categoría fiscal para la burocracia de la Real Hacienda. Pero, para la República de Españoles, para los blancos como agentes económicos, fueron una categoría social con la que se tejían nuevas relaciones. Mientras, para la República de los Indios, fueron una forma de reconstituir sus antiguas filiaciones, pero dentro de nuevos patrones de relación con la sociedad mayor.

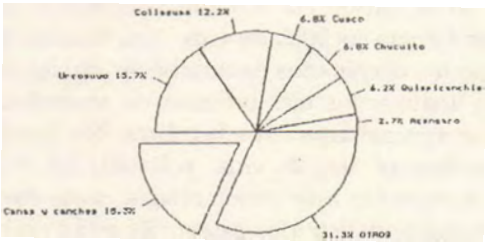
1645: EL MUNDO ANDINO EN LA ENCRUCIJADA DE LA REPRODUCCION Y EL CAMBIO

Como señalamos al inicio de este trabajo, hemos hecho un consolidado, lo más certero posible, del conjunto de padrones y padroncillos hechos por los párrocos de una provincia andina a mediados del siglo XVII. El conjunto de

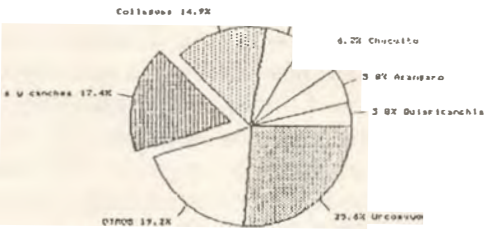
70. AGNA IX 17,1,4
71. ANB EC 1675,21 y 1675,22
72. AAL Apelaciones, Cusco, L,10.

referencias que hemos seguido, han sido un hilo conductor para interpretar la situación de las economías étnicas y las condiciones de reproducción de sus formas sociales de vida. Una historia que pretende rescatar las formas en que los dominados encararon su situación de subordinación, no puede dejar de analizar los ejes internos de reproducción de las colectividades sociales que agrupaban a esos hombres. No basta con delinear los grandes temas o tendencias de la vida colonial, es necesario también acercarnos más directamente a la cotidianiedad, a las historias locales. Dentro de esta gran unidad temática, dos categorías están emparentadas estrechamente: la reproducción de las unidades sociales y la filiación a ellas. Ambas apuntan a la temática más global a la que aludimos. En las referencias documentales que usamos en el análisis, se podrá encontrar material pertinente para entender las formas más locales de manifestación de las tensiones por la que atravesó el universo campesino para su reproducción. Acá podemos agrupar desde las referencias que nos permiten la reconstrucción de la evolución de los ayllus, su integración, fisiones y disgregaciones, hasta las referencias a la forma de manejo interno de los recursos para la respuesta colectiva a la presión colonial. Aunque este aspecto sólo es tocado tangencialmente por la naturaleza de la fuente. Sin embargo, creo que el acercamiento a los patrones de poblamiento es un buen elemento de juicio para revelar la relación, cultural y económica, entre la población y los recursos. Por otro lado, la contraparte del tema de la reproducción es el de las filiaciones. En este rubro nos enfrentamos a las manifestaciones de las complejas redes de filiación y relación entre unidades sociales y simbólicas dispersas en el espacio. El tema, como parte de los mecanismos de cambio dentro la sociedad colonial, da lugar al desarrollo del más sorprendente movimiento de superposición de población. Lo que era antes una estrategia de reproducción, desplazando la población para adaptarse a un manejo racional del espacio, y a la necesaria convivencia étnica, no excenta de tensión, se convirtió en un movimiento de diáspora. Este fenómeno manifiesta una táctica de resistencia a la presión colonial (ocultamientos de población) que, a la postre, significó también un dislocamiento social que no tendría marcha atrás. Los campesinos se reprodujeron en nuevas unidades de parentesco y reciprocidad, diferentes a sus antiguas matrices culturales étnicas. Pero ello se hizo sobre un terreno de continuidades, culturales y materiales que alimentaron la pervivencia de un mundo andino en el contexto mayor de una sociedad colonial.

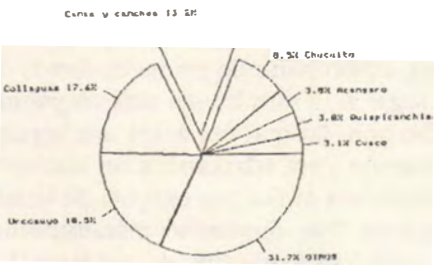
CANAS TOTAL
(forasteros)



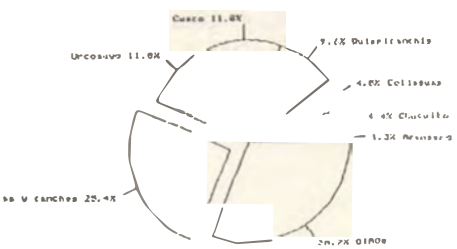
CANCHIS
(forasteros)



CANAS SIN CONDOROMA
(forasteros)



CONDOROMA
(forasteros)



BIBLIOGRAFIA

ABERCROMBIE, Thomas
1986 *«Articulación doble y etnogénesis»* (Ponencia presentada al Simposio SSRC Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Quito), Quito.

ALENCASTRE, Andrés y Georges DUMEZIL
1953 «Fetes et usages des indiens de Langui», *Journal de la Societe des Americanistes,* XLII, (1-118).

ALVAREZ, Angélica
1925 «Ayllu Ankcoccahua», *Revista Universitaria del Cuzco,*47, (15-26), Cuzco.

ASSADOURIAN, C. Sempat
1979 «La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial», [en:] Florescano, E.(ed), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975).* Fondo de Cultura Económica, México.
1982 *El sistema de la economía colonial, mercado interno, regiones y espacio económico.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1987 «Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del estado colonial», *Anuario de Estudios Americanos,* XLIV, (325-426), Sevilla.

BAKEWELL, Peter
1984 *Miners of the red mountain, indian labor in Potosi, 1545-1650.* University of New Mexico, Albuquerque.

BERTONIO, Ludovico
1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara.* CERES, La Paz.

BOUYSEE, Therese
1978 «L'espace aymara: urco et una», *Annales,* XXXIII/5-6, (1057-80), París.
1987 *La identidad aymara, aproximación histórica (Siglos XV-XVI),* HISBOL, La Paz.

BOUYSSE, Therese y Olivia HARRIS
1987 «Pacha: en torno al pensamiento aymara», [en:] *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.* HISBOL, La Paz.

CAPOCHE, Luis
1959 [1585] «Relación general de la villa imperial de Potosí.»[en:] *Relaciones Histórico Literarias de la America Meridional.* Atlas, Madrid.

CARMAGNANI, Marcello
1981 «Los recursos y las estrategias de los recursos en la reproducción de la sociedad india de Oaxaca», *Nova Americana,* 4, (263-280).
1985 «The inertia of clio: The social history of colonial Mexico», *Latin*

American Research Review, 20/1, (149-183).

CERECEDA, Veronica

1987 «Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku», [en:] *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL, La Paz.

CERTEAU, Michel de

1984 *The practice of everyday life*. University of California Press, Berkeley.

CIEZA DE LEON, Pedro de

1967 *El señorío de los incas*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1984 *Crónica del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

COCK, Guillermo

1981 «El ayllu en la sociedad andina: alcances y perspectivas.» [en:] *Etnohistoria y Antropología Andina. II Jornada*. Museo Nacional de Historia, Lima.

COLE, Jeffrey

1985 *The Potosi Mita 1573-1700, compulsory indian labor in the Andes*. Stanford University Press, California.

COOK, Noble D.

1975 *Tasa general de la visita general de Francisco de Toledo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

CUNEO, Rómulo

1978 *Guerras de los últimos incas peruanos contra el poder español*. [en] *Obras Completas*, t.3. Ignacio Prado Pastor, Lima.

CUSTRED, Glynn

1977 «Las punas de los Andes centrales», [en:] Flores Ochoa, J. (ed.), *Pastores de puna*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

EARLS, John e Irene SILVERBLATT

1979 «Ayllus y etnías en la región de Pampas-Qaracha. El impacto del imperio incaico», *Investigaciones*, II/2, 2ª parte, (267-282), Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

GADE, Daniel

1986 «Reflexiones sobre el asentamiento andino desde la época toledana hasta el presente», (Ponencia presentada al simposio SSRC Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Quito), Quito.

GADE, Daniel y Mario ESCOBAR

1982 «Village settlemnt and the colonial legacy in the southern Peru», *The Geographical Review*, 72, (430-449).

GALDOS, Guillermo

1984 «Cuando el Kollisuyo devino en Colesuyo colonial», *Revista del Archivo General de la Nación*, 7, (177-184), Lima.

1985 *Kuntisuyu: lo que encontraron los españoles*. Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, Arequipa.

1987 *Comunidades prehispánicas de Arequipa*. Fundación M.J.

Bustamante de la Fuente, Arequipa.

GLAVE, Luis Miguel

1985 «La producción de los trajines: coca y mercado interno colonial», *HISLA*, VI, (21-42, Lima.

1986 «El virreinato peruano y la llamada crisis general del siglo XVII», [en:] Bonilla, H., *Las crisis económicas en la historia del Perú*. Fundación F. Ebert, Lima.

1987 «Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el virreinato peruano del siglo XVII. La ciudad de La Paz y el sur andino en 1684», *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, XVI/3-4, (9-69), Lima.

1988 *Demografía y conflicto social. Historia de las comunidades campesinas en los Andes del sur*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

GOLTE, Jurgen

1980 *La racionalidad de la organización andina*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

GUTIERREZ, Ramón y otros

1981 «Coporaque, la trayectoria de un poblado andino», *Historia y Cultura*, 13-14, (195-206), Lima.

HAMPE, Teodoro

1979 «Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561», *Historia y Cultura*, 12, (1-43), Lima.

HARRIS, Olivia

1978 «De l'asymetrie au triangle; transformations symboliques au nord de Potosi», *Annales*, XXXXIII/5-6, 1108-1125), París.

1985 «Ecological duality and the role of the center; northern Potosi», [en:] Masuda, S., et al. *Andean Ecology and Civilization*. University of Tokio Press, Tokio.

HUERTAS, Lorenzo

1983 «Estudio Preliminar», [en:] Navarro del Aguila, V., *Las tribus de Ancku Wallok*. Atusparia, Lima.

1985 «Tributación indígena en Huamanga colonial», *Revista del Archivo General de la Nación*, 8, (31-78), Lima.

IZKO, Xavier

1986 «Comunidad andina; persistencia y cambio», *Revista Andina*, 4/1, (59-99), Cuzco.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos

1965 *Relaciones Geográficas de Indias*. Atlas, Madrid.

JULIEN, Catherine

1983 *Hatunqolla; a view of inca rule from the lake Titicaca region*. University of California Press, Berkeley.

LARSON, Brooke

1988 *Colonialism and agrarian transformation in Bolivia, Cochabamba 1550-1900*. Princeton University Press, New Jersey.

LINARES, Germán
1943 «Yanaoca: ensayo de interpretación sociológica», *Túpac Amaru,* II/2-3, (12-18), Lima.
LOPEZ, Clara
1987 «Envejecimiento y migración en una comunidad andina; Livitaca en 1689», *Revista de Historia Económica,* 2, (245-270).
MALAGA, Alejandro
1974 «Las reducciones en el Perú», *Historia y Cultura,* 8, (141-172), Lima.
MARKHAM, Clement
1923 *Las posesiones geográficas de las tribus que formaban el Imperio de los Incas.* Lima.
MARTINEZ, Gabriel
1976 «El sistema de los uywiris en Isluga», [en:] *Homenaje al R.P. Gustavo Le Paige.* Universidad del Norte, Iquique.
1981 «Espacio lupaqa: algunas hipótesis de trabajo», [en:] *Etnohistoria y Antropología Andina, II Jornada.* Museo Nacional de Historia, Lima.
MAURTUA, Víctor
1906 *Juicio de límites entre Perú y Bolivia.* Barcelona.
MIRANDA, Aurelio
1967 «Las artesanías en la provincia de Canchis», [en:] *Cuatro estudios sobre Canas y Canchis.* Instituto Indigenista Peruano, Lima.
MOLINIE-FIORAVANTI, Antoinette
1985 «Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes», *Journal de la Societe des Americanistes,* LXXI, (97-114), París.
MONTES, Fernando
1987 *La Máscara de piedra: simbolismo y personalidad aymaras en la historia.* Quipus, La Paz.
MÖRNER, Magnus
1978 *Perfil de la sociedad rural del Cusco a fines de la colonia.* Universidad del Pacífico, Lima.
MURRA, John
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
ORLOVE, Benjamín
1977 *Alpacas, Sheep and Men; The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru.* Academic Press, New York.
1977-A «Integration through production; The use of zonation in Espinar», *American Ethnologist,* 4, (84-101).
OSSIO, Juan
1981 «Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos: el caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del antiguo repartimiento de Lucanas-Antamarcas», [en:] *Etnohistoria y Antropología Andina, II Jornada.* Museo Nacional de Historia, Lima.

PALOMINO, Salvador
1984 *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. La complementaridad de los opuestos en la comunidad andina.* Pueblo Indio, Ayacucho.

PEASE, Franklin
1977 «Collaguas, una etnía del siglo XVI. Problemas iniciales», [en:] Pease, F. (ed.), *Collaguas I,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

PLATT, Tristan
1978 «Mapas coloniales de la provincia de Chayanta; dos visiones conflictivas de un solo paisaje», [en:] *Estudios Bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza.* La Paz.
1980 «Espejos y maíz; el concepto de yanantin entre los macha de Bolivia», [en:] Mayer, E. y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
1987 «The Andean soldiers of Christ. Confraternity organization, the mass of the sun and regenerative warfare in rural Potosi (18th-20th centuries)», *Journal de la Societe des Americanistes,* LXXIII, (139-191), París.
1987-A «Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara», [en:] *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.* HISBOL, La Paz.

RAMIREZ DEL AGUILA, Pedro
1978 [1639] *Noticias políticas de Indias.* Imprenta Universitaria, Sucre.

REGAL, Alberto
1936 *Los caminos del inca en el antiguo Perú.* Sanmarti y Cía., Lima.

RODRIGUEZ M., Ricardo
1986 «Mitayos, ingenios y propietarios en Potosí, 1633 (Repartimiento de indios de 1633)»,_*RUNA*, XVI, (193-260).

SAIGNES, Thierry
1984 «Las etnías de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVI). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665», *Jarhbuch Fur Geschichte,* 21, (27-75), Colonia.
1985-A «Notes on the regional contribution to the mita in Potosi», *Bulletin of Latin American Research,* 4/1, (65-76).
1985-A *Caciques, Tribute and Migration in The Southern Andes, Indian Society and the 17th Century colonial order (Audiencia of Charcas).* University of London, Londres.
1985-B *Los Andes orientales. Historia de un olvido.* CERES, La Paz.
1985-C «Algún día todo se andará. Los movimientos étnicos en Charcas (siglo XVII)», *Revista Andina,* 6, (425-450), Cusco.
1986 *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos*

XVI -XVII), Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.
1987 «De la borrachera al retrato; los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas)», *Revista Andina*, 5/1, (139-170), Cusco.
1987-A «Ayllus, mercado y coacción colonial; el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII), [en:] Harris, O.; Larson, B. y E. Tandeter, *La participación indígena en los mercados surandinos*. CERES, La Paz.
1987-B «The miners in Colonial Potosi», *Bulletin of Latin American Research*, 6/1, (89-92).
1988 «Nuevas fuentes para la historia demográfica del sur andino colonial», *Historia y Cultura*, 12, (19-32), La Paz.

SAIGNES, Thierry y Carmen B. LOZA
1984 «El pleito entre Bartolomé Qharim Mallku de los lupaqa y los corregidores de Chucuito (siglo XVII)», *Historia y Cultura,* 5, (29-49), La Paz.

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás
1978 *Indios y tributos en el Alto Perú.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1982 «Migraciones internas en el Alto Perú. El saldo acumulado en 1645», *Historia Boliviana,* II/1, (11-19).
1982-A «Migración urbana y trabajo. Los indios de Arequipa, 1575-1645», [en:] *De historia e historiadores. Homenaje a José Luis Romero,* Siglo XXI, Buenos Aires.
1983 «Mita, migraciones y pueblos. Variaciones en el espacio y en el tiempo, Alto Perú 1573-1692», *Historia Boliviana*, III/1, (31-59).
1983-A «Migración rural en los Andes. El caso de Sipesipe (Cochabamba, 1645)», *Revista de Historia Económica*, 1, (13-36).

SPALDING, Karen
1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule.* Stanford University Press, California.

STAVIG, Ward
1987 «La comunidad indígena y la gran ciudad. Los naturales del Cusco y la ciudad minera de Potosí durante la colonia», [en:] Flores Galindo, A. (ed.), *Comunidades campesinas: cambios y permanencias*. Solidaridad, Chiclayo.

STERN, Steve
1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española.* Alianza Editorial, Madrid.

TANDETER, Enrique
1981 «Trabajo forzado y trabajo libre en el Potosí colonial tardío», *Desarrollo Económico,* 80, (511-548).

URTON, Gary
1988 «La arquitectura pública como texto social. La historia de un muro de adobe en Paqaritambo, Perú (1915-1985)», *Revista Andina,* 6/

1, (225-261), Cuzco.
VAZQUEZ DE ESPINOZA, Antonio
1969 [1628] *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Atlas, Madrid.
VILLANUEVA, Horacio (ed.)
1982 *Cuzco 1689. Documentos*. Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco.
WACHTEL, Nathan
1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
WIGHTMAN, Ann M.
1983 «From caste to class in the Andean sierra. The seventeenth-century forasteros of Cuzco.» Tesis Ph.D. Inédita. Yale University.
ZULAWSKI, Ann
1985 «Mano de obra y migración en un centro minero de los Andes, Oruro 1683», [en:] Sánchez Albornoz, N. (ed.), *Población y mano de obra en América Latina*. Alianza Editorial, Madrid.
1987 «Forasteros y yanaconas. La mano de obra de un centro minero en el siglo XVII», [en:] Harris, O.; Larson, B. y E. Tandeter, *La participación indígena en los mercados surandinos*. CERES, La Paz.
ZAVALA, Silvio
1979 *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVII)*. El Colegio de México, México.

ABREVIATURAS

AAC	Archivo Arzobispal del Cusco
AAL	Archivo Arzobispal de Lima
AGN	Archivo General de la Nación, Lima
AGNA	Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina
AHC	Archivo Histórico del Cusco
ALP	Archivo de La Paz
ANB	Archivo Nacional de Bolivia, Sucre
APS	Archivo de la Prelatura de Sicuani
BN	Biblioteca Nacional, Lima
C	Cuaderno
DI	Derecho Indígena y Encomiendas
EC	Expediente Colonial
G	Sección García, Archivo Arzobispal del Cusco
L	Legajo
Ms	Manuscrito, Sala de Investigaciones, Bib. Nacional, Lima
Prot	Protocolo
SG	Superior Gobierno
TC	Tierras de Comunidades

CUADRO Nº 1

DISTRIBUCION ETNICA DE PUEBLOS (1599 - 1690)

CORREGIMIENTO	REPARTIMIENTO 1599	REPARTIMIENTO 1617	REPARTIMIENTO 1633	NUMERACION 1684	INFORMACION 1690
CANAS Y CANCHIS	PROVINCIA CANAS				(3)
CHECAUPE HILAVE	ORURO		(2)		X
Cangalla (incluso)	SIQUANA	X	DEL CUSCO	X	X
COMBAPATA (en dos)	LURUCACHE Y SINGA	X	DEL CUSCO	X	
TINTA	MARANGANI	X	DEL CUSCO	X	
CACHA	NUÑOA		(2)		X
SICOANA	COPORAQUE	X	DEL CUSCO	X	
MARANGANI	ANCOCABA	X	DEL CUSCO	X	
LURUCACHI (Singa, Ansa)	YAURI	X	DEL CUSCO	X	X
YANAOCA	CHECA	X	DEL CUSCO	X	X
CHECA	LAYO SUPA	X	DEL CUSCO	X	X
LANGUISUPA	YANQUI SUPA	X	DEL CUSCO	X	X
LAYOSUPA	PICHIGUA ATUNCANA	X	DEL CUSCO	X	X
PICHIGUA	UMACHIRI		DEL COLLAO		X
YAURE			CUPI (COLLAO)		X
COPORAQUE			LLALLI (COLLAO)		X
HANCOCABA			MACARI (COLLAO)		X
					AYAVIRI (COLLAO)
					CHUNGARA (COLLAO)
	PROVINCIA CANCHIS				
	CHICACUPE HILAVI	X	X	X	
	CANGALLA	X	X	X	
	CACHA	CANAS	CANAS	X	X
	CHARRACHAPE	CANAS	CANAS	X	
	TINTA	X	X	X	
	CUMBAPATA	X	X	X	X
	CUMBAPATA (d. Antonio)	X	X	X	
	YANAOCA	X	X	X	X
	(1)				

(1) Siguen los Quispicanchis inclusos en la etnia
(2) Forman capitanía aparte
(3) Agrupados en dos capitanías

CUADRO Nº 2

POBLACION Y MITA : DISTRIBUCION PROVINCIAL: 1575-1728

AÑO		SICUANI	LURUCACHE	MARANGANI	CACHA	CHARRACHAPI	TINTA	PAMPAMARCA	TUNGASUCA	SURIMANA	COPORAQUE	ANCOCAVA	YAURI	CONDORAMA	PICHIGUA
1575	TRIBUTARIOS	400	322	112	345	59	631				187	28	628		922
	MITA GRUESA	52	40	14	45	7	88				24	3	81		128
	MITA ORDINARIA	17	14	5	15	2	29				8	1	27		43
1578	TRIBUTARIOS	400	330	120	393	59	610				239	28	660		922
	MITA GRUESA	57	45	16	51	7	80				36	3	93		129
	MITA ORDINARIA	19	15	5	17	2	27				12	1	31		43
1599	MITA GRUESA	45	45	16	51	7	80				36	3	93		129
1617	MITAYOS PRESENTES	57	45	15	51	6	72				33	3	64		129
	AUSENTES												29		
1633	MITA ORDINARIA	19	15	5	17	2	24				11	1	31		48
1645	ORIGINARIOS	116	124	119	134	62	154	96	65	39	71	24	184		354
	EN POTOSI												(39)		(22)
	DE OTRA REDUCCION	82				140					120		118		
	EN OTRA REDUCCION		(82)		(15)		(125)						(120)		(118)
	RESERVADOS	(48)									(46)		(98)		
	FORASTEROS	150	59	17	25	36	46	13	13	31	35	19	44	238	43
	FORASTEROS EN PUNAS														
	TOTAL	348	183	136	159	238	200	109	78	70	226	43	346	238	397
1683	ASISTEN A MITA	12	30	10	20	4	10				2	2	0		46
	MITA EFECTIVA	5	15	5	10	2	5				1,5	1,5	0		23
1684	ORIGINARIOS	221	161	142	312	94	194	74	36	37	141	74	246		598
	EN POTOSI	82	87	84	173	47	54		13	16	32		41		84
	OTRA MINA	13													13
	RANCHEADOS EN PUNAS			89											
	EN OTRA REDUCCION	46					88						122		197
	FORASTEROS	89	60	109	79	13	21	24	18	34	43	59	41		90
	TOTAL	310	221	251	391	107	215	98	54	71	184	133	287		688
	REBAJAS	65	15	15	28	12	21	12	7	7	6	6	26		33
	EFECTIVOS	245	206	236	363	95	194	86	47	64	178	127	261		655
	MITA GRUESA	30	27	27	45	12	36		6	6	21	15	39		90
	ASISTEN EFECTIVOS	20	18	18	30	8	24		4	4	14	10	26		60
	MITA ORDINARIA	10	9	9	15	4	12		2	2	7	5	13		30
1690	MITA GRUESA	21	21	18	39	12	33		3	3	18	9	36		81
1728	ORIGINARIOS	146	138	46	87	23	72	80	31	71	41	42	64	S/d	196
	EN POTOSI	8									15		7		33
	EN OTRA REDUCCION						77				25		43		215
	SOBRINOS	78	29	18	6	11					30	5	39		48
	FORASTEROS	56	83	51	83	42		30	26	18	67	51	99		41
	TOTAL	288	250	115	176	76	149	110	57	89	178	98	252		533

CUADRO Nº 2 (Continuación)

POBLACION Y MITA : DISTRIBUCION PROVINCIAL: 1575-1728

PAMPAMARCA	TUNGASUCA	SURIMANA	COPORAQUE	ANCOCAVA	YAURI	CONDORAMA	PICHIGUA	CHECASUPA	YANQUISUPA	LAYOSUPA	TOTALES	COMBAPATA	CHECACUPE	PITUMARCA	CANGALLA	YANAOCA
			187	28	628		922	310	256	227	6023	279	488		150	679
			24	3	81		128	40	36	33	796	36	63		19	87
			8	1	27		43	15	12	11	265	12	21		6	27
			239	28	660		922	322	256	227	6127	279	488		115	679
			36	3	93		129	45	36	33	832	36	63		15	87
			12	1	31		43	15	12	11	275	12	21		5	27
			36	3	93		129	45	36	33	820	36	63		15	87
			33	3	64		129	45	S/d	33	754	36	63		15	87
					29						29					
			11	1	31		48	15	12	11	275	12	21		2	29
96	65	39	71	24	184		354	144	162	99	2567	151	192	115	10	152
					(39)		(22)				(61)					
			120		118						460					
					(120)		(118)				(460)					
			(46)		(98)						(196)					
13	13	31	35	19	44	238	43	64	15	30	986	22				86
											37		12	11	14	
109	78	70	226	43	346	238	397	208	177	129	4050	173	204	126	24	238
			2	2	0		46	7	12	6	223	36	0		4	22
			1,5	1,5	0		23	3,5	6	6	108,5	12	0		2	11
74	36	37	141	74	246		598	361	206	228	3683	172	64	100	56	166
	13	16	32		41		84	17	64	37	1037	69	23	32	7	75
							13				26					
											89					
					122		197				453					
24	18	34	43	59	41		90	103	21	53	1062	38	27	22	21	97
98	54	71	184	133	287		688	464	227	281	4745	210	91	122	77	263
12	7	7	6	6	26		33	24	17	22	393	19	15	14	7	22
86	47	64	178	127	261		655	440	210	259	4352	191	76	108	70	241
	6	6	21	15	39		90	57	30	33	549	24	9	9	6	27
	4	4	14	10	26		60	38	20	22	366	16	6	6	4	18
	2	2	7	5	13		30	19	10	11	183	8	3	3	2	9
	3	3	18	9	36		81	45	27	30	459	21	6	12	3	21
80	31	71	41	42	64	S/d	196	84	169	109	1785	143	21	96	16	110
			15		7		33			17	80					
			25		43		215				373					13
			30	5	39		48	95		10	414	9	4		11	21
30	26	18	67	51	99		41	153	17	30	1043	38	64	42	2	50
110	57	89	178	98	252		533	332	186	166	3695	190	89	138	29	194

CUADRO Nº 3
DISTRIBUCION DE LA POBLACION POR PUEBLOS Y CATEGORIAS 1645

PUEBLOS	ORIGINARIOS						FORASTEROS						TOTAL
	CASADOS	SOLTEROS	VIEJ/RES	MUJERES	HIJOS	TOTALES	CASADOS		SOLTEROS	VIUDOS	MUJERES	HIJOS	TOTALES	
SICUANI	198	0	0	161	0	359	131	0	11	8	131	1	282	641
LURUCACHE	108	0	16	100	0	224	6	52	1	0	6	2	67	291
MARANGANI	86	17	16	97	0	216	16	0	1	0	16	0	33	249
CACHA	134	0	0	123	0	257	20	0	0	5	20	0	45	302
S. PABLO	202	0	0	191	0	393	31	4	0	1	31	0	67	460
TINTA	154	0	0	136	92	382	30	13	3	0	30	14	90	472
PAMPAMARCA	96	0	0	153	59	308	11	0	1	1	20	7	40	348
TUNGASUCA	65	0	0	89	38	192	8	0	5	0	11	5	29	221
SURIMANA	39	0	0	99	0	138	25	0	0	6	26	12	69	207
S.J.CRUZ	122	0	0	186	0	308	10	0	0	0	10	5	25	333
COMBAPATA	151	0	0	133	78	362	17	0	5	0	17	10	49	411
CHECACUPE	192	0	0	406	0	598	11	0	1	0	11	4	27	625
CANGALLA	10	0	0	13	0	23	11	0	3	0	12	0	26	49
PITUMARCA	115	0	0	232	0	347	7	0	3	1	7	2	20	367
COPORAQUE	165	4	46	201	203	619	53	0	1	0	53	40	147	766
YAURI	285	8	9	285	235	822	44	0	0	0	44	17	105	927
CONDOROMA	0	0	0	0	0	0	178	0	59	1	178	178	594	594
PICHIGUA	235	21	98	312	490	1156	39	0	3	1	39	48	130	1286
CHECASUPA	104	8	32	123	92	359	58	0	0	6	64	49	177	536
LANGUISUPA	147	11	4	147	0	309	14	0	1	0	14	0	29	338
LAYOSUPA	97	1	1	97	0	196	27	3	0	0	27	0	57	253
YANAOCA	101	37	14	107	0	259	79	0	7	0	78	0	164	423
TOTALES	2806	107	236	3391	1287	7827	826	72	105	30	845	394	2272	10099

CUADRO Nº 4
CANTIDAD DE TRIBUTARIOS POR PUEBLOS
(distribución de frecuencias)

FRECUENCIA	CANCHIS				CANAS				TOTAL			
	Nº	(%)	POBLACION	(%)	Nº	(%)	POBLACION	(%)	Nº	(%)	POBLACION	(%)
1-10	48	49	283	16	25	35	145	10	73	43	428	14
11-20	18	18	267	16	19	26	292	20	37	22	559	18
21-30	15	15	372	22	15	21	365	26	30	18	737	23
31-40	7	7	246	14	6	8	207	14	13	8	453	14
41-50	5	5	236	14	2	3	89	6	7	4	325	10
51-60	1	1	51	3	2	3	110	8	3	2	161	5
61-70	3	3	193	11	1	1	63	4	4	2	256	8
71-80	1	1	73	4	2	3	157	11	3	2	230	7
TOTAL	98	100	1,721	100	72	100	1428	100	170	100	3149	100
1-20	66	67	550	32	44	61	437	31	110	65	987	31
21-40	22	23	618	36	21	29	572	40	43	25	1190	38
31-60	6	6	287	17	4	6	199	14	10	6	486	16
61-80	4	4	266	15	3	4	220	15	7	4	486	15
TOTAL	98	100	1721	100	72	100	1428	100	170	100	3149	100

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 133-160, 425-427

LA CULTURA LIBRESCA DE UN CONVERSO PROCESADO POR LA INQUISICION DE LIMA*

A Luis Jaime Cisneros

Pedro Guibovich Pérez

> Huid, huid desdichados hijos de Judea de la parte del Aquilón, o de la tierra occidental, porque e de hazer que quatro vientos del cielo os conbatan y dividan. Consulten los expositores sagrados, y dirán que estos quatro vientos son los juezes. El caso tenemos en las manos, a veinte y tres de enero intimó el Profeta la visión, esse mismo día veo en Lima, tierra occidental, quatro inquisidores que castigan la perfidia judaica en los miserables hijos de Jerusalén.[1]

Esta sentencia pertenece al sermón que fray José de Cisneros predicó en el solemne Auto de Fe realizado en la Plaza Mayor de Lima el domingo 23 de enero de 1639. Aquella vez, el Tribunal del Santo Oficio condenó a setenta y dos personas entre las que se encontraba un nutrido grupo de comerciantes de origen judeo-portugués acusados de judaizantes, esto es, de profesar la proscrita religión hebrea. Precisamente las palabras del predicador, antes citadas, iban dirigidas a ellos y constituyen un testimonio muy elocuente del espíritu de intolerancia religiosa imperante por ese entonces, exacerbado como consecuencia del descubrimiento de la llamada «complicidad grande».

Un testigo presencial del Auto de Fe, el licenciado Fernando de Montesinos, nos ha dejado una detallada descripción del mismo.[2] Refiere la enorme impresión que suscitaron entre la población de Lima los preparativos y la celebración de la ceremonia, todo lo cual resulta comprensible, ya que al hecho mismo de que no se celebraba ningún auto público desde hacía ocho años, se sumaba el interés por conocer el destino de los numerosos encausados, en particular de los portugueses que hasta poco antes habían conformado una floreciente comunidad. Por tanto, debemos imaginar cuánto asombro hubo de apoderarse de aquellos pobladores al escuchar la lectura de la sentencia que condenaba a la hoguera al reputado Manuel Baptista Peres, quien -según palabras del propio Montesinos- era tenido por hombre de mucho crédito en todas partes» y además «estimado de eclesiásticos,

religiosos y seglares».

Desde tiempo atrás el proceso inquisitorial de 1639 ha concitado la atención de los investigadores. Prueba de ello son los diversos estudios a él dedicados. Ahora, gracias a algunos aportes recientes, han quedado en gran medida explicados los móviles que orientaron la labor del Tribunal durante ese período.[3] Por otro lado, la documentación del proceso ofrece un rico espectro de temas de investigación, ya en el campo de la historia de las ideas o social. Mas aun, la figura de Manuel Baptista Peres, el principal encausado, reclama un estudio detenido e integral. Para suerte nuestra, se ha conservado su enorme epistolario, el cual fue embargado junto con sus otros bienes por los oficiales de la Inquisición en 1635. Además en el Archivo General de la Nación, en Lima, existen seis gruesos legajos que contienen cuentas y otros documentos relacionados con sus actividades mercantiles; y en el Archivo Histórico Nacional, en Madrid, se halla el expediente de su causa.[4]

En el presente artículo me ocupo de estudiar la colección de libros de Manuel Baptista Peres al tiempo que ensayo algunas consideraciones en torno a su cultura personal. Al final publico la relación de los libros con sus respectivas identificaciones.[5]

1- LA INMIGRACIÓN PORTUGUESA.

La presencia portuguesa en América está documentada desde las etapas tempranas de la colonización española del Caribe; pero sólo se intensifica a partir de 1580, cuando se produjo la unión de las coronas de España y Portugal, ya a través de autorizaciones legales para pasar y comerciar en Indias, o con más frecuencia, por medio de la inmigración clandestina. Importa recordar que, a pesar de la unión política de los reinos peninsulares, legalmente los portugueses siguieron siendo considerados como extranjeros en Castilla y sus dominios de ultramar.

De hecho, el asiento de esclavos concedido por el estado español a los mercaderes portugueses posibilitó su entrada en la América española. Los miembros de la Casa de Contratación de Sevilla en una carta al Consejo de Indias, fechada en 1610, decían que:

> En Cartagena de Indias y en otros muchos lugares de ellas hay tanto número de portugueses, y tan ricos y poderosos, y con sus mañas tan dueños de las voluntades de los gobernadores y demás ministros, que se pueden temer grandes daños.[6]

Asimismo refieren cómo, aprovechando el comercio de esclavos, iban a América y se quedaban allí burlando las leyes relativas a la entrada de

extranjeros

> porque no hay justicia ni gobernador que tenga cuidado de ver si se detienen más del tiempo del que pueden, antes mandan la tierra absolutamente, y son regidores y vecinos de asiento en los lugares, y en particular en Cartagena son alcaldes ordinarios, alguaciles mayores y menores y depositarios. Desto resulta que no sólo vayan navíos de negros sino muchos otros derechamente del reino de Portugal y vuelvan a él llevando y trayendo avisos de todo lo que pasa en España y en las Indias.[7]

También desde Brasil ingresaron ilegalmente buen número de portugueses al virreinato peruano. Sin embargo, para llegar a Lima o a las zonas mineras andinas, que eran los polos de mayor atracción, debían de realizar un amplio recorrido por el norte, siguiendo la costa de Venezuela; por el sur, bajando hasta el Río de La Plata, que se constituyó en la vía de acceso a Paraguay y la región de Charcas.[8]

La creciente inmigración portuguesa tuvo por efecto crear entre las autoridades españolas una suerte de psicosis de temor y recelo. En esencia existían dos razones fundamentales para desconfiar de ellos: la religiosa (sospechosos de heterodoxia) y la política (aliados de los enemigos). Así, el arribo de gran número de portugueses de origen converso fue lo que llevó a establecer un tribunal inquisitorial en Cartagena en 1610. La acción de este tribunal explica que en el siglo XVII los conversos portugueses escogieran la más larga ruta del sur para llegar al virreinato peruano,[9] y que en la zona del Río de La Plata existiera una considerable comunidad de ellos. En 1598, el inquisidor de Lima Pedro Ordóñez y Flores escribía al Consejo de la Suprema que tenía noticias que los portugueses entraban en Indias

> particularmente por el puerto de Buenos Aires [...] "y se vienen por tierra al Perú, a Potosí, La Plata y otras partes del reyno, y lo mesmo sucede por los puertos de Veneçuela, laguna de Maracaibo, sancta Martha y Cartagena.

Y añadía, con preocupación, «que los más guardan la ley de Moysen».[10]

Atraídos por la posibilidad de hacer fortuna y de vivir en paz, numerosos portugueses de origen converso se establecieron en el virreinato del Perú desde fines del siglo XVI.[11] Ya hacia 1630 los encontramos en Buenos Aires, Potosí, Lima y Cartagena, dedicados con preferencia al comercio, y también al trabajo minero, agrícola y artesanal.

2- MANUEL BAPTISTA PERES.

En lo que se refiere a Manuel Baptista Peres, sabemos que llegó a Lima

procedente de Cartagena hacia 1622.[12] Había nacido en Ançan, poblado de la diócesis de Coimbra, a inicios de la década de 1590. En 1612 partió de Lisboa y, antes de llegar al Perú, pasó por Sevilla, Cádiz y Guinea, lugares donde dejó establecida una red de factores. Más tarde lo encontramos en Panamá y Cartagena; en esta última ciudad estableció temporalmente su centro de operaciones. Por entonces se dedicaba al comercio negrero y actuaba como armador y capitán de su propio barco. Una vez en la capital del virreinato peruano, instaló una tienda de ropa en sociedad con su futuro cuñado, Sebastián Duarte; sin embargo, su principal actividad fue siempre la trata de esclavos.[13]

Por la documentación conservada consta que Peres mantenía relaciones comerciales con Lisboa, Sevilla, Luanda, Veracruz, Guatemala, Panamá, Cartagena, Potosí y Santiago de Chile. Y en el Perú sus intereses abarcaban Cañete, Huamanga, Moquegua, Ica, Pisco, Arequipa y Arica. Actuaba como agente de comerciantes establecidos tanto en la península como en América. Entre los productos que negociaba, aparte de los esclavos, se contaban perlas, joyas, tinta de añil, ropa de Castilla y de China.[14] En el momento de su arresto, Peres había acumulado una considerable fortuna y empezaba a desviar sus intereses hacia otras empresas, tales como la explotación de minas de plata en Huarochirí y la agricultura en el valle de Lima.[15]

En Lima, Peres se convirtió en uno de los grandes comerciantes, y se ganó la confianza y amistad de personas muy influyentes de la sociedad colonial, entre las que se encontraban el banquero Juan de la Cueva y Diego López de Lisboa. Su casa se hallaba suntuosamente decorada, poseía una pinacoteca con poco más de un centenar de cuadros y -si hemos de dar crédito a las palabras de Montesinos- era el centro de reunión de los portugueses en Lima:

> Teníanse en su casa las juntas en que se tratava de la dicha ley, a que presidía. Tenía muchos libros espirituales, tratava con teólogos descendientes de portugueses de varias materias teológicas, dava su parecer; tenía en su persona, la de su mujer, hijos y casa gran ostentación. [...] Fue estimado de eclesiásticos, religiosos y seglares, dedicávanle actos literarios, aun de la misma Universidad Real, con dedicatorias llenas de adulación y encomio, dándole los primeros asientos.[16]

Dada su condición de hombre rico, culto e influyente, no resulta extraño que se hubiese transformado en el jefe espiritual de la comunidad de cristianos nuevos. A los inquisidores esta situación no pasó inadvertida, prueba de ello es que en la documentación se alude a él como «el oráculo de la nación hebrea» o «el capitán grande», denominaciones que, más allá de sus connotaciones peyorativas, confirman el rol dirigente que ejercía.[17]

La tolerancia para con los conversos portugueses terminó violentamente en 1635. Según Alfonso Quiroz la represión emprendida por el Santo Oficio estuvo en gran medida motivada por el interés de los inquisidores en apropiarse de los bienes de los comerciantes lusitanos y de esa manera mejorar las finanzas del Tribunal. A ello se sumó, como otro factor, el recelo y la desconfianza que la sociedad colonial expresaba hacia ellos, actitud derivada de la sospecha que se tenía de su confesionalidad y de ser aliados de las potencias enemigas de España, en particular de Holanda.

El proceso se inició en Lima en abril de ese año, con la detención del comerciante Antonio Cordero, quien meses atrás había sido denunciado por un vecino de la ciudad llamado Juan de Salazar de guardar ciertas prácticas religiosas judías. Cordero al ser sometido a tormento declaró que su amo, Antonio de Acuña, así como Diego López de Fonseca y el criado de este, Manuel de la Rosa, eran judíos practicantes. A su vez, éstos al ser interrogados testificaron contra otros. Así a cada denuncia sucedían nuevas prisiones.[18] Pero tal estado de cosas no parece haber alterado el curso de vida de nuestro personaje, quien seguro de sí, de sus relaciones y fortuna, seguía desarrollando normalmente sus actividades comerciales. Pocas semanas antes de ser arrestado, escribió una bella y conmovedora carta a su suegra, Justa Enríquez, por entonces residente en Sevilla, en la que revela su estado de ánimo y algunos aspectos de su vida familiar:

> El gusto con que escrivo a Vuestra Merced es obligación sea grande por las muchas que yo le tengo, y por lo que Vuestra Merced merece, y quisiera no fuera tan lejos sino a vista gozándome con Vuestra Merced y que viera a sus nietos alegrándose con ellos como prendas mías y de doña Guiomar que tan en la memoria tiene a Vuestra Merced, siempre sintiendo las ausenzias de su madre y el no tenerla serca de si para poderle servir y regalar; no quiero dezir que algún día vendremos a estar juntos, porque parece cosa casi ynpusible salir yo desta tierra por las dependencias que tengo y leyes que Nuestro Señor nos a dado; esté Vuestra Merced cierto que aunque la distancia es grande tiene allá nuestros coraçones mui unidos con perpetuos deseos del gusto y aumento de todas sus cosas.

Y más adelante agrega:

> Doña Guiomar queda con salud a Dios gracias y a salido de muchos achaques que a tenido después deste último parto que fue a 10 de septiembre, el qual estubo más de quatro meses tullida de las caderas, que entendimos quedasse así para siempre.

> Fue Dios servido de con el tienpo mejorase y se le fortificasen las caderas que no ay que espantar que lo sintiese pues para tres hijos arreo este que Dios nos ha dado le pusimos por nombre Nicolás, porque nació en el día deste santo de Tolentino. Quiera Dios hacerlos sus siervos, que es la mayor riqueza que les puedo dexar, procuraré de mi parte darles buena doctrina y Dios obrará de la suia.[19]

Lejos se encontraba de sospechar el peligro que sobre él se cernía.

Al mediodía del 11 de agosto de 1635, fue detenido y conducido, junto con otros dieciséis portugueses, a las cárceles del Santo Oficio.[20] De esta manera empezó para él un largo y penoso encarcelamiento que se prolongó por más de tres años. En prisión, Peres, a pesar de ser sometido a tormento, se mantuvo firme rechazando la acusación de judaizante. Por su parte, los inquisidores pusieron especial cuidado en la prosecución de la causa, dilatándola convenientemente, convocando numerosos testigos de cargo y acumulando suficientes evidencias incriminatorias para condenarlo. Presa de la desesperación, intentó suicidarse, infiriéndose cortes en diversas partes del cuerpo con un pequeño cuchillo. Llegado el momento de fallar la causa, los jueces tomando en cuenta la naturaleza de los cargos acumulados y su negativa a confesar, decidieron sentenciarlo a muerte. El día del auto de fe, según relata Montesinos, «oyó su sentencia con mucha serenidad y magestad; murió impenitente, pidiendo al verdugo hiziese su oficio».[21]

3- LA COLECCIÓN DE LIBROS.

El 21 de julio de 1635, los inquisidores proveyeron un mandamiento a Juan Arévalo de Espinosa, alguacil mayor del tribunal, por el cual se le comisionaba la prisión de Manuel Baptista Peres y el secuestro de sus bienes.[22] Como ya se ha señalado, la detención se hizo efectiva sólo el 11 de agosto. Días después, el 3 de setiembre, Arévalo y el receptor general Pedro Osorio de Lodio se presentaron en la casa del comerciante y dieron inicio al inventario de sus bienes, con el propósito de evitar pérdidas y sustracciones durante el tiempo del proceso. La tarea se prolongó hasta el día 7, lapso en el que se registraron escrupulosamente todos los bienes existentes en la casa situada en el centro de la ciudad y en la hacienda Bocanegra, propiedad del monasterio de la Concepción, que había sido adquirida por Peres por tres generaciones.[23]

En el primer día del inventario se registró la colección de libros, que estaba compuesta de 135 títulos y 155 volúmenes. En conjunto, la colección ilustra de manera muy clara sobre sus aficiones literarias. Descubrimos libros de

historia, religión, literatura de recreación, derecho, moral, política, filosofía, entre otras materias; algunos de ellos en español y otros en portugués. No hay evidencias de que hubiese frecuentado otras lenguas aparte de las indicadas.

Ciertamente nuestro personaje dedicó especial atención al cultivo de sus lecturas. Desde Lima, donde conducía su compleja y extensa red de negocios, se preocupaba por adquirir las novedades bibliográficas aparecidas en Europa, especialmente las referidas a historia. Para ilustrar esto, citamos un extracto de las instrucciones que entregó, en mayo de 1626, a su cuñado Sebastián Duarte, quien se hallaba próximo a emprender viaje a la península, con la finalidad de hacer diversos pagos en su nombre

> De Lisboa me enviará Vuestra Merced alguns libros curiosos de historia hasta en cantidad de cien pesos, que los estimaré mucho. Venga en ellos la historia de Felipe Sigundo primera y sigunda parte que hizo Luis Cabrera de Córdoba; las Décadas de Diego Couto de la Setima; la sigunda parte de la Chronica de los reyes de Portugal por Duarte Nuñes de Leao. Todos libros curiosos de historia assim en lingua portuguesa como castellana. Venha em hum ou dous caxotes mui bem adereçados y arpillados por via de Gine ou de Cabo Verde a Antonio Nuñes Gramaxo para que mos mande e os encaminhe.[24]

Al igual que otros cultores de la lectura, Peres también debió adquirir algunos de sus libros en Lima, donde ya a fines del siglo XVI existía un floreciente comercio de libros, como lo he explicado en otra parte.[25]

Un primer análisis del inventario de la biblioteca permite establecer que dos fueron las materias que gozaban de las preferencias del comerciante: historia (47 títulos) y religión (33 títulos). El grupo de obras de historia es heterogéneo y sumamente interesante, y en él destacan, en particular, las que tratan de las empresas de descubrimiento y conquista realizadas por los lusitanos durante los siglos XV y XVI en Asia.

Junto con textos de Historia Universal (Antonio de Herrera, Alonso Maldonado y Juan Sedeño), encontramos otros referidos a la Antigüedad grecolatina (Apiano Alexandrino, Guillaume du Choul, Tomás Tamayo de Vargas, Juan Pablo Rizo, Plutarco y Jenofonte), a Africa (Pedro de Salazar y Agustín Horozco), a Asia (Diego do Couto, Bartolomé Leonardo de Argensola, Jerónimo de Corte Real, Joao de Barros y Fernán Mendes Pinto), a Europa (Francesco Guicciardini, Julián del Castillo, Emanuel Sueyro, Antonio Carnero, Pedro de Aguilón, Juan de Vera y Lorenzo Van der Hammen) y a la historia eclesiástica contemporánea (Luis de Bavia).

Como era de esperar, en el conjunto de obras de historia están presentes las concernientes a España y Portugal. Entre las del primer grupo figuran la *Historia de España* del jesuita Juan de Mariana y las *Advertencias* a ésta de Pedro Mantuano; los textos de Francisco Caro de Torres y Francisco de Rades sobre las órdenes militares de Santiago, Alcántara y Calatrava; la *Primera parte de la historia de Sevilla* de Pablo de Espinosa; la *Descripción de la imperial ciudad de Toledo* de Francisco de Pisa; el *Nobiliario* de Alonso López de Haro; las biografías de los reyes Jaime de Aragón y Felipe II escritas por Bernardino Gómez y Luis Cabrera, respectivamente; y la célebre *Corónica de España* en la edición de Florián de Ocampo.

Por lo que toca a la historia portuguesa vemos que poseyó el *Exame d'antiguidades* de Diego de Payva; un relato de la expedición del rey Sebastián al continente africano; el libro de Luis Coelho *Reyes de Portugal y empresas militares de lusitanos;* la *Coronica do Condestabre dom Nuno Alvares Pereira;* la primera y segunda partes de la *Monarchia Lusitana* de Bernardo Brito; la *Chronica del rey don Juan* de Francisco de Andrade y «la ystoria del rey don Pedro de Portugal», que suponemos se trate de la escrita; por Gomes de San Esteban.

El elenco de obras de historia americana es en extremo reducido: la segunda y tercera partes de la *Monarchia Indiana* de Juan de Torquemada[26] y la *Historia de Guatemala* de Antonio de Remesal. Curiosamente no poseyó ningún libro referido al Perú. Llama poderosamente la atención la ausencia de autores como Gómara, Cieza y en especial Garcilaso. En el ámbito de la historia propiamente local, ¿desconoció la existencia del Memorial de las historias del Nuevo Mundo del franciscano Buenaventura de Salinas, publicado en Lima en 1630? Asimismo se registraron dos ejemplares del *Aparato* de Antonio de León Pinelo, impreso de apenas quince hojas, donde el erudito y jurista lisboeta expone el plan general de la historia de Lima que por entonces venía elaborando en Madrid.[27] ¿Cómo llegó el impreso a manos de Manuel Baptista Peres? Cabe la posibilidad de que, dada la amistad que mantenía con el propio padre del autor, Diego López de Lisboa, fuera éste quien le alcanzara dichos ejemplares.

En lo concerniente a Religión el grupo no puede ser más variado: Hagiografía, Cristología, Mariología, Ascética, Apologética, Doctrina, Comentarios de la Escritura y Patrística. De todas estas materias, la Hagiografía es la mejor representada con 16 títulos. Hallamos las obras colectivas (Alonso de Villegas, Bartolomé Caraisco); las individuales referidas a santos (Diego de Córdova y Salinas, Juan de Lucena, José Valdivieso, Francisco de Quevedo y los textos acerca de Santa Teresa de Avila y San Raimundo), a Cristo (Cristóbal de Fonseca, Juan de Arce) y a los venerables (Manuel de Hinojosa, Gregorio de Alfaro). Además están los tratados de Cristología (Baltasar

Porreño, Francisco de Tamayo, Tomé de Jesús, Rodrigo de Loaisa) y de Ascética, tales como el famoso y muy difundido *Contemptus Mundi* de Tomás de Kempis, la *Primera parte del consuelo de justos* de Pedro Maldonado, el *Desengaño de la vida humana* de Julián Martel y la *Inestabilidad de la vida* de Luis de San Juan Evangelista. Mención aparte merecen tres obras: la *Concepción de María Purísima* de Hipólito de Olivares y Butrón, la *Carta* del Obispo de Arequipa Pedro de Perea y los *Nombres y atributos de la Virgen* de Alonso de Bonilla, cuya presencia en la colección revela que Peres no fue ajeno a la gran controversia mariana de su época.[28] La Patrística está representada únicamente por la *Ciudad de Dios* de San Agustín; la Apologética, por el libro de Juan Bautista Fernández, sin duda uno de los más importantes aparecidos a fines del XVI, y el de Lorenzo de Zamora titulado *Monarchia Mystica* de la Iglesia; y la Doctrina por el *Tratado de la comunión* de Fernando Quirino de Salazar.

Desde la Edad Media el conocimiento de la escritura, el cálculo, la geografía y las lenguas vivas fue considerado esencial en la formación profesional del mercader.[29] Como es natural, en la biblioteca de Peres no podían faltar textos referidos a estos temas. Ahí están el *Libro de aritmética* de Miguel Jerónimo de Santa Cruz, la *Cartilla y arte menor* de contar de Diego Suárez y la *Arismética* de Juan Pérez de Moya. Existen además libros de caligrafía (Pedro Díaz Morante) y de geografía universal (Abraham Ortelio y Juan Botero). El Diccionario de Calepio y la «ostragrafía castellana» debieron constituir para Peres preciosos auxiliares para mejorar el manejo de su lengua adoptiva. Por último, y también vinculado con su actividad mercantil, se cuenta el *Labyrintho de Comercio* de Juan de Hevia y Bolaños.

En cuanto a la literatura de recreación, es clara su preferencia por la novela picaresca y de aventuras. Entre las primeras se incluyen *El Buscón* de Francisco de Quevedo, *La vida del lazarillo de Tormes* y los *Avisos y guía de forasteros* de Antonio de Liñán y Verdugo. Junto a ellas hallamos *Los Trabajos de Persiles y Segismunda* de Miguel de Cervantes y el *Caballero de Febo* de Estebas de Corvera. Como no podía ser de otro modo en biblioteca tan selecta, aparecen obras de teatro y poesía. Presentes están los textos de Lope de Vega, Luis de Góngora, Tirso de Molina, Luis de Camoens, Ovidio y Virgilio.

Completan la colección bibliográfica otros títulos de Política y Derecho (Justo Lipsio, Francisco Soares, Pedro Fernández de Navarrete, Juan Muñoz y Gregorio López Madera), de Filosofía (Séneca y Eusebio Nieremberg), de Moral (Catón, Alonso de Barros, Antonio de Guevara, Manuel Rodríguez y Juan Torres), de Medicina (Juan Fragoso) y de ciencias naturales (Plinio).

Ignoramos cuál pudo ser el destino de esta magnífica colección, fruto de una

cuidadosa selección realizada a lo largo de varios años. Cabe la posibilidad que fuera rematada tras su muerte, con la finalidad de pagar a sus acreedores o de resarcir al Santo Oficio los gastos ocasionados por el proceso. En todo caso, queda el asunto por aclarar.[30]

4- LA CULTURA DE UN CONVERSO.

No cabe duda de que la mayoría de los portugueses procesados por el Santo Oficio en el auto de fe de 1639 era de origen converso, y que no pocos de ellos judaizaban. Sin embargo, conviene establecer matices a fin de no caer en fáciles generalizaciones. A partir del examen de los expedientes inquisitoriales, es posible distinguir varios grupos: por un lado, quienes se comportaban como católicos practicantes y al mismo tiempo mantenían en un nivel superficial algunas tradiciones y ritos judaicos; y por otro, los que fingían ser católicos cuando en realidad eran devotos judíos. Y naturalmente, no faltaron aquellos que abiertamente profesaban su fe e hicieron proselitismo. Fueron por cierto los menos, y entre estos estuvo el médico Francisco Maldonado de Silva, quien fue quemado vivo en la hoguera en el auto de 1639. De hecho, para los inquisidores estos matices no contaban. Todos eran considerados herejes, doblemente herejes de acuerdo con el pensamiento de los tratadistas, y como tales debían ser castigados a fin de evitar la difusión de la heterodoxia en el seno de la sociedad colonial.

¿Cómo caracterizar a Manuel Baptista Peres? ¿A cuál de estos grupos pertenecía? Para los jueces el caso era claro: se trataba de un judío practicante, cuya piedad católica era fingida («es el principal en la observancia de la ley de Moyses», llegan a decir de él).Pero si analizamos en conjunto las diversas evidencias que nos hablan de su cultura personal, tales como el inventario de su biblioteca, su epistolario y los testimonios de sus contemporáneos, se descubre que la realidad es otra, más compleja.

Es interesante constatar que tratándose de un personaje culto, sobre el cual recayó la acusación de judaizante, no se encontró en su biblioteca ni en su casa algún texto hebreo o cualquier otro que pudiese ser considerado sospechoso de heterodoxia.

En el epistolario, no se hallan referencias que delaten su confesión talmúdica, ni tampoco opiniones adversas al Santo Oficio, como sí son manifiestas en el escrito de su compatriota y contemporáneo Pedro de León Portocarrero.[31] Por el contrario, se muestra respetuoso, y acaso, partidario de la labor del tribunal en tierras americanas. Esto al menos parece colegirse de una carta dirigida a su socio Felipe Ruiz, residente en Panamá, suscrita en

Lima el 2 de junio de 1626, en la que dice:

> Después de partido el avisso que se despachó a essa ciudad a cabo de algunos días, recibí la de Vuestra Merced que vino en el que traxo el pliego de Truxillo, de su buena salud [...]. Veo las malas nuevas que tenemos de España, pérdida de armas que es de harto sentimiento y las demás cosas que Vuestra Merced me avisa de trabaxos de España; remedie Dios todo como ve que conviene para su santo servicio. Avisa Vuestra Merced de las personas que se an prendido en España que son más de 26, también aquí de ocho días a esta parte an preso a siete o ocho que an venido de México, todos portugueses, y dos dellos hijos de Gonçalo Gomes que estubo en Ginea, y no sabemos en lo [que] parará. Dios misericordioso buelva por su iglesia santa y castigue a los malos por su misericordia.[32]

A través de sus numerosas cartas se revela como un hombre profundamente religioso. Son frecuentes sus alusiones a la «misericordia de Dios», la «misericordia divina», a «Dios» y en una oportunidad llega a invocar a «nossso señor Jesucristo». Como hombre de su tiempo, interpreta la muerte y las enfermedades como manifestaciones de la acción divina. Así, la peste que azotó Cartagena en 1622 la ve como un castigo de Dios por «meus pecados». Y en otra carta de 1623 dirigida a Felipe Ruiz, comenta que la muerte de sus esclavos por viruelas se ha producido porque «Dios assi lo manda». Este razonamiento se repite varias veces en su correspondencia.

De las prácticas devotas de Peres, Montesinos nos ha dejado una interesante descripción no exenta, por cierto, de subjetivismo:

> En lo esterior parecía gran christiano, cuydando de las fiestas del Santísimo Sacramento, oyendo missa y sermones, principalmente si se tratava en ellos de historia del Testamento Viejo. Confesaba y comulgaba a menudo, era congregante, criava a sus hijos con ayos sacerdotes (pero tan afecto a su nación que quiso fuessen bautizados de mano de portugueses); finalmente hazía tales obras de buen christiano, que deslumbraban aun a los muy atentos a ver si podrá aver engaño en acciones semejantes, mas no pudo al Santo Oficio de la Inquisición [...].[33]

También sabemos que, un año antes de su detención, había obtenido del arcediano de la Catedral de Lima licencia para hacer oficiar misa en la capilla de su hacienda.

Pero frente a los testimonios que lo retratan como un devoto católico, están

los cargos presentados por el Tribunal para procesarlo. Sin embargo, conviene tener en cuenta que muchos de ellos fueron obtenidos bajo tortura, por lo que deben ser cuidadosamente calibrados.[35]

Una vez más traemos a colación el testimonio de Montesinos, el cual parece darnos la clave para entender la heterodoxia de Peres:

> Siempre dio entender en lo exterior que era católico, siendo evidentísimo que era judío, llevando por opinión que sólo con lo interior cumplía con la observancia de su ley.[36]

Como la mayoría de los portugueses de origen converso, Peres llevaba una doble vida religiosa. Empero en su proceder la tradición católica parece haber prevalecido, sin haber por ello excluido a la tradición judía, que subsistió poco coherente y sin rigor, y a la cual debió aferrarse como un medio de mantener su identidad cultural en un medio ajeno. En un momento del proceso el comerciante Amaro Dionis manifestó que a fines de 1634 o inicios de 1635 había sostenido con Peres una conversación en la que trataron

> que todo quanto savían de la dicha ley era por mayor, porque las ceremonias de los judíos acá no se sabían, y que nunca avía visto acá persona que supiera más que ayunar martes y viernes y guardar los sábados, no comer tocino ni pescado sin escama y otras cosas que sabían los cristianos como eran que Dios avía dado la ley a Moyses y las mercedes que avía hecho a los hijos de Ysrael y que todo era cosa vulgar, y que sólo aquellos que vivían adonde se guardava, lo savían perfectamente y que por el mucho riesgo que se corría en traer las cerimonias de la ley de Moyses a España no avía quien diese razón dello.[37]

Acaso atormentado por problemas de conciencia, derivados de su doble confesionalidad, trató de hallarles solución en la lectura y la reflexión. Tal vez sólo así cobra sentido su afición por la literatura religiosa, de la cual ya hemos dado cuenta en detalle; y el hecho de que su casa se convirtiera en un centro de reunión donde acudían amigos y allegados con el fin de tratar «materias teológicas» y seguramente otros temas.

A mediados de la década de 1630 confluyeron los intereses de la Inquisición y del estado en el firme propósito de reprimir a la minoría de origen converso que residía en el virreinato peruano. En este proceso, como en otros, los móviles no solamente fueron de naturaleza religiosa. En el ambiente de persecución e intolerancia creado por el tribunal del Santo Oficio, el destino de un personaje como Manuel Baptista Peres inevitablemente debía ser trágico.

NOTAS EN LAS PAGINAS 425 - 427

INVENTARIO DE LA BIBLIOTECA DE MANUEL BAPTISTA PERES (1635)

1) teatro del orbe de la tierra de Abraan [ABRAHAM ORTELIO, *Theatro d'el orbe de la tierra*. Amberes, 1602. Obra con varias ediciones posteriores.].

2) otro terzera parte del arte descrivir nueba [PEDRO DIAZ MORANTE, *Tercera parte del arte nueva de escrivir...la más diestra y curiosa de todas*. Madrid, 1629.].

3) primera parte del esamen de antiguedades [DIEGO DE PAYVA DE ANDRADE, *Exame d'antiguidades. Parte primera repartida em doze tratados, onde se apurao historias, opiniones & curiosidades pertencentes ao reyno de Portugal & outras partes, desd'a criaçao do mundo ate o anno 3043*. Lisboa, 1616.].

4) el amante desleal [no identificado].

5) ystoria del duque Carlos [PEDRO DE AGUILON, *Historia del duque Carlos de Borgoña, bisabuelo del Emperador Carlos Quinto*. Pamplona, 1587.].

6) los seis libros de las policas [sic] en un cuerpo [JUSTO LIPSIO, *Los seis libros de la política o doctrina civil*. Traducción de Bernardino de Mendoza, Madrid, 1604.].

7) triunfos divinos de Lope [LOPE DE VEGA Y CARPIO, *Triunfos divinos con otras rimas sacras*. Madrid, 1625.].

8) otro de los mismo de triunfos [vid Nº anterior].

9) barias obras [difícil identificar].

10) reformación sequiserías [*sic*] [PEDRO CIRUELO, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. 1a. ed., Alcalá c.1530. Tuvo varias ediciones posteriores.].

11) reformación de las supersticiones y echizerías [vid. Nº anterior].

12) conzeción [*sic*] de María [Anotamos HIPOLITO DE OLIVARES Y BUTRON, *Concepción de María Purísima*. Lima, 1631.].

13) atributos de la virgen [ALONSO DE BONILLA, *Nombres y atributos de*

la impecable siempre Virgen María Señora Nuestra en octavas. Baeza, 1624.].

14) jornada del rey don Sebastián [Registramos ANTONIO DE SAN ROMAN, *Jornada y muerte del rey don Sebastián de Portugal*. Valladolid, 1603; y SEBASTIAN DE MESA, *Jornada de Africa por el rey don Sebastián y unión del reyno de Portugal a la Corona de Castilla*. Barcelona, 1630.].

15) advertenzias a la ystoria de Mariana [PEDRO MANTUANO, *Advertencias a la Historia del padre Juan de Mariana*. Milán, 1611; Madrid, 1613.].

16) el dorado contador [MIGUEL JERONIMO DE SANTA CRUZ, *Libro de aritmética speculativa y práctica intitulado El Dorado Contador*. Sevilla, 1603.].

17) teatro de los dioses [BALTASAR DE VICTORIA, *Teatro de los dioses de la gentilidad*. Salamanca, 1620.].

18) grandezas de Lima [Sin duda se trata del *Aparato a la historia, que en Madrid, corte de España, escrive el licenciado Antonio de León, relator del Supremo Consejo de las Indias, intitulada LA CIUDAD DE LOS REYES, LIMA, SU FUNDACION I GRANDEZAS, virreyes, prelados i ministros, origen i govierno de sus tribunales.].*

19) grandezas de Lima otro [vid. Nº anterior]

20) Polifemo de don García de Salzedo [LUIS DE GONGORA Y ARGOTE, *El Polifemo, comentado por don García Salcedo Coronel*. Madrid, 1629.].

21) oráculo de las doze sevilas [BALTASAR PORREÑO, *Oráculos de las doce sibilas profetisas de Christo Nuestro Señor, entre los gentiles*. Cuenca, 1621.].

22) consuelo de justos [PEDRO MALDONADO, *Primera parte del consuelo de justos*. Lisboa, 1609.].

23) cartas del obispo de Ariquipa [sic][*Copia de la carta que el Obispo de Arequipa fray don Pedro de Perea, de la orden de San Agustín, escrivió al Rey Nuestro señor don Felipe,IV deste nombre, provando la certeza que tiene el aver sido la Virgen concebida sin pecado original, y no poderse definir en la Iglesia la opinión contraria.].*

24) epítome de Carlos Quinto [JUAN ANTONIO DE VERA Y ZUÑIGA, *Epítome de la vida y hechos del invicto emperador Carlos V*. Madrid, 1622.].

25) arzenes y policarpo [JOHN BARCLAY, *La prodigiosa historia de los dos amantes Argenis y Poliarco*. Traducción. de Gabriel de Corral. Madrid, 1626.].

26) Prinio [sic][CAYO PLINIO SECUNDUS, *Historia natural*. Trad. de Jerónimo de Huerta Madrid, 1624 29, 2 vols.].

27) Calepino [AMBROGIO DA CALEPIO. Sin duda se trata de alguna de las numerosas ediciones de su célebre Diccionario.].

28) laçarillo de tormes [*La vida del lazarillo de Tormes, de sus fortunas y adversidades*. Amberes, 1597; Bérgamo, 1597; Madrid, 1599.].

29) paralelos de príncipes [FRANCISCO SOARES, *Paralelos de príncipes antiguos con portugueses*. Evora, 1619.].

30) nobelas de Liñan [ANTONIO DE LIÑAN Y VERDUGO, *Avisos y guía de forasteros que vienen a la Corte, historia de mucha diversión, gusto y apacible entretenimiento, donde verán lo que les sucedió a unos recién venidos*. Madrid, 1623.].

31) corte en aldea [FRANCISCO LOBO FERNANDES, *Corte na aldea e noites de invierno*. Lisboa, 1619, 1630. Hay edición española de Juan Bautista de Morales. Córdoba, 1623.].

32) vida y milagros del nuebo apóstol del Pirú fray Francisco Solano [DIEGO DE CORDOVA Y SALINAS, *Vida, virtudes y milagros del nuevo apóstol del Perú, el venerable P. Francisco Solano*. Lima, 1630.].

33) geras [sic] de los romanos [Citamos *Historia de las guerras civiles de los romanos de Apiano Alexandrino* Traducción de Jaime Bartolomé. Barcelona, 1592.].

34) Cornelio Tázito [No resulta fácil la identificación. Anotamos *Las obras de C. Cornelio Tácito*. Trad. de Emmanuel Sueyro. Amberes, 1619; *Tácito español ilustrado con aforismos*. Trad. de Baltasar Alamos de Barrientos. Madrid, 1614; *Los cinco primeros libros de los Annales de Cornelio Tácito*. Traducción. de Antonio de Herrera. Madrid, 1615.].

35) redución de quentas [DIEGO SUAREZ, *Cartilla y arte menor de contar, en que se enseña muy claramente las letras, y el orden de la cuenta guarisma y castellana, y fundamentos della, y las cinco reglas, y reduzir monedas, medidas y pesos*...Salamanca, 1619.].

36) calandario [sic] [Puede tratarse de LUIS DE LA VEGA, *Kalendarium et ordo perpetuus*. Córdoba, 1607; o de PEDRO RUIZ, *Kalendarium romanum perpetuum*. Amberes, 1616.].

37) segundo zerco de uy [sic][JERONIMO DE CORTE REAL, *Sucesso do segundo cerco de Diu: estando don Joham Mazcarenhas por capitan da fortaleza. Año 1546*. Lisboa, 1574. También registramos la traducción española de fray Pedro de Padillo titulada *La verdadera historia y admirable sucesso del segundo cerco de Diu*. Alcalá, 1597.].

38) mejoras de Cristo [FRANCISCO DE TAMAYO, *Primera parte de las grandezas y mejoras de Christo, en que por discursos se tratan los misterios mayores de su concepción, vida y muerte: particularmente los que le convienen como hombre unido al Verbo, y hijo de Dios natural*. Madrid, 1610.].

39) geras [sic] de Flandes [Son diversas las obras que circulaban con este título. Traemos a colación GUIDO BENTIVOGLIO, *Relaciones de las guerras de Flandes*. Traducción de Francisco Mendoza y Céspedes. Nápoles, 1631; FRANCISCO LANARIO, *Las guerras de Flandes hasta el año 1609*. Madrid, 1623; y PEDRO CORNEJO, *Sumario de las guerras civiles y causa de la rebelión de Flandes*. León 1577.].

40) cigarrales de Toledo [TIRSO DE MOLINA, *Los cigarrales de Toledo. Primera parte*. Madrid, 1630.].

41) proverbios morales [ALONSO DE BARROS, *Proverbios morales*. Madrid. 1598. Otras ediciones: Lisboa, 1617; Madrid, 1608; Beza, 1615.].

42) comercio terrestre [JUAN DE HEVIA BOLAÑOS, *Labyrinto de comercio terrestre y naval, donde breve y compendiosamente se trata de la mercancía y contratación de tierra y mar, útil y provechoso para mercaderes, negociadores, navegantes y sus consulados, ministros de los juizios, profesores de derecho y otras personas*. Lima, 1617.].

43) setima parte de la monarquía mística [LORENZO DE ZAMORA, *Séptima parte de la Monarchia Mistica de la Iglesia hecha de geroglíficos sacados de humanas y divinas letras*. Madrid, 1609.].

44) vida de doña María Vázquez de la Vega [MANUEL FRANCISCO DE HINOJOSA Y MONTALVO, *La admirable vida, virtudes raras, loables costumbres y santa muerte de... señora María Gasca de la Vega*. Madrid, 1620.].

45) partición del reyno [No identificado].

46) reportorio de Manuel de Figueroa [MANUEL FIGUEREDO, *Repertorio de los tiempos a lo moderno*. Lisboa, 1603.].

47) arzenes y poliarco [Vid.Nº 25].

48) vida del ylustrísimo señor don Francisco de Reynoso [GREGORIO DE ALFARO, *Vida del ilustrísimo Sr. D. Francisco de Reynoso, obispo de Córdoba*. Valladolid, 1617.].

49) fabrica del mundo [SALVADOR ARDEVINES ISLA, *Fábrica universal y admirable de la composición del Mundo Mayor, adonde se trata desde Dios hasta nada, y del Menor que es el hombre*. Madrid, 1621.].

50) ynpresas de lusitanos [LUIS COELHO DE BARBUDA, *Reyes de Portugal y empresas militares de lusitanos*. Lisboa, 1624.].

51) Virjilio en romance [Puede tratarse de *Las obras de P. Virgilio Marón traduzido en prossa castellana por Diego López*. Lisboa, 1624.].

52) rimas de Camoes [LUIS DE CAMOENS. Difícil determinar cuál de las diversas ediciones de sus *Rimas* se trata. Numerosas las ediciones en portugués y español.].

53) vida de Séneca [JUAN PABLO RIZO, *Historia de la vida de Lucio Anneo Séneca español*. Madrid, 1625.].

54) libros de Séneca [LUCIO ANNEO SENECA, *Libros de clemencia*. Trad. de Alonso de Rebenga. Madrid, 1626.].

55) Seneca de beneficios [*Los libros de beneficiis de L. Aeneo Séneca*. Trad. de P. Fernández de Navarrete Madrid, 1629.].

56) comedias de Lope [LOPE DE VEGA Y CARPIO. Con esta sola referencia no es fácil la identificación.].

57) gerras de Colonia [Conjeturamos CARLOS COLOMA, *Las guerras de los Estados Baxos*. Amberes, 1625.].

58) emitación de Jesucristo [TOMAS DE KEMPIS, *Libro del menosprecio del mundo y de seguir a Christo o Contemptus Mundi*. Obra con numerosas ediciones.].

59) vida del padre Javier [JUAN DE LUCENA, *Historia da vida do padre Francisco de Xavier* Lisboa, 1600. La edición española del jesuita Alonso de Sandoval lleva por título *Historia de la vida del P. Francisco Xavier y de lo que en la India Oriental hizieron los religiosos de la Compañía de Jesús*. Sevilla, 1619.].

60) ostragrafía [sic] castellana [Citamos MATEO ALEMAN, *Ortografía castellana*. México, 1609; NICOLAS DAVILA, *Compendio de ortografía castellana*. Madrid, 1631; BARTOLOME JIMENEZ PATON, *Epítome de la ortografía latina y castellana*. Baeza, 1614; y FRANCISCO PEREZ DE NAXERA, *Ortografía castellana*. Madrid, 1604.].

61) Fabio Luzio [TOMAS TAMAYO DE VARGAS, *Flavio Lucio Dextro, caballero español de Barcelona*. Madrid, 1624.].

62) la relijión de los romanos [GUILLAUME DU CHOUL, *Los discursos de la religión...de los antiguos romanos y griegos*. Trad. de Baltasar Pérez del Castillo. Lyon, 1579.].

63) travajos de Jesús [TOME DE JESUS, *Travajos de Jesús*. Trad. de Cristóbal Ferreyra. Zaragoza, 1631 y otras ediciones posteriores.].

64) policía sagrada y profana [ALONSO DE SANDOVAL, *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres i ritos, disciplina i catecismo evangélico de todos los Etiopes*. Sevilla, 1627.].

65) trabajos de Persiles [MIGUEL DE CERVANTES, *Los trabajos de Persiles y Segismunda*. Historia setentrional. 1a. ed., Madrid, 1617.].

66) parnaso artántico [sic][DIEGO MEXIA DE FERNANGIL, *Parnaso antártico de obras amatorias*. Sevilla, 1608.].

67) menosprezios de cortes [ANTONIO DE GUEVARA, *Menosprecio de la corte y alabança de la aldea*. 1a. ed., Valladolid, 1539. Otras ediciones: Pamplona, 1579; Alcalá, 1592.].

68) Cayrasco [sic][Vid Nº 129].

69) veatificación de fray Francisco Xavier [*Relación de la fiesta que hizo la Compañía de Jesús en Lima a la beatificación del beato padre Francisco Xavier*. Lima, 1620.].

70) ystorias de la China [JUAN GONZALEZ DE MENDOZA, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*. 1a.

ed., Roma, 1585. Otras ediciones: Valencia, 1585; Barcelona, 1586; Madrid, 1586; Lisboa, 1586.].

71) don Juan de Austria [LORENZO VAN DER HAMMEN Y LEON, *Don Juan de Austria. Historia*. Madrid, 1627.].

72) ystoria de las hórdenes militares [FRANCISCO CARO DE TORRES, *Historia de las tres órdenes militares de Santiago, Calatrava y Alcántara, desde su fundación hasta el rey don Felipe Segundo*. Madrid, 1629.].

73) ystoria y grandezas de Sevilla [PABLO DE ESPINOSA DE LOS MONTEROS, *Primera parte de la historia, antigüedades y grandezas de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*. Sevilla, 1627.].

74) obras de Manuel Rodríguez [MANUEL RODRIGUEZ, *Obras morales en romance*. Salamanca, 1607.].

75) flo santorun de Villegas segunda parte [ALONSO DE VILLEGAS, *Flos Sanctorum. Segunda Parte. Y la Historia general en que se escrive la vida de la Virgen sacratissima madre de Dios y señora nuestra, y las de los santos antiguos que fueron antes de la venida de nuestro salvador al mundo*. Toledo, 1588 y otras ediciones posteriores.].

76) nomiliarios [sic] jenerales de Haro primero y sigundo tomo [ALONSO LOPEZ DE HARO, *Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*. Madrid, 1622, 2t.].

77) el caballero de Febo [ESTEBAN DE CORVERA, *Dechado y remate de grandes hazañas donde se cuentan los inmortales hechos del cavallero del Febo, el Troyano*. Barcelona, 1576.].

78) ystoria de las molucas [BARTOLOME LEONARDO DE ARGENSOLA, *Conquista de las islas Molucas*. 1a. ed., Madrid, 1609.].

79) ystoria pontifical quarta parte [LUIS BAVIA, *Quarta parte de la Historia Pontifical y Católica...contiene...las cosas más notables sucedidas en el mundo desde el año 1591 hasta el de 1605*. Madrid, 1613.].

80) monarquía indiana segunda parte [JUAN DE TORQUEMADA, *Los veynte y un libros rituales y Monarchia Yndiana con el origen y guerras de los yndios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquistas, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*. Sevilla, 1615, 3t.].

81) coronica del condes [*Coronica do Condestabre d'Portugall dom Nuno Pereyra*. Lisboa, 1554, 1623.].

82) conserbación de monarquías [PEDRO FERNANDEZ NAVARRETE, *Conservación de monarquías y discursos políticos*. Madrid, 1626.].

83) la ystoria de Francisco Buchardino [FRANCESCO GUICCIARDINI, *Historia de Italia*. Traducción de Antonio Flores de Benavides. Baeza, 1581.].

84) ystoria de Africa [PEDRO DE SALAZAR, *Historia de la guerra y presa de Africa, con la destruyción de la villa de Monaster, y ysla del Gozo, y pérdida de Tripol de Berbería, con otras muy nuevas cosas*. Nápoles, 1552.].

85) ezelenzias de la monarquía de España [GREGORIO LOPEZ MADERA, *Excelencias de la monarquía y reyno de España*. Madrid, 1625.].

86) coronica de san Vernardo [BERNABE DE MONTALVO, *Primera parte de la Coronica del orden del Cister, e Instituto de San Bernardo*. Madrid, 1602.].

87) primera parte de la monarquía lusitana [BERNARDO DE BRITO, *Monarchia Lusytana... Parte Primeira que contem as historias de Portugal desde a criaçao do mundo te o nacimento do nosso señor Iesu Christo*. Alcobaza, 1597.].

88) ystoria del rey don Jayme [BERNARDINO GOMEZ MIEDES, *La historia del muy alto e invencible rey don Jayme de Aragón, primero deste nombre llamado el Conquistador*. Valencia, 1584.].

89) segunda parte de monarquía lusitana [BERNARDO DE BRITO, *A segunda parte da Monarquia Lusitana*. Lisboa, 1609. Vid. Nº 87].

90) licurio [sic] primero [Puede tratarse de DIEGO DO COUTO, *Livro primeiro da sexta decada da Historia da India*. Lisboa, 1614.].

91) decadas de la yndia [DIEGO DO COUTO, *Decada setima da Asia. Dos feitos que os portugueses fizerao... en quamto governarao a India dom Pedro Marcarenhas, Francisco Barreto, etc*. Lisboa, 1616.].

92) decada quinta de Asia [DIEGO DO COUTO, *Decada quinta da Asia. Dos feitos que os portugueses fizerao no descubrimiento dos mares & conquista das terras do Oriente: em quamto governarse a India Nuno*

da Cunha, dom Garcia de Noronha, dom Estevao da Gama & Martin Alfonso de Sousa, etc. Lisboa, 1612.].

93) cuarta decada [DIEGO DO COUTO, *Decada quarta da Asia, dos feitos que os portugueses fizerao na conquista e descobrimento das tierras & mares do Oriente: em quanto governarao a India Lopo Vaz de San Payo & parte de Nuno da Cuna*. Lisboa, 1602.].

94) decada terzera [Vid Nº 95].

95) primera decada [JOAO DE BARROS, *Decada da Asia*. Lisboa, 1628. Contiene las Partes Primera, Segunda y Tercera de la obra.].

96) decada segunda [Vid Nº anterior].

97) vida de Plutarco primera parte [Sin duda se trata de la Primera y Segunda parte de las *Vidas Paralelas* de Plutarco en la traducción de Alonso de Palencia. Obra con numerosas reimpresiones durante el siglo XVI.].

98) segunda parte de Plutarco [Vid Nº anterior].

99) ystoria de Nuestra Señora de la Salzeda [PEDRO GONZALEZ DE MENDOZA, *Historia del Monte Celia de N.S. de la Salceda*. Granada, 1616.].

100) suma de barones ylustres [JUAN SEDEÑO, *Suma de varones ilustres, en la qual se contienen muchos dichos, sentencias y grandes hazañas y cosas memorables de dozientos y veinte y quatro famosos, ansi emperadores como reyes y capitanes, que ha avido de todas las naciones*. Medina del Campo, 1551; Toledo, 1590.].

101) Marcaurelio [sic][ANTONIO DE GUEVARA, *Libro aureo de Marco Aurelio*. 1a ed., Sevilla, 1527. Son diversas las ediciones posteriores.].

102) coronica del rey don Juan el terzero de Portugal [FRANCISCO DE ANDRADE, *Chronica del rey de portugal don Juan, el tercero*. Lisboa, 1613.].

103) demostraciones católicas [JUAN BAUTISTA FERNANDEZ, *Primera parte de las demostraciones católicas y principios en que se funda la verdad de nuestra christiana religión*. Logroño, 1593.].

104) de la vida de Cristo segunda parte de Fonseca [CRISTOBAL DE

FONSECA, *Segunda parte de la vida de Christo, que trata de sus milagros*. Lisboa, 1602.].

105) la vida de Cristo primera parte [CRISTOBAL DE FONSECA, *Primera parte de la vida de Christo señor nuestro*. Toledo, 1596.].

106) primera parte de la ynperial de Toledo [FRANCISCO DE PISA, *Descripción de la imperial ciudad de Toledo y Historia de sus antiguedades y grandeza... Primera Parte, repartida en cinco libros con la historia de Santa Leocadia*. Toledo, 1605, 1617.].

107) anales de Flandes segunda parte [EMANUEL SUEYRO, *Annales de Flandes*. Amberes, 1624. 2t.].

108) Fragoso de ciruxía [JUAN FRAGOSO, *Cirugía universal*. Madrid, 1581.].

109) demostraciones católicas [Vid Nº 103].

110) vitorias de Cristo nuestro redentor [RODRIGO DE LOAYSA, *Victorias de Christo nuestro redemptor y triunfos de su esposa la santa yglesia. Primera parte*. Sevilla, 1618.].

111) obras de Jenofonte [Circulaba la edición de Diego Gracián (Salamanca, 1552). También citamos *Opera Omnia* (París, 1625)].

112) ystoria oriental en portugués [FERNAN MENDES PINTO, *Peregrinaçam de Fernan Mendes Pinto em que da conto de muytas e muyto estranhas cousas que vio e ouvio no reyno da China, no da Tartaria, no do Sornau*. Lisboa, 1614. La versión española de F. de Herrera, aparecida en Madrid en 1620, lleva por título *Historia oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendes Pinto.]*.

113) monarquia indiana terzera parte [Vid. Nº 80].

114) ystoria jeneral de Arze [JUAN DE ARCE SOLORZENO, *Historia evangélica de la vida, milagros y muerte de Cristo, nuestro Dios y maestro*. Madrid, 1605.].

115) primera parte de ystoria jeneral del mundo [ANTONIO DE HERRERA, *Primera parte de la Historia general del mundo, de XVI años del tiempo del señor rey don Felipe II, el Prudente, desde el año MDLIX hasta el de MDLXXIII*. Madrid, 1601.].

116) ciudad de Dios [SAN AGUSTIN, *Ciudad de Dios*. Trad. de Antonio de

Rois. Madrid, 1614.].

117) coronica de los reyes de Portugal [DUARTE NUNES DE LEAO, *Primeira parte das Chronicas dos reis de Portugal*. Lisboa, 1600.].

118) ystoria del rey Felipe segundo [Anotamos LUIS CABRERA DE CORDOVA, *Felipe Segundo rey de España*. Madrid, 1619; LORENZO VAN DER HAMMEN Y LEON, *Don Felipe Segundo el Prudente, segundo deste nombre*. Madrid, 1625.].

119) ystoria del rey don Pedro de Portugal [GOMES DE SAN ESTEBAN, *Libro del infante don Pedro de Portugal, el qual anduvo las quatro partes del mundo*. Sevilla, 1547; Burgos, 1563.].

120) las quatro partes enteras de la Coronica de España [*Las quatro partes enteras de la Coronica de España*. Ed., de Florián de Ocampo. Valladolid, 1604.].

121) ystoria de los reyes godos [JULIAN DEL CASTILLO, *Historia de los reyes godos que vinieron de la Scitia de España contra el Imperio romano y a España, y la sucesión dellos hasta el cathólico y potentissimo don Philipe segundo*. 1a.edición, Burgos, 1582; 2da. ed., con adiciones de fray Jerónimo de Castro y Castillo. Madrid, 1624.].

122) filosofía moral de príncipes [JUAN DE TORRES, *Philosophia moral de príncipes para su buena crianza y govierno, y para personas de todos estados*. 1a. edición, Burgos, 1596. Otras ediciones: Barcelona, 1598; Burgos, 1602; Lisboa, 1602.].

123) echos de los españoles [ANTONIO DE HERRERA, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas i Tierra Firme del Mar Océano*. Madrid, 1601.].

124) coronica universal de toda ystoria [ALONSO MALDONADO, *Chronica universal de todas las naciones y tiempos. Con diez y seis tratados de los puntos más importantes de la chronología*. Madrid, 1624.].

125) ystoria de España primera parte [JUAN DE MARIANA, *Historia general de España*. Toledo, 1601; Madrid, 1616; 2t.].

126) ystoria de las tres hordenes [FRANCISCO DE RADES, *Historia de las tres órdenes militares de Santiago, Calatrava y Alcántara*. Toledo, 1572.].

127) ystoria jenal [sic] de España segunda parte [Vid Nº 125].

128) comentorios del ydnos [sic] de Vabilonia [PEDRO DE ABREU, *Comentarios explicación del himno que compusieron los tres mancebos en el horno de Babilonia*. Madrid, 1610.].

129) flo santorun de Cayrasco [sic] primera y segunda parte en un cuerpo [BARTOLOME CARAISCO DE FIGUEROA, *Templo militante de virtudes, festividades y vidas de santos o Flos Sanctorum. Primera y Segunda Parte*. Valladolid, 1603.].

130) ystoria de Guatimala [ANTONIO DE REMESAL, *Historia de la provincia de S. Vicente de Chyapa y Guatemala de la orden de Nuestro Glorioso Padre Sancto Domingo*. Madrid, 1619.].

131) relaciones del mundo de Botero [JUAN BOTERO, *Relaciones universales del mundo. Primera y segunda partes*. Traducción de Diego de Aguiar. Valladolid, 1599, 1603; Barcelona, 1603, 1605, 1610.].

132) ystoria de Flandes por Antonio Carnero [ANTONIO CARNERO, *Historia de las guerras civiles que ha avido en los estados de Flandes, desde el año 1559 hasta el de 1609*. Bruselas, 1625.].

133) vida de Santa Teresa [Difícil identificar entre las varias obras que circulaban con este título. Registramos PABLO VERDUGO DE LA CUEVA, *Vida, muerte, milagros y fundaciones de la B.M. Teresa de Jesús, fundadora de los descalços y descalças de la orden de Nuestra Señora del Carmen*. Madrid, 1615; FRANCISCO DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los descalços y descalças carmelitas*. Madrid, 1602; y DIEGO DE YEPES, *Vida, virtudes y milagros de la B. Virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reformación de la orden de los descalços y desclaças de N.S. del Carmen*. Madrid, 1615.].

134) San Reymundo [ANDRES PERES, *Historia de la vida y milagros del glorioso sant Raymundo de Peñafort*. Salamanca, 1601; FRANCISCO DIAGO, *Historia del B. cathalán barcelonés san Raymundo de Peñafort*. Barcelona, 1603; JUAN DE MARIETA, *Historia de la vida de ...S. Raymundo de Peñafort*. Madrid, 1601.].

135) vida y milagros de san Jusepe [JOSE VALDIVIESO, *Vida, excelencias y muerte del glorioso patriarca y esposo de Nuestra Señora San Ioseph*. Toledo, 1604, 1608; Lisboa, 1609; Barcelona, 1610.].

136) curiosa filosofía [JUAN EUSEBIO NIEREMBERG, *Curiosa filosfía y tesoro de maravillas de la naturaleza*. Madrid, 1630.].

137) ystoria del buscón [FRANCISCO DE QUEVEDO, *Historia de la vida del Buscón, llamado don Pablos, exemplo de vagamundos y espejo de tacaños*. 1a. edición, Zaragoza, 1626.].

138) desengaño de la vida umana [JULIAN MARTEL, *Desengaño de la vida humana*. Lisboa, 1620.].

139) Salazar de la comunión [FERNANDO QUIRINO DE SALAZAR, *Tratado de la comunión*. Madrid, 1622.].

140) estabilidad de la vida [LUIS DE SAN JUAN EVANGELISTA, *Inestabilidad de la vida*. Madrid, 1625.].

141) discursos de la mamora [AGUSTIN DE HOROZCO, *Discurso historial de la presa que del puerto de la Maamora hizo el Armada Real de España en el año 1614*. Madrid, 1615.].

142) republica cristiana [Puede ser cualquiera de las siguientes obras: FRANCISCO ORTIZ LUCIO, *República christiana y advertencias de algunas cosas que conviene se remedien especialmente en lo que toca al trigo y cebada*. Madrid, 1600; o JUAN DE SANTA MARIA, *República y policía cristiana*. Barcelona, 1617.].

143) vida del buscón otro [Vid Nº 137].

144) pedaço de ystoria [PEDRO VAN DER HAMMEN GOMEZ Y LEON, *Pedazos de historia y razón de estado sobre la vida y servicios del ilustrísimo señor Nicolás de Nueva Villa, marqués de Villarreal, secretario de estado que fue del rey de Francia Henrico III. Madrid, 1624. También anotamos Pedaços de historia o relaciones assy llamadas por sus autores los peregrinos. Retrato al vivo del natural de la fortuna. La primera relaçión contiene el discurso de las prisiones y aventuras de Antonio Pérez*. León, 1593?].

145) los diez y seis libros de las epístolas de Zizeron [MARCO TULIO CICERON, *Los deziseis libros de las epístolas selectas ... con traducción i declaraciones en lengua castellana por Pedro Simón Abril*. Zaragoza, 1583. Otras ediciones: Madrid, 1589; Barcelona, 1600, 1615.].

146) Catón [Probablemente se trate de los *Castigos y exemplos de Catón*. Medina del Campo, 1543; Alcalá de Henares, 1586.].

147) arismética [Con seguridad JUAN PEREZ DE MOYA, *Arismética pratica y especulativa*. Esta obra tuvo numerosas ediciones y figura frecuentemente en inventarios coloniales de libros.].

148) epítome del enperador digo de la vida de santo Tomás de Villanueba [FRANCISCO DE QUEVEDO, *Epítome a la historia de la vida exemplar y gloriosa muerte del bienaventurado F. Thomas de Villanueva... Arçobispo de Valencia*. Madrid, 1620.].

149) pratica de procuradores [JUAN MUÑOZ, *Pratica de procuradores para seguir pleytos civiles y criminales*. Madrid, 1603, 1612, 1618, 1631.].

150) san Josefe en otabos otro [Vid Nº 135].

151) Valerio de las ystorias [DIEGO RODRIGUEZ DE ALMELLA, *Valerio de las istorias escolásticas*. Salamanca, 1587.].

152) Varlan y Josafad [*Historia de los dos soldados de Christo Barlaan y Josafat, escrita por san Juan Damasceno*. Trad. de Juan de Arze Solorzeno. Madrid, 1608.].

153) libro de barias de ley [Imposible precisar con esta sola referencia. Anotamos HUGO DE CELSO, *Repertorio de las leyes de todos los reinos de Castilla*. Valladolid, 1547; Medina del Campo, 1553. Además RODRIGO DE AGUIAR, *Sumario de todas las leyes y ordenanzas de las Indias*. Madrid, 1628.].

INDICE DE AUTORES Y DE OBRAS ANÓNIMAS

Abreu, Pedro de: 128.
Aguiar, Rodrigo: 153.
Aguilón, Pedro de: 5.
Agustín, san: 116.
Alemán, Mateo: 60.
Alfaro, Gregorio de: 48.
Andrade, Francisco de: 102.
Apiano Alexandrino: 33.
Arce Solorzeno, Juan de: 114.
Ardevines Isla, Salvador: 49.
Argensola, Bartolomé Leonardo: 78.

Barclay, John: 25, 47.
Barros, Alonso de: 41.
Barros, Joao de: 95, 96.
Bavia, Luis: 79.
Bentivoglio, Guido: 39.
Bonilla, Alonso de: 13.
Botero, Juan: 131.
Brito, Bernardo de: 87, 89.

Cabrera de Córdova, Luis, 118.
Calepio, Ambrogio de: 27.
Camoens, Luis de: 52.
Caraisco de Figueroa, Bartolomé: 68, 129.
Carnero, Antonio: 132.
Caro de Torres, Francisco: 72.
Castillo, Julián de: 121.
Catón: 146.
Celso, Hugo de: 153.
Cervantes, Miguel de: 65.
Choul, Guillaume du: 62.
Cicerón: 145.
Ciruelo, Pedro, 10,11.
Coelho de Barbuda, Luis: 50.
Coloma, Carlos: 57.
Córdova y Salinas, Diego de: 32.
Cornejo, Pedro: 39.
Coronica do Condestable d'Portugall dom Nuno Alvares Pereyra: 81.
Corte Real, Jerónimo de: 37.
Corvera, Esteban de: 77.
Couto, Diego do: 90, 91, 92, 93, 94.
Damasceno, san Juan: 152.
Dávila, Nicolás: 60.
Diago, Francisco 134.
Díaz Morante, Pedro: 2.

Espinosa de los Monteros, Pablo de: 73.

Fernández, Juan Bautista: 103, 109.
Fernández Navarrete, Pedro: 82.
Figueredo, Manuel: 46.
Fonseca, Cristóbal de: 105, 106.
Fragoso, Juan: 108.

Gómez Miedes, Bernardino: 88.
Góngora y Argote, Luis de: 20.
González de Mendoza, Juan: 70.
González de Mendoza, Pedro: 99.
Guevara, Antonio de: 67, 101.
Guicciardini, Francisco: 83.

Herrera, Antonio de: 115, 123.
Hevia Bolaños, Juan de: 42.
Hinojosa y Montalvo, Manuel Francisco de: 44.
Horozco, Agustín de: 141.

Jenofonte: 111.
Jesús, Tomé de: 63.
Jiménez Patón, Bartolomé: 60.

Kempis, Tomás de: 58.

Lanario, Francisco: 39.
Las quatro partes enteras de la Coronica de España: 120.
La vida de Lazarillo de Tormes: 28.
León Pinelo, Antonio: 18, 19.

Liñán y Verdugo, Antonio de: 30
Lipsio, Justo: 6.
Loaisa, Rodrigo de: 110.
Lobo Fernandes, Francisco. 31.
López de Haro, Alonso: 76
López Madera, Gregorio: 85.
Lucena, Juan de: 59.

Maldonado, Alonso: 124.
Maldonado, Pedro: 22.
Mantuano, Pedro: 15.
Mariana, Juan de: 125, 127.
Marieta, Juan de: 134.
Martel, Julián: 138.
Mendes Pinto, Fernan: 112.
Mesa, Sebastián de: 14.
Mexía Fernangil, Diego: 66.
Molina, Tirso de: 40.
Montalvo, Bernabé de: 86.
Muñoz, Juan: 149.

Nieremberg, Juan Eusebio: 136.
Nunes de Leao, Duarte: 117.

Olivares y Butrón, Hipólito de: 12.
Ortelio, Abraham: 1.
Ortiz Lucio, Francisco: 142.

Payva de Andrade, Diego de: 3.
Pedaços de historia o relaciones assy llamadas por sus autores los peregrinos: 144.
Perea, Pedro de: 23.
Pérez, Andrés: 134.
Pérez de Moya, Juan: 147.
Pérez de Náxera, Francisco: 60.
Pisa, Francisco de Pisa: 106.
Plinio Secundus, Cayo: 26.
Plutarco: 97.
Porreño, Baltasar: 21.

Quevedo, Francisco de: 137, 143, 148.
Quirino de Salazar, Fernando: 139.

Rades, Francisco de: 126.
Relación de la fiesta que hizo la Compañía de Jesús en Lima a la ... beatificación del... padre Francisco Xavier: 69.
Remesal, Antonio de: 130.
Ribera, Francisco de: 133.
Rizo, Juan Pablo: 53.
Rodríguez, Manuel: 74.
Rodríguez de Almella, Diego: 151.
Ruiz, Pedro: 36.

Salazar, Pedro de: 84.
Sandoval, Alonso de: 64.
San Esteban, Gomes de: 119.
San Juan Evangelista, Luis de: 140.
San Román, Antonio: 14.
Santa Cruz, Miguel Jerónimo: 16.
Santa María, Juan de: 142.
Sedeño, Juan: 100.
Seneca, Lucio Anneo: 54, 55.
Soares, Francisco: 29.
Suarez, Diego: 35.
Sueyro, Emanuel: 107.

Tácito, Cornelio: 34.
Tamayo, Francisco de: 38.
Tamayo de Vargas, Tomás: 61.
Torquemada, Juan de: 80, 113.
Torres, Juan de: 122.

Valdivieso, José: 135, 150.
Van der Hammen y León, Lorenzo: 71, 118, 144.
Vega, Luis de la 36, 56.
Vega y Carpio, Lope de: 7, 8.
Vera y Zúñiga, Juan Antonio de: 24.
Verdugo de la Cueva, Pablo: 133.
Victoria, Baltasar de: 17.
Villegas, Alonso de: 75.
Virgilio: 51.

Yepes, Diego de: 133.

Zamora, Lorenzo de: 43.

NOTAS delas páginas 133-160

* Agradezco los comentarios de Margarita Suárez y Gabriela Ramos a la versión preliminar de este artículo.

1. *Discurso que en el insigne Auto de Fe, celebrado en esta real ciudad de Lima, aveinte y tres de enero de 1639 años, predicó el M.R.P.F. Joseph de Zisneros calificador de la Suprema y general Inquisición...* Lima, Gerónimo de Contreras, 1639 (Ejemplar en la Biblioteca Nacional del Perú. Sig.: XC252/C55).
2. *Auto de la fe celebrado en Lima a 23 de enero de 1639. Al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Los Reyes del Perú, Chile, Paraguay y Tucumán. Por el licenciado D. Fernando de Montesinos, presbítero, natural de Osuna.* Lima. Pedro de Cabrera, 1639. (Ejemplar en la Biblioteca Nacional del Perú. Sig.: X272/M77/C.) Nuestras citas remiten a esta edición.
3. Vid. A. Quiroz, "La expropiación inquisitorial de cristianos nuevos portugueses en Los Reyes Cartagena y México, 1635-1639", *Histórica,* vol. X, n 2, dic. 1986, pp. 237-303; y además H. Cross, "Commerce and Orthodoxy: A Spanish Response to Portuguese Commercial penetration in the Viceroyalty of Peru, 1580-1640", *The Americas,* 35, 1978, pp. 151-167.
4. La documentación sobre Peres es abundante. Traigo a colación algunas referencias. Archivo General de la Nación (en adelante: AGN) Inquisición. Concurso de acreedores de M.B. Peres, legs. 34-39. También en la sección Contencioso existen papeles referidos a sus actividades económicas. Otro conjunto no menos importante del epistolario se conserva en la Oficina de Investigaciones Bibliográficas de la Biblioteca Nacional del Perú, con la signatura B104. Lamentablemente no es posible revisar este fondo debido a que se encuentra deteriorado. Por último, en el Archivo Histórico Nacional, en Madrid, consultamos el expediente del proceso de fe (Inquisición. Leg. 1647-1). Los resúmenes del inventario de sus bienes y de su causa se encuentran en el leg. 4792-2 y en el libro 1031 de la misma sección, respectivamente.
5. Los repertorios bibliográficos consultados para proceder a la identificación de los títulos, han sido los siguientes: A. Anselmo, *Bibliografia das obras impresas em Portugal no seculo XVI. Lisboa, 1926; Catálogo colectivo de obras impresas en los siglos XVI a XVIII existentes en bibliotecas españolas.* Madrid, 1972, 15 t.; A. Palau, *Manual del librero hispanoamericano.* Barcelona-Madrid, 1948-77, 28 t.; C.L. Penney, *Printed books (1468-1700) in The Hispanic Society of America.* New York, 1965.
6. Cit. en A. Domínguez Ortiz, *Los judeo conversos en España y América.* Madrid, 1978, p. 138.
7. Ibid., loc. cit.
8. R. Millar Corbacho, "Las confiscaciones de la Inquisición de Lima a los comerciantes de origen judeoconverso de la gran complicidad de 1635", *Revista de Indias,* Vol. XLIII, n 171, ene-jun, p. 33.
9. Es el caso de la familia León Pinelo.
10. AHN-Madrid. Inquisición, lib. 1036, f. 285.
11. Los inquisidores de Lima en carta a la Suprema (18-V-1636), se refieren a los inmigrantes portugueses en los siguientes términos. "...porque esta nación perdida se iba arraigando en pocos años de manera que como mala hierva avía de ahogar a esta nueva christiandad, y en la anciana hacer grandissimo estrago, porque en estas partes el último fin de los que las habitan de passo, y aun de assiento, es el interés, no se trata de otra cosa, a el aspirar anelando grandes y chicos, y todo medio que facilita su consecución se abraça indistintamente, en tanto tienen a uno por hombre en cuanto sabe adquirir hacienda, y para conseguirla han hallado a propósito esta secta infernal y atheismo, es el laço con que iban enredando prometiendo buenos subcesos y grandes riqueças a sus sequaçes; y *dizen es esta la tierra de promisión* si no fuera por la Inquisición, así parece de sus confesiones." (El subrayado es nuestro). Cit. en J.T Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima, 1569-1820.* Santiago de Chile, 1956, t. II, p. 64-65.
12. La presencia de Peres en Lima está documentada a partir de 1623. El 24 de junio de 1624, Félix Fernández de Guzmán, vecino de la ciudad, le arrendó una casa "en el barrio de Santo Domingo, que es en la que al presente vive, que linda por una parte con la cárcel viexa de corte, y por la otra con casa de Diego de Ribera Bustamante". El arriendo se concertó por un año, contado a partir del 1 de mayo de 1625, y por el precio de 540 pesos. AGN. Inquisición. Concurso de acreedores de M.B. Peres, leg. 34.
13. R. Millar, art. cit., p. 41-42.
14. Ibid., loc. cit.

15 F. Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650.* México 1977, p. 90 y ss. Los bienes confiscados por el Santo Oficio en 1635 comprendieron la casa que habitaba valuada en 31,000 pesos y afectada por un censo de 14,500 pesos; la hacienda Bocanegra, comprada por 17,500 pesos con 50 esclavos por valor de 50,000 pesos: una pulpería con 25 esclavos; 170 esclavos recién importados de Cartagena; 104 cerdos; 50 mulas; perlas por un valor de 16,288 pesos; además de mercaderías, libros, cuadros y muebles. Vid. Quiroz, art. cit., p. 283.

16 F. Montesinos, *Auto de la Fe,* f. 23r.

17 Bartolomé de León declaró a los inquisidores, el 1 de diciembre de 1635, que había oído decir que "Manuel Baptista Peres enseñaba la ley de Moyses a algunas personas y que era el más ladino en ella y tenía libros donde la enseñaba, "Tres días más tarde manifestó que Peres junto con otros portugueses "temían mucho /.../ noo declarasen los presos en la ynquisición lo que savían dellos y dixesen con claridad que guardaban la ley de Moyses, por averse comunicado con ellos en ella. Y que en particular el reo temía no dixesen los precos que el enseñaba a algunos la ley de Moyses por libros que tenía en su casa que hablaban della; y que llamaban al reo el Capitán Grande porque era el mayor judío aquien reconocían todos por más observante y como maestro de la ley de Moyses." AHN-Madrid. Inquisición, lib. 1031, f. 174r, v.

18 Quiroz art. cit. p. 257-259.

19 La descripción del proceso en J.T. Medina, op. cit., t. II, p. 46 y ss.

20 AGN. Concurso de acreedores de M.B. Peres, Leg. 36.

21 El clérigo Juan Antonio Suardo anotó en su *Diario* lo siguiente: "A 11, a la una del día los señores del Santo Tribunal de la Ynquisición mandaron prender y secuestrar los vienes, todo a un mismo tiempo, a las personas ynfra escritas, en que demás de los ministros de dicho Tribunal, intervinieron los cavallleros más calificados desta corte y los presos son los siguientes: Manuel Baptista Peres; Sebastián Duarte, su cuñado; dos hermanos Tavares; Francisco Nuñes Duarte; Roque Nuñes; Rodrigo Baez Pereira; Rodrigo de Avila, el mozo; Jorge de Silva; Antonio Gómez de Acosta; Manuel de Espinosa; Enrique Nuñes; Antonio de Sosa; Jorge Rodrigues de Acosta; Duarte Nuñez; Bartolomé León; Sebastián de Acuña." Vid. J.A. Suardo. *Diario de Lima, 1629-1639.* Lima, 1936, t. II, p. 91.

22 Montesinos, op. cit., f. 15r.

23 AGN. Inquisición. Concurso de acreedores de M.B. Peres, leg. 38.

24 Ibid.

25 Cit. en G. de Reparaz, *Os portugueses no vice-reinado do Peru (seculos XVI e XVII).* Lisboa, 1976, p. 104.

26 P. Guibovich, "Libros para ser vendidos en el virreinato del Perú a fines del siglo XVI", *Boletín del Instituto Riva-Agüero,* 13, Lima, 1984-85, pp. 85 y ss.

27 El 8 de enero de 1637, Cristóbal Peres de Lao se presentó ante los inquisidores y solicitó que de los bienes secuestrados a Manuel Baptista Peres se le entregasen "dos libros grandes yntitulados Segunda y tercera parte de la Monarchia Mexicana", aduciendo que dichos libros formaban parte de una deuda que Peres tenía contraída con él tiempo atrás. Los inquisidores, luego de verificar el reclamo, ordenaron la entrega de los libros. AGN. Inquisición. Concurso de acreedores de M.B. Peres, leg. 39, f. 1014-15.

28 G. Lohmann, "La historia de Lima de Antonio de León Pinelo", Mar del Sur, 25, Lima. 1953, pp. 1-20.

29 Antonio de León Pinelo logró reunir una biblioteca mariana de 1,200 volúmenes.

30 J. Le Goff, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media.* Buenos Aires, 1966, p. 110 y ss.

31 En prisión M. B. Peres tuvo que hacer frente a numerosas demandas de sus acreedores. Sin duda no pocos se aprovecharon de su situación para tratar de obtener algún beneficio material. Sin embargo, los inquisidores se mostraron muy cautelosos en la provisión de tales litigios, ya que en todo ello estaba de por medio su propio interés. En el curso de una investigación realizada en el Archivo Histórico Nacional, en Madrid, en 1985, tuve ocasión de revisar diversos expedientes seguidos ante el Consejo de la Suprema por la viuda de Peres, Guimar Enríquez, después de 1639, con el propósito de recuperar parte del patrimonio. Para ello se sirvió de los amigos personales de su difunto marido o de allegados, quienes figuran en los expedientes actuando como demandantes.

32 G. Lohmann, "Una incógnita despejada: la identidad del judío portugués, autor de la *Descripción general del Perú"m, Revista Histórica,* XXX. Lima, 1967, p. 26-933.

33 AGN. Inquisición. Concurso de acreedores de M.B. Peres, leg. 34

34 F. Montesinos, op. cit., f. 17v.

35 AGN. Inquisición. Concurso de acreedores de M.B. Peres, leg. 34.

36 Cuando se analiza el proceso de Manuel Baptista Peres se advierten notables diferencias entre las primeras y últimas testificaciones. Así al inicio de la causa, las acusaciones inciden mucho en la observancia formal de ritos judíos, tal como los interpretaba la población de cristianos viejos, pero que en realidad no constituyen otra cosa que lugares comunes. Sin embargo, a medida que el proceso fue adquiriendo cuerpo, las acusaciones se vuelven mas graves al punto de convertir a Peres en e! líder religioso de la comunidad portuguesa.

37 F. Montesinos, op. cit., f. 22.

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20,1990, pp. 161-199

UNA INTERPRETACION SOBRE LA EXTIRPACION DE IDOLATRIAS EN EL PERU OTUCO, CAJATAMBO, SIGLO XVII*

Alejandra Osorio

Antes del siglo XVII, los esfuerzos de las autoridades coloniales para remplazar las prácticas religiosas andinas por el catolicismo tuvieron al parecer un éxito moderado. Las campañas llevadas a cabo fueron pocas y se limitaron a quemar las momias de los ancestros y las huacas que pudieron encontrar, instalando en su lugar cruces en los adoratorios o donde las huacas resultaban demasiado grandes o pesadas para mover. Por lo general, el visitador exhortaba a los indios y después seguía su camino, mientras que los indios volvían a sus antiguas prácticas sin demasiadas molestias. Sin embargo, esta actitud cambió radicalmente a principios del siglo XVII, cuando el Arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero volcó toda la maquinaria de la iglesia católica tras una campaña destinada a descubrir y eliminar todos los vestigios de las creencias y prácticas religiosas andinas. Desde entonces se llevaron a cabo campañas de extirpación, esporádicamente hasta el siglo XVIII (Duviols 1977). A partir de 1610, las visitas de idolatrías y los procesos se repitieron con relativa frecuencia bajo los gobiernos de cuatro arzobispos de Lima: Lobo Guerrero (1610-1622), Gonzalo de Campo (1625-26), Arias de Ugarte (1630-38) y Pedro de Villagómez (1641-1671). La inmensa mayoría tuvo lugar en el arzobispado de Lima, pero también las hubo en otros arzobispados. Existen también visitas y procesos posteriores a 1670, pero de carácter diferente (ver Burga 1988:160-166).

El juez visitador de la idolatría, junto con el fiscal y el notario, fueron quienes llevaron a cabo las pesquisas, los interrogatorios y los inventarios, como también debieron instruir procesos, dictar sentencias y lograr que se aplicaran los castigos. La prédica, la confesión y la administración de los sacramentos estuvieron a cargo de los curas de la Compañía de Jesús. Los jesuitas recibieron el título de visitadores por primera vez durante el gobierno del Arzobispo Gonzalo de Campo, y se hicieron cargo de todas las

Quisiera agradecer a Frank Salomon y Nicolás Sánchez-Albornoz por las lecturas y comentarios de la primera versión de este trabajo. A Florencia Mallon por proporcionarme el espacio intelectual que hizo posible la escritura de esa primera versión. Y a Mark Thurner por sus numerosas lecturas, correciones y discusiones sobre el tema.

doctrinas de indios que eran cabeza de partido. Estas doctrinas sirvieron como centros piloto de adoctrinamiento. A los indígenas delatores se les otorgaron dos años de exención del tributo.

No todos los procesos se iniciaron en el curso de una misma visita. Algunos fueron iniciados por los curas de indios en sus respectivas parroquias, en virtud de las facultades concedidas en disposiciones conciliares (ver Vargas Ugarte 1951), entre ellas para incoar información contra los «idólatras» notorios. A veces, los caciques tomaron la iniciativa. En estos casos, los procedimientos independientemente de las campañas de extirpación se limitaron a la instrucción del proceso. Una vez concluida la información, los documentos y las pruebas materiales se enviaban al ordinario del arzobispado, quien muchas veces cerró el caso dictando sentencia (Duviols 1986:XXXVII).

La acusación en general se basó en la declaración de un español o en la de un indio, aunque en algunos casos ésta fue anónima. El acta de acusación era corroborada mediante el testimonio de algunos indios, después de lo cual, se procedía al arresto de los acusados. En muchos casos, sin embargo, el sospechoso estaba ya encarcelado. Era usual que en los presbiterios existiera una pieza reservada para este efecto, aún cuando estaba prohibido por los concilios limenses. Los acusados muchas veces se escaparon y se trasladaron a Lima donde se presentaron en el arzobispado, esperando ser juzgados más equitativamente.

Los testigos que prestaban declaración y no hablaban castellano, eran asistidos por un intérprete indígena, el cual muchas veces era el fiscal de la visita. Se puede apreciar en los documentos que muchos testimonios se repiten textualmente. Figuran también las declaraciones de los acusados, a los cuales se les había aplicado «el auto del tormento», cuando éstas no resultaban satisfactorias. El método parece sin embargo haber sido utilizado sólo en casos excepcionales. Más frecuente parece haber sido el llamado «tormento de cordeles». Los cordeles eran apretados progresivamente en las piernas o los brazos del acusado, quien previamente había sido informado que, en caso de lesión o muerte, él era el único culpable por su tozudez (Duviols 1986:XXXVII)[1].

1. Los castigos más comunes eran: latigazos (de 5 a 200) y ser rapados. Después de la tercera campaña, se añadió la confiscación de bienes, donde el embargo fue a menudo la primera medida adoptada por el juez visitador. También se utilizó la reclusión en algún hospital o convento de Lima, tales como Santa Ana, Hospital de los Naturales y San Francisco, y a menudo el servicio obligatorio y gratuito en la iglesia, por períodos, a veces muy prolongados. Los casos mas graves se castigaron con la reclusión en la Casa de Santa Cruz, en Lima. La cárcel del Cercado de Lima se utilizó mayormente para la encarcelación de los «hechiceros» mas connotados (Millones 1967:14-16). Cada doctrina se ocupaba por lo general de encarcelar a sus acusados, quienes eran explotados por los religiosos para confeccionar ropa y otras cosas para ellos. En algunos casos, tales cárceles se convirtieron en verdaderos obrajes eclesiásticos (ver Acosta 1987).

A partir de 1656 el Corregimiento de Cajatambo, provincia rural del Arzobispado de Lima fue objeto de una severa y prolongada «visita de extirpación» emprendida por el visitador licenciado Bernardo de Noboa. Los procesos incoados por Noboa y publicados por Duviols (1986) [2] comienzan con la denuncia de don Juan Tocas «principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Ticllos» en contra de don Alonso Ricary «prinsipal y camachico del pueblo de Otuco, anexo de la doctrina de San Pedro de Acas». Juan Tocas acusa a don Alonso, su mujer, hijos y otros camachicos de los diferentes ayllus cercanos a Otuco, de sacar cuerpos enterrados en la iglesia y llevarlos a los *machayes* (cuevas funerarias) y huacas (lugar u objeto sagrado) donde eran objeto de ofrendas y sacrificios. Los acusa de mantener los ritos y ceremonias de «su antigüalla» y de hacerles chacras a las huacas Choquerunto, Raupoma, al dios Huari y a sus mujeres llamadas *zaramamas* (clase especial de maíz que producía cinco a seis mazorcas), como también a otros ídolos y *conopas* (dios doméstico andino, generalmente de piedra, que servía de guardián de la familia, sus cultivos, etc.). Al final de su declaración, Tocas añade que «no es de malicia» que denuncia a Ricary, sino que sólo busca que se haga justicia. De esta manera se pone en marcha la «causa».

EL PROCESO DE EXTIRPACIÓN EN OTUCO (CAJATAMBO, 1656-58)

El proceso comenzó el 11 de marzo de 1656 en el pueblo de San Francisco de Cajamarquilla, anejo de la doctrina de Ticllos, con la denuncia hecha por don Juan Tocas, principal y fiscal mayor de esta última, e identificado con el grupo *huari*. El juez visitador fue el licenciado Bernardo de Noboa, quien era cura «beneficiado» de la misma. Noboa envió una carta al Arzobispo de

2 Después de escrito este trabajo tuve la oportunidad de revisar algunos de los documentos originales contenidos en el Archivo Arzobispal de Lima, sección Idolatrías. Desgraciadamente no pude consultar todo lo referente a Cajatambo debido a que la sección Idolatrías está bastante desordenada y hay muchos expedientes extraviados. Sin embargo, pude darme una idea general sobre la calidad de la transcripción contenida en *Cultura y represión andina*. Esta presenta diversos problemas. Primeramente la paleografía de los documentos que revisé era muy clara y no justifica los errores contenidos en la publicación mencionada. Un gran porcentaje de los términos quechuas están mal transcritos. Las transcripciones omiten la información demográfica contenida en los originales, a la vez que muchos de los autos, peticiones, nombramientos, y otros procedimientos oficiales. Esto crea un problema metodológico ya que la transcripción sólo nos proporciona segmentos de los testimonios de los acusados (y a veces el lado oficial) pero de manera muy inconsistente. Esto parece haber sido hecho a discreción de las personas que realizaron las transcripciones. Esto ocasiona un problema adicional. Los números de las fojas en la transcripción no corresponden a la de los documentos, por lo que su localización se torna muy difícil. Sin embargo estos fragmentos sirven para acercarse al ejercicio cotidiano de las prácticas del poder local. De la misma manera éstos nos sirven de base para un estudio global del problema de la extirpación de la idolatría en el Perú.
Para este trabajo he respetado la transcripción de los documentos publicados.

Lima, Pedro de Villagómez, donde le comunicaba el estado «miserable» en que se encontraban las «almas» de los indios debido a la gran cantidad de «idolatrías» que había descubierto en la región, razón por la cual Villagómez lo nombró «Visitador General del Corregimiento de Cajatambo» (Duviols 1986:423-4).

Los acusados fueron: don Alonso Ricary, principal y camachico, descendiente de *llacuaces* (ver Duviols 1973), del pueblo de Otuco, su mujer, y su familia; Pedro Malqui, Domingo Quispi, Juan Yana Malqui, Pedro Rima Jurado y Francisco Rupay, todos camachicos de Otuco o de Guamgri. Los delitos eran los de observar los ritos y ceremonias de sus antepasados, que incluían el culto a los ancestros y las ceremonias del ciclo agrícola, durante las cuales se hacían ofrendas, sacrificios, bailes y otras cosas. Los cargos concretos fueron: el de tener chacras dedicadas a las huacas Choquerunto, Raupoma y al dios Huari como también a sus mujeres las zaramamas; de adorar a otros ídolos y conopas; como también el de sacar cuerpos de cristianos de la iglesia para llevarlos a sus machayes o cuevas funerarias, donde habían sido objeto de elaboradas ceremonias.

De acuerdo con el testimonio de Juan Tocas, los camachicos obligaron a los demás indios e indias a que participaran en estas ceremonias valiéndose de los hechiceros y hechiceras Por estas razones y por vivir de acuerdo a su «ley antigua», Tocas consideraba que los indios, y especialmente los camachicos, faltaban a la fe cristiana, por lo que pedía que fueran castigados conforme «con la gravedad del delito» para que sirviera de ejemplo al resto de la comunidad. Tocas, por su parte, juró por Dios que su testimonio «no [era] de malicia» (Duviols 1986:5-6).

Al comienzo del proceso lo que mas resalta son los detalles y la aparente obsesión de Noboa con las ceremonias funerarias que los indígenas oficiaban a sus difuntos. Los cuerpos cristianos enterrados en la iglesia eran sacados y llevados a sus machayes donde eran objeto de ceremonias de varios días. Los documentos sugieren que todo el poblado participaba de esta práctica. Esto es muy interesante porque da la impresión de que las ceremonias y celebraciones eran muy públicas especialmente en Otuco y Guamgri, en contraste con el caso de Huarochirí y Quinti, donde en el siglo XVII las ceremonias ya habían adquirido un carácter clandestino y privado (Spalding 1984:263). El caso de Otuco y Guamgri puede haber sido algo excepcional, dado que los oriundos de estos pueblos gozaban de una cierta independencia por residir en sus pueblos antiguos. Otuco no fue reducción ni doctrina, y a pesar de que tenía una iglesia católica en el pueblo, el cura no residía en ella. Un caso contrastante dentro de la región fue el de San Francisco de Mangas, cabeza de doctrina. En este pueblo la mayoría de las celebraciones y rituales se daban en la casa del curaca del pueblo, y los bailes y cantos

se llevaban a cabo por la medianoche (Duviols 1986:325,29,81). Es posible que en Mangas, a juzgar por sus nombres, residieran más mestizos.

Cuando Noboa abrió las sepulturas en la iglesia de Otuco, encontró solamente los cuerpos de los familiares del fiscal mayor del pueblo, el alférez Juan Rimay Guaranga. En cambio, encontró 345 cuerpos de cristianos bautizados repartidos por los diferentes machayes de Otuco y Guamgri[3]. Es interesante que en el interrogatorio, Juan Rimay alegaba que nunca había sabido que sacaran los cuerpos de la iglesia,

> y el no aber llegado a su noticia a sido porque este testigo es fiscal mayor de la dicha doctrina y lo hacian sin que lo biessen, pero despues supo que el que los sacaba y los mandaba sacar siempre de la dicha yglesia era el principal del dicho pueblo don Alonso Ricary y Pedro Malqui, Domingo Quispi, Juan Yana Malqui, Pedro Rima, Francisco Yupay, los quales los ponian en sus machayes y guacas que tenian y sus antiguedades, media legua y dos deste dicho pueblo (Duviols 1986:24).

Dado que los cuerpos los sacaban a todas horas del día y que la ceremonia era bastante pública, como veremos más adelante, la declaración del fiscal me parece muy interesante. El alegar ignorancia de un hecho que constituyó un «secreto a voces», como fueron las ceremonias que se les hacían a los difuntos, junto con el hecho de que Rimay esperó hasta ser interrogado para revelar sus conocimientos de causa, me hacen pensar que Rimay fue cómplice, si bien no participó activamente en los rituales. Esta puede haber sido una actitud común entre los que «cooperaban» con las autoridades eclesiásticas, puesto que personajes como el fiscal mayor debían estar en «paz con Dios y con el Diablo». Su subsistencia dentro de la comunidad local dependía de los lazos de reciprocidad que mantenía con el resto de la población indígena. Un factor importante para el establecimiento y mantenimiento de estas relaciones de reciprocidad fue el culto, pero a la vez estos personajes tuvieron que mantener sus lazos con el estamento colonial.

Todos los testimonios coinciden en que fue don Alonso Ricary, el mayor «culpable» de que siguieran en vigencia las tradiciones andinas, por ser él el que los mandaba y «obligaba» a sacar los cuerpos de la iglesia para hacerles sus ceremonias de la «antigualla» (Duviols 1986:13), amedrentando a los indios:

3. El cálculo del número de difuntos varía según los testimonios. Yo saqué la cifra de 362, pero ésta abarca varios ayllus. Los límites de estos ayllus no son claros y podrían pertenecer a otros «pueblos» (ver Duviols 1986:25-6).

> y a ayudado a sacar los cuerpos... porque assi se lo mando el dicho Don Alonso, el qual le dixo que si no lo sacaua se auia de tullir o enfermar... (Duviols 1986:37).

Como ha señalado Spalding (1984:258), tradicionalmente fueron los curacas los responsables del mantenimiento de las tradiciones dentro de la comunidad andina. A pesar de los esfuerzos del régimen colonial para convertirlos en «sirvientes» sumisos de la autoridad colonial, muchos continuaron desempeñando su papel tradicional hacia la comunidad. Este fue el caso de don Alonso Ricary, el cual trató por todos los medios de no proporcionar información acerca de las prácticas tradicionales a las autoridades eclesiásticas.

Don Alonso junto con su hijo fueron acusados de intimidar a la población para evitar que los españoles descubrieran sus prácticas. Estas supuestas amenazas muchas veces resultaron contraproducentes: a don Alonso lo acusaron también de usar la plata de las ofrendas a las huacas para su enriquecimiento personal (Duviols 1986:37), lo que pudo haber sido cierto.

La razón por la cual se sacaban los cuerpos de la iglesia estuvo relacionada con el culto a los ancestros. Para el hombre andino el «alma» del ancestro no moría. Las relaciones de reciprocidad que ordenaban su mundo, determinaban que el bienestar y prosperidad de los sobrevivientes dependiera del bienestar del mallqui y de su *camaquen* (según Rostworowski [1986:10-11], alma del ancestro momificado). Esto es evidente en el testimonio de don Alonso Ricary cuando explica por qué mandaba que sacaran los cuerpos de la iglesia católica:

> la caussa por que sacaban los dhos cuerpos de las yglessias era porque los echiceros y este confessante decian que en las sepolturas estaban muy afligidos porque los tres dias que los te- /Fol.25/ -nian en las sepolturas q[uan]do les hacian las ofrendas en ellas los oyan quejar y sentirse de sus parientes y que mas contentos estaban en los machayes porque alli no tenian la tierra encima ni estaban en parte que no se podian menear... (Duviols 1986:72).

Dentro del contexto del culto a los ancestros se puede entender por qué los cuerpos eran objeto de ofrendas, incluso cuando se encontraban enterrados en la iglesia. En la sepultura les colocaban un cantarillo de sangre, un pote con chicha, coca, maíz molido y quemado, para aliviar sus pesares. Y después de tres o cuatro días los sacaban para devolverlos al lugar donde habían muerto, para hacerles sacrificios. Los cuerpos se sacaban de la iglesia a cualquier hora del día. Francisca Cochaquillay recuerda que Isabel

Guaricolque y don Alonso Ricari habían sacado un cuerpo «a medio dia» después de cuatro días de estar enterrado. Lo habían llevado a la casa del difunto adonde lo habían sentado en el lugar en que había muerto:

> y poniendoles su *cusma* [túnica, vestimenta andina; mi énfasis] y camixeta, puestas las manos en el rostro, le mataban una llama por el lado del corazon y recogiendo la sangre se la ofrecian al difunto juntamente con el sebo de llama, cuies, coca y maiz blanco que quemaban hasta que hedia... (Duviols 1986:16).

Todos los indios del pueblo acudían a la casa del difunto donde sentados frente a éste comían y bebían todo el día y toda la noche,

> y luego la carne de la dicha llama la repartian entre todos los yndios que siempre se juntaban para estas ocassiones y entre ellos el dicho don Alonso y toda su casa y comian y bebian y bailabam al /fol.9/ son de los tamborcillos... (Duviols 1986:16).

Isabel Guaricolque, una de las curanderas del pueblo, iniciaba la ceremonia quemando en una olla de barro o *callana*, cebo, maíz blanco y negro y coca, hasta que salía un olor muy fuerte que llamaban *caziascacama*. Luego degollaba tres cuyes con las uñas y derramaba la sangre de una llama delante del difunto, junto con maíz y chicha. La sangre que le derramaba era para que el alma del muerto pudiera,

> pasar por el puente de Aychay Chaca y Guaroy Chaca Çunas Chacharas que estan a la otra banda desta puente donde dizen ban las almas de los d[ic]hos difuntos... (Duviols 1986:63).

Bailando,

> hasta los primeros gallos y aquella hora quitandole la manta al difunto poniendosela en la cabeza a las viudas y a otras biejas que las acompañaban con bordones en las manos, llebando sangre de llama y chicha en mates yban por todas las calles de los dichos pueblos de Otuco y Guamgri asperjandola y llorando en su lengua, llamando a los dichos difuntos y preguntandoles el paraje donde estaban y como se allaban; al amanecer se boluian a sus casas donde proseguian hasta mediodia en sus *cachuas* [bailes en ruedo; mi énfasis] ritos y superticiones... (Duviols 1986:16).

Los hombres, mientras tanto, permanecían en la casa «acompañando al difunto», comiendo y bebiendo el resto de la noche. Al otro día se ponía el cuerpo en una red o *aulla* y lo llevaban al machay correspondiente. Camino

al machay, el difunto era cargado en las espaldas por el pariente más cercano (hombre o mujer), y el cónyuge o un amigo llevaba su camiseta y su manta. Detrás los seguía la curandera con un mate de sangre, chicha y cebo. Todos estos obsequios eran ofrecidos al machay. Juntos quemaban el cebo, el maíz y la coca, como también rociaban las paredes y la puerta del machay con sangre y coca.

Una vez instalado el difunto en su machay, lo sentaban y le colgaban un hilo en el pescuezo con los riñones de la llama muerta, papas asadas y granos de maíz, más un cántaro de chicha. Al lado del corazón le ponían un puñado de coca y en la boca sangre de llama. El resto de las ofrendas se las ponían en las palmas de las manos y a los pies (Duviols 1986:63-4). Luego, los indios bajaban al pueblo cantando, y danzaban al son de sus tamborcillos por «mucho tiempo» (Duviols 1986:9). El baile duraba cinco días, más o menos, durante los cuales los indios echaban cenizas por los patios para ver si el alma del difunto había vuelto. Para comprobar esto buscaban marcas de, pisadas de pajaros o otros animales [en las cenizas]... o algun moscon o mosca *ayapaura* a *quinras* que es un moscon que ensucia las carnes y entonces daban con las mantas por todas las paredes porque decian que aquello era el alma del difunto y le decian: «Idos que ya esta no es vuestra casa pues ya emos ofrecido los que os abiamos de dar» (Duviols 1986:64).

Los parientes del difunto pasado cinco días, llevaban a lavar la ropa a un puquio o manantial especial.

En los machayes, se efectuaba la ceremonia a los difuntos de «cabo de año». Estas ceremonias servían para renovar los lazos de reciprocidad entre los ancestros y sus sobrevivientes. El «cabo de año» se realizaba durante Corpus Christi y Todos los Santos, aunque, de acuerdo con uno de los testimonios, los hechiceros podían disponer cuando era tiempo para su ejecución. Esta ceremonia era necesaria, según los indios porque:

> el Dios Libiac y las guacas tenian al difunto debajo de los pies apremiado pasando mucho trabajo... (Duviols 1986:64).

Para el «cabo de año» se sacaba a los difuntos de los machayes y se llevaban a una pampa. Allí, los vestian con camisetas y cusmas nuevas, y les daban de comer y de beber de las chacaras y comidas que el ancestro había dejado para ese efecto (Duviols 1986:64). Para alimentarlo mataban una llama y,

> hacian tres o cuatro fanegas de chicha y los callos de los pies de llamas que mataban y las orejas y pestañas de las cejas con carne, todo lo cortaban y quemaban delante del difunto para que assi saliesse de la pena en que estaba... (Duviols 1986:64).

Se emborrachaban todos con chicha que se traía del pueblo, se comían la carne y al difunto,

> lo cargaban [los parientes] en las espaldas y baylaban con el bayle pumayac y aguac y esto hacian siempre en la puerta del machay una noche entera yendo amaneciendo le hacian otro /Fol.19/ que llaman el cunay cogidos de las manos dan cinco bueltas y luego las desacen con otras cinco... (Duviols 1986:64).

Cuando devolvían al difunto al machay, la hechicera del pueblo le dejaba una pierna de llama junto a su cuerpo. Bajaban todos los indios al pueblo a danzar «al son de sus tamborcillos» una noche y un día, ayunaban por cinco días, no comían sal ni ají y no dormían con sus mujeres.

Los cuerpos bautizados que se sacaban de la iglesia, eran depositados en machayes diferentes de los no bautizados. Estos dos tipos de ancestros también se distinguían por sus vestimentas y huesos diferentes.

Los cuerpos encontrados por Noboa en Otuco y Guamgri fueron en su mayoría cristianos y no gentílicos, como se denominaban a los no bautizados. Muchos testigos acusaron a don Alonso Ricary y a su hijo don Alonso Ricary, el mozo, de haberlos amenazado si no declaraban que los cuerpos encontrados por Noboa eran gentiles y no católicos:

> Don Alonso Ricary el mozo le persuadio a este testigo y a los demas y amenazo diciendo no dixeran lo eran sino jentiles siendo assi que los xptianos estan en otros machayes a los quales tambien dan culto los yndios y se conocen por las vestiduras... (Duviols 1986:36).

Los cuerpos gentiles eran quemados con el resto de las huacas, ropas y otros menesteres que el visitador determinaba eran propiedad de las huacas o material de ceremonias.

Los cuerpos cristianos, por otro lado, eran devueltos al cementerio de la iglesia. La orden de don Alonso de reclamar estos cuerpos como gentiles es consistente con la visión que éste tenía del sufrimiento del cual eran víctimas los difuntos bajo la tierra. Las huacas y otros objetos que habían sido quemados durante otras visitas seguían siendo venerados, aún después de haber sido reducidos a cenizas. Cuando no tenían las cenizas, adoraban a otro objeto en su lugar. La huaca quemada no perdía sus poderes, por lo cual sus parientes debían tratarla debidamente si no querían sufrir las consecuencias de su furia:

> y aunque los abia quemado el dicho bisitador haciendoles el dicho sachrificio baxarian los dichos ydolos y les oyerian los que les pedian... (Duviols 1986:7).

En resumen, la opción entre estar quemado pero «vivo» o estar enterrado bajo tierra es clara. Lo que a primera vista parece ser un acto de resistencia abierta a las prácticas católicas resultó estar enraizado en la cosmovisión andina: un acto de supervivencia y de obligación. El acto de resistencia estaba en la regularidad con que se sacaban los cuerpos de la iglesia: tanto el traslado de los cuerpos, como la ejecución de los rituales continuaba durante la estadía del visitador en el pueblo (ver Salomon 1987). Los escribanos hicieron numerosas menciones de estos hechos. En uno de estos casos el testigo admitió haber devuelto el cuerpo de uno de sus parientes al machay de donde Noboa lo había sacado pocas horas antes.

Junto con el culto a los ancestros, se efectuaban rituales y ceremonias relacionadas con el ciclo agrícola. En estas ceremonias se rendía culto a las divinidades Choquerunto, Raupoma, el dios Huari y el Pucara, principalmente. En Otuco se adoraba además a Carua Halia, de la cual descendía don Alonso Ricary. Estas ceremonias estuvieron a cargo de los sacerdotes andinos y sus ayudantes. Para ellas se sacrificaban llamas y cuyes, se hacían ofrendas de sangre y cebo, se quemaba maíz y coca, etc. También se bailaba y se llevaba trajes «a la usanza antigua». Las ceremonias duraban por lo general cinco días, durante los cuales los hombres ayunaban, no comían sal ni ají y no se acostaban con sus mujeres. También se confesaban con sus sacerdotes. El sacerdote principal y más importante entre ellos, recorría todas las *colcas* donde las ceremonias se llevaban a cabo simultáneamente:

> el dicho Don Alonso aya sido a cuyo cargo ha estado el ydolo Caruaxalia el cual lo tenia frontero de su misma casa y aunque al principio se lo nego al dicho vicario despues lo manifesto y era una piedra redonda de metal al qual es publico y notorio que el susodicho lo adoraba y auia heredada desde sus antepasados y hacia que todos los yndios le adorassen para lo cual hacia juntar a los dichos yndios en una pampilla que habia que estaba pegada a la dicha cancha dos bezes al año por el tiempo de Pocoymita que hazen antes de empezar las chacaras y por el de Caruamita quando ba el maiz amarillando o antes de Corpus Christi y este lo bio de ordinario dos años que a asistido en este dicho pueblo y que el dicho don Alonso como dicho tiene bio al dicho Don Alonso mandar hacer la chicha y matar las llamas y conbidar [a] los dichos yndios para la dicha fiesta [a] los quales vio ofrecer al dicho ydolo a medio y a real cada uno y que el dicho don Alonso se bestia con ropas y camixetas nuebas mantas y *guaracas*

> [hondas? ver González Holguín 1952:182; mi énfasis] y oxotas de muchos colores y siempre le bio guardar la dicha colca y ofrenda para con ella comprar llamas para hazer los dichos sacrificios, y asi mismo bio que el susodicho era el administrador de la mamazara [del ídolo Choquerunto] y Pedro Rimay Malqui al ydolo Raupoma y Juan Malqui Yanac y Domingo Nuna Chaupis al dios Guary mandandoles a hacer chacaras para los dichos ydolos (Duviols 1986:28).

Cada uno de los ídolos mencionados tenía su sacerdote o sacerdotisa. En Otuco y Guamgri estos fueron iniciados por Catalina Guacayllano, la cual en el momento de la visita de Noboa estaba muerta y era recordada como «gran hechizera y doctora».

Francisca Cochaquillay, «hechicera y maestra» fue iniciada como sacerdotisa del ídolo Pucra por Catalina Guacayllano. Para esta ceremonia Catalina llevó a Francisca a un sitio llamado el Pucra, ubicado al lado del campanario de la iglesia. Allí, se encontraba una pirca pequeña como cancha cubierta de matorrales y espinos, con un pequeño agujero que contenía una piedra redonda, vista solamente por Guacayllano. Catalina hizo que Francisca se sentara en la pampilla y repitiera los hechizos en que le indicaba cómo debía proceder. Para el sacrificio tenían tres cuyes: uno blanco, uno negro y uno pardo; tres clases de maíz: blanco, negro y dulce; coca, un cántaro de chicha y sebo de llama. Junto al agujero en una olla de barro tostaron el maíz, la coca y el sebo hasta que salió un olor muy fuerte, que llamaban *caziascacama*. Los cuyes los degollaron ambas con las uñas por el lado del corazón, la sangre la recogían en sus manos y la echaban en el agujero. La chicha y la coca la derramaban en la huaca, a la que pedían exclamando: «aya comida, aya agua en los puquios». Le pedían también que les trajera plata y oro (Duviols 1986:6). Terminada la ceremonia Francisca fue designada «maestra del dicho oficio de maestra de echizera» y le indicó a Catalina que cuando faltara agua y comida volviera a ese lugar para repetir el ritual, ya que su éxito estaba garantizado.

Domingo Nuna Chaupis fue iniciado también por Guacayllano como sacerdote del dios Huari. Su testimonio proporciona más detalles sobre el ritual de iniciación. La iniciación de Nuna Chaupis se llevó a cabo en una pampilla conocida con el nombre de Ari o Guanapampa[4], a la entrada del pueblo de Guamgri, donde los indios adoraban al dios Huari.

Para este sacrificio utilizaron diez cuyes «de todos colores», coca, sebo y maíz

4 Este era también el nombre de la reducción de la cual Otuco era parte. No sé si estos dos lugares son el mismo.

blanco y negro. En medio de unas piedras enterradas en la pampa, Guacayllano degolló los cuyes con las uñas y roció la sangre sobre las piedras a la vez que, según Nuna Chaupis, rogaba en quechua, lo que fue traducido así: «señor padre quemado que tiene azequia que tiene agua que tiene chacara dame comida desde que estas quemado morimos de hambre y no tenemos comida». En un gran fogón quemaron el sebo, el maíz y los cuyes hasta que todo estuvo consumido. La chicha usada en esta ceremonia no se tomaba y por lo tanto se la echaban a las piedras.

Terminada la ceremonia se fueron a otra pampilla donde bebieron de otra chicha junto con unos indios que habían llegado del pueblo. Esa noche bebieron y bailaron al son de unos tamborcillos «al usso jentilico». Guacayllano le señaló a Domingo que efectuara esta ceremonia antes de empezar a hacer sus acequias y chacras, por el resto de su vida. Según los indios, se le hacía ofrendas al dios Huari porque,

> antes que ubiesse yngas y apoes quando los indios se mataban por defender sus chacaras se aparecia [el dios Huari] en forma de un español con barbas biejo y les repartio todas las chacaras y azequias en todos los pueblos y parcialidades y se las pirco que son las mismas que aora siembran y que este era el que les daba las comidas y aguas... (Duviols 1986:11).

Una vez muerta Guacayllano, don Alonso Ricary oficializó a Francisca y Domingo en sus puestos como ministros de ídolos, otorgándole a Francisca Cochaquillay plumas del pájaro *hasto tucto*, sebo, cuyes, maíz y coca para que fuera a ofrecérselos al «ydolo Pucara» (Duviols 1986:10)[5].

Nuna Chaupis recibió de don Alonso cinco cuyes, dos bolas de sebo, cinco mazorcas del tipo zaramamas y coca[6]. Durante la ceremonia al dios Huari, Nuna Chaupis le ordenó al pueblo que ayunasen por dos días, que no comieran sal ni ají, que no se acostaran con sus mujeres y que respetaran y conservaran los ritos y ceremonias tradicionales (Duviols 1986:12).

Las deidades tenían sus colcas y chaguayes, los cuales sirvieron como depósitos de sus bienes. La colca estaba en la superficie y los chaguayes eran

5. Antes de irse a la mita de los tambos los indios acudían primero a la huaca Pucra (Duviols 1986:12).
6. Silverblatt (1987) interpreta este gesto de don Alonso simplemente como un apoyo que éste le prestaba a la Guacayllano. Sin embargo don Alonso ocupaba el cargo de curaca y sumo sacerdote en el pueblo de Otuco (ver discusión más adelante). Era él el que determinaba cómo y cuándo tomaban lugar los rituales y ceremonias, además de oficiar a los sacerdotes de las diferentes huacas, etc. A mi parecer la Guacayllano estaba bajo el mando de don Alonso.

subterráneos, y allí era donde se guardaban las zaramamas con sus ofrendas (Cock 1980:215-230, 237-240). También existían los *cayanes*, que eran unas plazoletas en las que se efectuaban las ceremonias a estas deidades. La ceremonia era oficiada por el curaca y los sacerdotes de la deidad «dueña» de la colca. El resto de la población de «suplicantes» permanecía afuera, en los márgenes de la plazoleta (Cock 1980:215,222). El ritual y la administración de las colcas, como indiqué anteriormente, estaba en manos de los sacerdotes de cada divinidad. Estos eran responsables del mantenimiento, custodia y utilización de las ofrendas, incluyendo la plata que recibían las divinidades, así como de la ejecución de los rituales. Los sacerdotes realizaban estas tareas conjuntamente con los «mayordomos» de cada divinidad. Los mayordomos eran responsables, además, de cosechar y depositar el maíz procedente de las chacras que poseía cada divinidad, en las colcas respectivas (Cock 1980:217-222).

Por el testimonio de Francisca Cochaquillay sabemos que don Alonso administró y tuvo en su posesión el ídolo de Choquerunto y su zaramama. Este ídolo se encontraba al frente de la puerta principal de la casa de don Alonso. Junto a la colca del huaca había un corralito con un gran matorral de chochos silvestres, con un montoncito de piedras bien puestas con un agujero en el medio como «bramera de horno» (puerta o agujero en un horno), debajo. Al abrir la puerta se encontró una bóveda pequeña dentro de la cual había ofrendas de «llacsa rumi que es un genero de piedras preciosas para ellos las quales para ofrecerlas a las guacas las raspan para que relumbren con plata como cosa de un admu [?]...» (Duviols 1986:22). También se encontraron mazorcas de maíz, cantarillos de chicha, unas cuentecillas de vidrio azul, las cuales llamaban *mollo*, etc. En una alacenilla dentro de la huaca había muchos mates con sangre, los cuales se ofrecían a Choquerunto. En el interior de la colca donde se guardaban las ofrendas de Choquerunto y su zaramama, se encontraron: cuatro fanegas de maíz blanco y negro; dos fanegas de *cocopa* (cucupa: plato preparado con chuño blanco, según Guamán Poma, 1980:651), dos cestillos de sebo de llama; unos mates de jícaros manchados de sangre (en los cuales recogían la sangre de llama para ofrecérsela a los huacas); además de muchos mates y potes con que bebían y comían durante la celebración de los sacrificios. En el chaguay se encontraron zaramamas, cuyes, coca, cebo, pellejos de llamas, callanas de sebo, todo enterrado. También había veintisiete pesos y medio real «en medios» en dos taleguillas o bolsitas. En una petaquilla se encontraron los vestidos de las zaramamas, unas plumas del pájaro hasto tucto y una *guama* (diadema) de oro de bajo quilate. La guama,

> al modo de media luna que es lo que se ponen en la cabeza los yndios quando baylam a su ussanza antigua todo lo qual parecio en poder de una yndia llamada Leonor Cuque deuda y parienta

> del dicho don Alonso la qual dixo le abia mandado lo escondiese... (Duviols 1986:22).

La huaca de Raupoma y su zaramama tenían dos colcas con sus respectivos chaguayes, situadas en la mitad de Otuco. Las colcas estaban a cargo de su ministro y sacerdote, Pedro Rimay Malqui. Cuando Noboa las inspeccionó, encontró de 4 a 5 fanegas de maíz, 3 de cocopa, un cesto, un aulla, casi dos arrobas de sebo de llama y un mate grande de lanas de colores, muchos *porongos* (¿purunqu?: vaso de barro de cuello largo), potes, mates de coca y ollas de barro llenas de sebo quemado. También encontró dos bolsitas de plata con veinticuatro pesos y dos reales y medio, en medios, y sencillo para Raupoma y setenta pesos para las zaramamas (Duviols 1986:23).

A las zaramamas y a Raupoma las,

> sacaban para sacrificar a los dichos ydolos los quales tenian unos patios grandes a modo de plazoleta y en medio un fogon donde parece sacrificaban a los dichos ydolos cuies y maiz y echaban sangre y haciendo las diligencias por las bestiduras de las dichas zaras mamas por negarlo el dicho yndio se vinieron a hallar en su poder en una quebrada cosa de diez cuadras apartado del dicho pueblo... en que abia tres pares de llicllas anacos guachucos y topos sus llanques todo muy pequeño y un guamo de platta con manchas de sangre que se ponia el dicho yndio quando hacia los dichos sacrificios .. (Duviols 1986:23).

En el pueblo de Guamgri se encontró la colca y chaguay del dios Huari y sus zaramamas, además de los diez ídolos conopas. Estaba a cargo de Domingo Nuna Chaupis y de su hermano Juan Yana Malqui, sus sacerdotes. En ella, Noboa encontró setenta y tres pesos en ofrendas de moneda menuda, 6 fanegas de maíz blanco y negro, un canasto de sebo de llama, dos cántaros de coca, cuatro o cinco mates manchados con sangre, mates y potes en que bebían y comían durante los sacrificios. En la colca había una casita pequeña con una ventanilla que salía a una plazoleta, en la cual había muchas matas de maíz, potes manchados con sangre de cuy, todos enterrados en las matas de maíz del tipo zaramama. En la plazoleta había un fogón con mucho maíz y cuyes quemados, ollas de barro con sebo, coca y maíz. En esta plazoleta, se sentaban y quemaban los granos del maíz de zaramama y vestían las mazorcas con sus llicllas (mantas de mujer), anacos (tipo de falda de mujer), guachuyos (¿huatu?: correa, atadero), llanquis (calzado) y tupos (prendedores), y las ponían dentro de la casita. Las ofrendas se hacían por la ventanilla todos los indios y, una vez terminadas, los sacerdotes Domingo Nuna Chaupis y Francisca Cochaquillay iban a Ari Guana Pampa a ofrecerles mates con sangre de llama y chicha. Esta pampa

se encontraba a la entrada del pueblo de Guamgri y era el sitio de donde Avendaño había sacado el ídolo del dios Huari, durante su visita. [7]

Las tierras destinadas a las colcas de los ídolos eran las mejores y las más cercanas al pueblo. La de Choquerunto se conoció como Churapa y las de Raupoma, Anacolca (colca de arriba, o sea llacuaz). El chaguay de la zaramama de Huari se llamaba Uracolca (colca de abajo, o sea huari), la de la zaramama de Raupoma y de Choquerunto, Quillay (Duviols 1986:24). Es claro que en las diferentes colcas se encontraron productos procedentes de varios pisos ecológicos. Las huacas poseían ganado destinado a los sacrificios, además de las chacras destinadas a llenar sus colcas. En el caso de los pueblos mencionados, Guacayllano tenía a su cargo una manada de cuarenta llamas dedicadas al sacrificio, las que había heredado su hija Catalina Mayhuaycolque.

Para los sacerdotes implicados, la administración de estos bienes fue muy prestigiosa. Más importante aún era el poder económico adquirido, dentro de la comunidad, producto de la mano de obra que controlaban. Con la ayuda del curaca (o curacas) el sacerdote indígena disponía de un ciclo productivo completo ya que tenía acceso a trabajadores que cultivaban la tierra de las divinidades, transportaban los productos a las colcas y chaguayes, y transformaban las materias primas en diferentes productos necesarios para el culto (Cock 1980:223). Es fácil imaginar el peso que significó para la población andina la demanda colonial de tributo, mita, etc. cuando una gran parte de su tiempo y energía eran consumidos por un ciclo ritual que obedecía a un sistema distinto del mercantilismo ibérico.

Las ceremonias y rituales llevados a cabo en las colcas estaban destinados a lograr el éxito del ciclo agrícola. El trabajo agrícola y el ritual religioso constituyeron una unidad inseparable de la cotidianeidad andina. Por esta razón, dentro de la cosmovisión andina, el resultado del cultivo dependió de lo exitoso que fuera el ritual. Si no había ritual en el momento de cultivar la tierra, se daba por descontado que la actividad sería un fracaso.

7. Cuando Francisco de Avendaño visitó el pueblo treinta años antes, sacó y quemó un ídolo de piedra «de la echura de un hombre» junto con cinco ídolos conopas, todos los cuales se encontraron al pie de un molle, el cual adoraban tanto los indios del pueblo de Guamgri como los de Otuco. En lugar de éstos, Guacayllano puso diez ídolos y enseñó a Domingo para que fuera su hechicero (Duviols 1986:11).
Francisca Cochaquillay se acordaba de este incidente y añadía que eran dos piedras redondas las que había sacado Avendaño. Estas representaban las guacas Raupoma y Choquerunto. Avendaño las había quemado y echado en un paraje donde ahora se encontraba la iglesia antigua y donde éste había puesto una cruz. Francisca había visto a Catalina con Francisca Llacssachacara, difunta, hacerle sacrificios a estos ídolos.

Las ceremonias agrícolas se celebraban principalmente dos veces por año[8]: una, para Pocoimita, tenía lugar en noviembre y coincidía con Todos Santos y la época de la siembra; la otra, Caruamita tenía lugar en junio y coincidía con Corpus Christi y las cosechas[9]. Durante estas fechas las ceremonias eran en «honor» de las divinidades de los ayllus y sus «esposas» o zaramamas, las cuales eran también objeto de rituales y ceremonias. Los miembros de los ayllus estaban obligados a participar en estos rituales, para mantener los lazos de reciprocidad y no verse marginados del resto de la comunidad. El marginamiento les significaba no poder cultivar sus chacras por falta de mano de obra recíproca. La cohesión del grupo se expresó en el ritual y en la producción de los bienes para las divinidades. El curaca y el sacerdote, consecuentemente, sirvieron para ordenar y amalgamar estas relaciones (Cock 1980:235).

Como ya lo ha indicado Cock, es importante resaltar que las reducciones toledanas del siglo XVI transformaron la distribución del espacio habitado por el hombre andino. Sin embargo, la reubicación de la población andina de los «pueblos viejos» a las reducciones, no significó forzosamente el traslado de los «espacios sagrados». Al contrario, las reducciones sirvieron para reforzar el carácter ritual y ceremonial de los pueblos antiguos. Algunas colcas en los «pueblos viejos» dejaron de ser utilizadas como almacenes para pasar a ser, exclusivamente, centros ceremoniales y de peregrinación. De la

8. En los documentos aparece también un ciclo de tres ceremonias, las cuales se llevaban a cabo en diciembre, para Navidad durante la época de lluvias; en febrero, durante los carnavales que correspondía a la siembra; y por último, en junio durante la cosecha para Corpus Christi. Estas tres ceremonias, de acuerdo con Cock, correspondían a la variante de los grupos llacuaces (Cock 1980:232-233).

9. Según Burga: El Carguay mita nos crea un problema: se confunde con el Oncoy mita. Los indígenas de Pimachi, Cochillas y Otuco hablan de Carguay mita=corpus; y los de Pariac de Oncoy mita=corpus. No hemos resuelto el problema. Propongo considerar al Carguay mita una fiesta de inicios de junio, cuando madura el maiz, y al Onqoy mita como fiesta de inicio del año en la que el principal de cada pueblo, Alonso Ricary en Otuco o Alonso Xullca Rique en Ocros, se vestía elegantemente y ofrecía cuyes, sebo de llama, coca, mullo y plumas de asto tocto a sus dioses, sean guaris o llacuaces (1988:184-5).
El testimonio de la fiesta aparece así: y asi mismo vio este testigo que... el dicho vicario descubrio muchos ydolos que los yndios adoraban y colcas de maiz y chacaras que les hacian a las zaras mamas mugeres de los dichos ydolos las quales eran unas mazorcas de maiz y a estas /Fol.17/ les tenian sus bestidos con que las bestian en sus festiuidades a las quales les azian ofrendas de plata y otras cosas como parecio porque vio sacar ciento y noventa y quatro pesos que tenian los yndios mayordomos y ministros de las dichas guacas en diferentes taleguillas y monedas sencillos y medios reales sebo de llamas coca alguna lana de colores cuies mates manchados de sangre que se allaron en las dichas guacas y los bestidos de las dichas zara mamas y tres guamos con que los dichos ministros de las dichas guacas se ponian en las cabezas el dia de los sacrificios y a visto en muchas ocasiones que todas las dichas guacas se les hacia todos los años chacaras diziendo eran para sus *sapsis* [cosa comun de todos, según González Holguín 1952:324; mi énfasis] y comunidades y no era si no para los dichos ydolos y mugeres del qual hacian chicha para los diaz de la celebrazion de los dichos ydolos y el dicho maiz hordinariamente que sembraban y cogian era blanco y negro como parecio en el que aprendio el dicho vicario en las dichas guacas y asi mismo vio y conocio en poder del dicho Don Alonso un paxaro que llaman el Hasto Tucto del qual se hallaron plumas ofrecidas a las dichas guacas y es notorio el que lo tenia en las dichas chacaras diziendo que el las guardaba (Duviols 1986:25).

misma manera las colcas que se siguieron usando sirvieron como pretexto para volver al pueblo viejo y continuar con el culto (Cock 1980:217-219).

Los atuendos que vestían los sacerdotes andinos en las ceremonias a las huacas, diferían de acuerdo al rango que éste ocupaba dentro de la jeraquía religiosa andina. La guama de oro correspondía al individuo con el más alto rango sacerdotal o «sumo sacerdote» y la de plata a los sacerdotes de menor rango (Cock 1980:90). El alto rango de don Alonso Ricary, era evidente ya que:

> el dia desta fiesta se vestia el dicho Don Alonsso vestidos antiguos ojotas de muchos colores y el guama de oro en la caueca con que lo adorauan por sacerdote de la dicha guaca y en su poder entrauan todas las ofrendas que hacian a dichas guacas... (Duviols 1986:32).

A juzgar por sus atuendos ceremoniales, don Alonso no sólo fue el principal del pueblo de Otuco, sino que también tuvo el rango de «sumo sacerdote». Los símbolos de su traje, el tradicional prehispánico, se entienden en el contexto de la importancia que los tejidos ocuparon en el mundo andino como lo ha señalado Murra (1975). En el mundo andino los tejidos estaban relacionados estrechamente con la reciprocidad, la redistribución y el «tributo» incaico. Los tejidos contenían en sus diseños, en sus colores y en su calidad significados simbólico-religiosos. Los textiles fueron también importantes elementos en el establecimiento de vinculaciones políticas sagradas (Cock 1980:90-94).

La relación entre el poder religioso y político en el mundo andino colonial, fue muy estrecha. Los personajes del sacerdote o shamán y del curaca, respectivamente, podían integrarse en una capacidad política peculiarmente adaptada a las contradicciones de la dominación colonial (ver Salomon 1983; Millones 1979 y 1984). Ya hemos señalado como, independientemente, estos dos personajes obtuvieron y solidificaron las alianzas necesarias para obtener y mantener su poder. Podemos imaginar entonces el poder del individuo que desempeñó ambos roles, el de sacerdote y curaca, simultáneamente[10]. Dentro de este contexto don Alonso fue un individuo poderoso. Por los testimonios sabemos que su jurisdicción abarcó, además del pueblo de Otuco, los pueblos o ayllus de Guamgri y Pimachi (Duviols 1986:116). Don Alonso nombraba a los sacerdotes de los pueblos de Otuco y Guamgri y determinaba

10. Asumir estos dos papeles significaba tomar identidades étnicas fluidas (ver Millones 1984). Arriaga escribió que: en semejantes ocaciones [festivas] no an de llevar ninguna cosa de vestido español, ni aun ni sombrero, ni zapatos, y assi los mismos caciques que suelen andar vestidos como españoles, en estas ocaciones se visten a su uso antigo (1968[1621]:213-4).

cómo y cuándo debían llevarse a cabo las ceremonias a las diferentes divinidades. Disponía de la siembra y cosecha de las chacras dedicadas a las divinidades y designaba a las mujeres que serían dedicadas al culto de las huacas, como veremos más adelante.

Ricary, sin embargo, no fue un «sumo sacerdote» en el sentido tradicional, puesto que algunas de las responsabilidades relacionadas con su rol como tal, estuvieron delegadas a otros sacerdotes menores Este fue el caso con Domingo Nuna Chaupis y Juan Yana Malqui, los cuales desempeñaron el papel de «maestros dogmatizadores» cuando se trató de trasmitir las tradiciones. Estos sacerdotes menores enseñaron a las cuatro «doncellas» que don Alonso tenía dedicadas a las huacas. Era lo que había hecho Guacayllano antes de morir. Don Alonso estaba preparando a su hijo, don Alonso el mozo, para que lo sucediera en el cargo, cuyos poderes don Alonso había heredado «de sus padres y antepasados» (Duviols 1986:69). Los ancestros de don Alonso habían sufrido una transformación lítica y se encontraban en el machay de Choquerunto[11].

Como administrador de los bienes de las divinidades, don Alonso gozó de prestigio y poder, como ya hemos visto. Sin embargo su posición de curaca, y por lo tanto como responsable de satisfacer las demandas coloniales de tributo, mitas, y otras, lo pusieron en una posición difícil frente a su comunidad Esto puede explicar la reacción hostil de algunos miembros de su comunidad, como por ejemplo de los que lo acusaron de haberlos estafado con las ofrendas de plata que se suponía eran propiedad de las huacas. Esto puede explicar parcialmente, por qué el curaca tenía que «obligar» a los indios a que participaran en las ceremonias y ofrendas, ya que si se consideran las demandas del ritual y las del tributo, debe haber sido muy difícil satisfacer ambos y a la vez mantener los dos mundos separados.

Aparte de las ceremonias relacionadas con el ciclo agrícola, las divinidades

11. La historia de don Alonso fue relatada de la siguiente manera:
que el auuelo de Don Alonso llamdo Guaraya Colca estaba en el machay de Choquerunto... tenia una hermana llamada Caxatanta la qual estubo enferma cinco años yendose secando. Para que le hiziessen curas mingo a muchos echizeros y no pudiendo curarla ninguno el dicho Yacolca se conuirtio en guanca mayac y fue a la prouincia de Canta y a Yauyos donde abia un gran echicero y dotor y quando iba iba echo guaca maya a beces y otras de persona y abiendo llegado rogo al d[ic]ho echizero que se llamaba Guachac Urau Yanc Urao que biniesse a curar la di[c]ha su hermana el qual le dixo que si pero que la chacara que tenia en Guangri y otra que se llama Cocharinri y Churapas Cuyan se las abian de dar para su comer y beber a lo qual si uiniese con el se la daria y abiendo uenido / Fol.14v./ de alli algunos dias uino a ber a Urao y se sento en Achacote que en [sic] pucara y alli lo reciuieron donde le tubieron preuenida una llama blanca con plumas de Hasto Tucto echo chicha adonde bajo el d[ic]ho Yanac Urao que asi se lo mando el dicho Yacolca y que le tubiesse preuenida la dha llama al qual adoro todo el aillo del d[ic]ho Don Alonso y sano a la d[ic]ha su hermana... (Duviols 1986:57).

de Choquerunto y Raupoma fueron también objeto de rituales médicos o de curanderismo, considerados en ese entonces como «idolatrías»[12]. Cuando llamaban a Catalina Guacayllano a curar un enfermo, ella pedía un cuy que le llevaba como ofrenda a Choquerunto y Raupoma. El cuy lo degollaba con las uñas, rociaba la sangre en las piedras y ponía el cuy encima clamando: «comed esto para que este enfermo sane». Si el enfermo se ponía grave, Guacayllano le sobaba la barriga con un cuy blanco y le hacía fricciones con una pasta de maíz blanco, negro y dulce, machacado, estrujado y mezclado con ají de Chile que quemaba en un tiesto. Luego sacaba otro cuy al camino donde lo degollaba con las uñas y arrojaba la sangre en el suelo diciendo: «señora enfermedad con esta ofrenda idos» y le sacaba los bofes e intestinos para verles el color. Blanco quería decir que el enfermo sanaría y negro que se iba a morir[13]. Cuando el color no era ni uno ni otro Catalina se enfurecía. En una de esas ocasiones, luego de arrojar el cuy lejos, Catalina le contó a Francisca que «estas enfermedades en el tiempo del inga [auian] salido de las guacas de Pachacama» (Duviols 1986:8).

Menciono este ejemplo de curanderismo porque una gran parte de los testimonios están llenos de detalles de este tipo. En general, sin embargo, estas prácticas no recibieron castigos mayores que uno o dos días de trabajo público. Las curanderas, a primera vista, parecen haber sido mayormente mujeres. Las había para todos los gustos: unas curaban enfermos y otras que valiéndose de cuyes, arañas y pajas de diferentes largos, predecían el futuro. Había también las que vendían *huancanquis* (ídolos pequeños) con los cuales se podía desde ganar plata hasta conseguir el amor de algún indio esquivo [14]. Muchas de estas mujeres cobraban por sus servicios, por lo que eran vistas por algunos como embusteras. Creo que el estudio de estas mujeres como «mujeres de negocios» sería bastante interesante, ya que al parecer les iba bastante bien en sus empresas y gozaban de una cierta

12 Cabe preguntar por qué se incluyó la medicina campesina cuando potencialmente su extirpación podía llevar a más enfermedades y así a una caída en la oferta de mano de obra indígena. Una posible explicación es que la medicina andina o «curandería» estaba plagada de elementos pre-coloniales, tales como la coca, los cuyes y los guancanquis, todos los cuales eran asociados con el demonio (ver Mannarelli 1985 y Osorio s.f.) y por lo tanto había que erradicarla. Lo que sí se demuestra es la amplia gama de actividades humanas relacionadas con las huacas; como objetos de extirpación implicaban casi todos los aspectos de la vida cotidiana.

13. Esta terapia médica aún se practica en el Ecuador actual (Mark Thurner, comunicación personal, 1987), como también en el Perú.

14. Este fue el caso de Poma Carua: Y asi mismo Poma Carua curandera del dicho Don Alonso Ricary y de todo el pueblo de la qual a oido a todos que es gran echizera y que se bale de guancanquis y pactos con el demonio y que cura con echizos ritos y ceremonias de la antigualla pidiendo cuies blancos maiz blanco y negro y agi de Chile y que si se a de morir el difunto que cura lo... y sacaba piedras arañas y culebras de los cuerpos y repartia guancanquis a las yndias para que las quissiesen y tubiessen bestidos y plata y asi mismo tiene por cierto este testigo que el que mas culpa tiene de todo lo referido es el dicho Don Alonso Ricary y que si el susodicho como cabeza y mandon del dicho pueblo no lo ubiera consentido y hubiera dado parte a la justicia de ello no lo ubieran echo los yndios e yndias... (Duviols 1986 25-6).

independencia (ver Manarelli 1985 y Osorio s.f.).

EL DISCURSO Y PRÁCTICA DE LA INTERROGACIÓN

En el juicio seguido por los indios de Acas, Machacas, Chilcas y Chochillas en contra de don Bernardo de Noboa, que duró desde febrero de 1658 a enero de 1660, se puede vislumbrar cuáles fueron las tácticas utilizadas por el visitador para obtener información sobre las creencias y prácticas religiosas de los indios Cuando se leen los procedimientos utilizados en los interrogatorios descritos en los autos y diligencias dictados por el visitador, la impresión es que estos procesos se llevaron a cabo en forma muy civilizada, aunque traslucen algunas señas del uso de coerción y de maltrato. Sin embargo, nada se acerca a la realidad relatada por los indios en sus testimonios. Cabe mencionar que, aparentemente, los procesos muchas veces no fueron exploratorios, o sea el visitador no intentó «descubrir» las prácticas locales, sino más bien necesitó probar lo que ya sabía, y por esta razón muchos documentos son copias textuales de otros. Hay que tener presente también que la calidad y número de detalles contenidos en estos documentos dependió marcadamente del escribano y del intérprete del momento.

Para obtener confesiones de los indios, el visitador les hacía una serie de promesas. Al denunciante le ofrecía protección de las represalias que podía tomar el resto de la comunidad en contra suya. Le hacia creer que si atestiguaba no sería sentenciado —lo cual no siempre se cumplió— y que como él, habrían muchos otros indios dispuestos a delatar y cooperar, tratando así de manipular a los indios y ponerlos a la defensiva. Por último les hacía incapié de lo beneficioso que sería para ellos delatar a los pecadores, ya que así se congraciaban con Dios y la iglesia católica.

A pesar de las promesas y ruegos del visitador, no todos cedieron tan fácilmente. En Otuco, la primera vez que don Alonso fue interrogado, se rehusó rotundamente a responder a las preguntas que se le hicieron, a pesar de los «ruegos» de Noboa «y muchas otras razones para moberle en la lengua materna y no fue pusible confesar palabra sino estubo negatibo y rebelde...» (Duviols 1986:17). Durante el segundo interrogatorio sólo respondió afirmando o negando estrictamente lo que se le preguntó y admitió haber sacado de la iglesia solamente los cadáveres de su madre y de su hermana. El corroborar lo que el visitador ya sabía y admitir lo mínimo, fue una táctica utilizada por varios interrogados como una manera de no proporcionar información nueva y no comprometer a personas que no habían sido acusadas o «descubiertas» previamente.

Sin embargo, hubo otros que se mostraron ansiosos de cooperar con las

autoridades eclesiásticas[15], como es evidente en este testimonio:

> a cuyo tiempo el dicho vicario reconociendo que Francisca Cochaquillay y Domingo Nuna Chaupis mostraban buen celo [y] bolbiendoles a exortar dixieron por la ynterpretacion del ynterprete desta causa que ellos los llevarian y mostrarian los machayes... y auiendo ydo el dicho vicario a pie por caminos muy asperos riscos y despenaderos descubrieron los susos dichos onze machayes echos de aposentillos debajo de peñascos muy grandes /Fol.11/ con unas puertas muy pequeñas las cuales dichas peñas y paredes estaban salpicadas de sangre fresca y antigua y señales [y] figuras de su antigualla... (Duviols 1986:17).

Es interesante notar que los indios que más cooperaron con Noboa, Francisca Cochaquillay y Domingo Nuna Chaupis, fueran viejos[16]. Ellos no

15. Así y todo el visitador no siempre podía encontrar todos los cuerpos que buscaba. Incluso cuando el visitador se encontraba presente en el pueblo los indígenas continuaban con sus ritos y ceremonias: se allo que los cuerpos que estaban dentro de xptianos los abian sacado y escondido en otra parte que parecio por las senales y pisadas y por muchas diligencias que hicieron por parecer abian acabado de sacrificar cuies maiz aquella noche no aparecieron... auian sacado todos los cuerpos que alli abia ... y los dichos Francisca Cocha[quillay] y Domingo Nuna Chaupis lo testificaron... y se hallo otro cuerpo xptiano escondido que lo abia sacado Angelina Yupai Suyo su muger la qual declaro lo abia sacado de un machay y lo abia escondido por que no lo redujessen a la yglesia y lo mismo parecio aber echo Leonor Hasto Rupay y aber sacado ocho cuerpos xptianos de dixhos machayes los quales parecieron y la susodicha se a auzentado del dicho pueblo... [los cuerpos cristianos] en los güesos tambien se diferencian [de los gentiles]... [los cuerpos en los machayes] sentados sobre paxa que llaman guayllapa y debajo de la dicha guayllapa muchos cuies muertos de poco tiempo algunos y cantaros de chicha enterrados y pedazos de güesos de llamas pequeñas los difuntos estaban con mortajas muy frescas cosida con ylo de cabuya... entre los cuales conocieron... un yndio ladino llamado Lorenzo Chaupis por la cusma o camixeta y asimismo a la yndia llamada Catalina Guacayllano por otro nombre la doctora y maestra de echizos ritos y ceremonias antiguas por la vestidura de cumbe que tenia puesta y con que estaba mor-/Fol.11v/-tajada... en las puertas de los dichos machayes estaban fogones callanas donde hacian los sacrificios... se descubrieron otros machayes del tiempo antiguo donde ay mucho numero de cuerpos de jentiles enterrados en los quales se hallaron muchas señales de sacrificios frescos que les abian echo entre los quales dixieron aber muchos cuerpos de xptianos enterrados los quales mochaban por ser sus antecesores.... Francisca Cochaquillay y Domingo Nuna Chaupis... declararon... abia un pueblo biejo sobre un cerrillo alto onde abia otros machayes o amayes que estaban entre las casas biejas... (Duviols 1986:18-9).
16. La edad de los sujetos que aparece en estos documentos es muy subjetiva. En los casos mencionados las edades que nos proporcionan los documentos en dos interrogaciones diferentes, varía entre 30 y 40 años. La primera nos dice que Nuna Chaupis «es de hedad... de sesenta años poco mas o menos...» (Duviols 1986:14) y la segunda «... de nouenta y siete años mas o menos...» (Duviols 1986:47). Lo mismo pasa con Francisca Cocha Quillay. En un documento aparece con la edad de «cinquenta años poco mas o menos» (Duviols 1986:10) y en otro «parecio por su aspecto de ochenta años...» (Duviols 1986:49). Creo que hay que ser especialmente cuidadoso cuando se utilizan las edades contenidas en estos documentos, puesto que es obvio que los indígenas no sabían sus edades con certeza. Las edades que registraban los escribanos eran aproximaciones, basadas en apariencias. Esto es especialmente notable cuando se trata de mujeres campesinas, en que la edad que aparentan a un escribano no-campesino no necesariamente es sinónimo con la edad que realmente tienen. Mi propia experiencia con mujeres indígenas en el Ecuador me ha hecho repensar el asunto de las edades presentadas en estos documentos. Por estas razones y por el hecho de que la información demográfica dada en esta selección de documentos es tan irregular, me he restringido de analizar el conflicto generacional que sin duda estuvo presente en estos pueblos, y el cual es también mencionado por Karen Spalding (1984:258-259).

formaban parte de la nueva generación de indios de Otuco, entre los cuales por lo general se encontraban los aliados de los españoles, como ha mencionado Spalding (1984:258).

Entre las amenazas hechas por Noboa a los indios, sobresalen la de mandarlos a la cárcel del cercado de Lima, trasquilarlos y azotarlos públicamente. En el juicio en su contra, se le acusó a Noboa además de encerrar a unos viejos en la casa donde se alojó durante la visita y de haberlos maltratado físicamente (todo lo cual estaba prohibido por los concilios limenses):

> Y poco despues de la ora que tocan a las animas oyo gritos en la casa del d[ic]ho cura y juez visitador y se fue acercando a ella y oyo muchos gritos como que se quexaua una persona a quien estaban atormentando y le parecio a este testigo que estaua colgada en alto y al cauo de un rato vio este testigo desde una esquina que lo bolbian a la carcel... y que al cauo de tres dias que los tubo en Caxamarquilla los lleuo al pu[eb]lo de Cussi donde los metio en la carzel y pussolos en vn cepo que tendria bara y quarto de alto... donde estauan con mucho trauajo e incomodidad por tener los pies muy altos y la caueza baja... de estar en el cepo la cabeza baja echaua aquella sangre... (Duviols 1986:309-10).

Otro testigo añadió que:

> los puso en la carcel en el cepo y que porque no le decian lo que les preguntaua les daba de mojicones y bofetadas y tirandoles de los cauellos les daua de calabaçadas contra la pared y que de alli a tres semanas que los vbo llebado vio este testigo que los bolbio a este pueblo y que teniendolos en su casa los maltrato tirandoles de los cauellos y dandole de coces y puñetes diziendoles que si no le daban las huacas los auia de ynbiar a Lima y que Domingo Mautino defensor de los d[ic]hos yndios les aconsejaua en avsencia del d[ic]ho visitador que dijesen que si y que le diesen la primera piedra que topasen... (Duviols 1986:313).

Por otro lado la imagen proporcionada por un cura que declara a favor de Noboa es muy benévola y algo difícil de creer, aunque no improbable en circunstancias diferentes a las del testimonio anterior:

> quando... Noboa visito los pueblos de Otuco Paria y Pimachi [...]

> siempre con grande amor y zelo predicaba [a] los indios los quales mouidos a las razones eficases con que les predicaba ellos mismos voluntariam[en]te benian ante el d[ic]ho visitador llorando y delatando... (Duviols 1986:318).

Muchos son los testimonios en que se puede detectar exageraciones por ambos lados. Mencioné previamente cómo el lenguaje utilizado por los escribanos para describir las acciones del visitador nos dan imágenes muy diferentes a las que proporcionan los procesos en contra de los curas, donde los verdugos son los indios. Un buen ejemplo de estas exageraciones es el testimonio dado por un indio en que jura que los indios de su pueblo han sido «buenos cristianos»:

> que todos los indios e indias destos quatro pueblos an bibido christianamente sin dar nota de sus personas acudiendo a oir misa todos los domingos y fiestas sin azer falta y a doctr[in]a los dias que son obligados y asi lo sauen todos por lo qual ningun cura que a sido deste beneficio a tenido sospecha ninguna de que tengan guacas y sean ydolatras ni ellos an dado ni echo demostracion de serlo... (Duviols 1986:311).

El hecho de que ninguno de los curas del pueblo sospechara que los indios eran idólatras, sugiere que los indios podían generar «pactos» con los curas, donde a cambio de bienes o de trabajo, estos últimos toleraban ciertas «irregularidades» en las prácticas religiosas de los indígenas. Esto permitió a los indios mantener un cierto grado de control político sobre sus prácticas religiosas (ver Acosta 1987). El hecho de que se estuviera llevando a cabo una visita, sugiere también que lo que dijo el indio no fuese la «pura verdad» y que en este caso el «pacto», por alguna razón, se había roto. Sin embargo, como ha señalado Antonio Acosta, necesitamos más estudios a nivel local que examinen la relación política que los doctrineros mantuvieron con sus indios, como también de la relación del doctrinero con la jerarquía eclesíastica. El hecho de que muchos curas utilizaran la evangelización como un buen negocio, me hace pensar que el indígena pudo haberse formado una idea muy práctica, tanto del cura como de la religión católica.

En este caso el concepto de cristiandad pudo haber sido culturalmente relativo. Así, lo que constituía un buen cristiano ante los ojos de un doctrinero no era necesariamente el concepto que manejaba un indio del mismo. La existencia de interpretaciones distintas de una misma tradición religioso-política es consistente con la noción de «slippage» entre una «great tradition» y una «little tradition» como ha postulado James Scott (1977). Este «slippage» entre las dos tradiciones —una dominante y generadora, urbana e intelectualizada; la otra subordinada y recibida, rural y reformulada de

acuerdo con prácticas locales— nace de la brecha entre estos dos mundos. Esta brecha no niega la posibilidad de que los indios (y especialmente los curacas, quienes articularon ambos mundos) estuvieran muy conscientes de lo que la iglesia católica les requería. Es probable que los indios acusados no fueran ignorantes, más bien, manejaron ciertos códigos de comportamiento político hacia el aparato legal que les permitieron diversos grados de «disimulo» estratégico hacia los acusadores, utilizados para evitar castigos directos, etc. El «llanto» de los indígenas, al que se alude en sus peticiones, así como el lenguaje muy de «niño desvalido» que utilizaron, enfatizando siempre lo inocentes que eran y cómo todo lo que hacían era por culpa y obligación del curaca, etc., ilustra esta hipótesis. Así,

> con lagrimas pedian a Dios misericordia de sus herrores y cargaban la culpa al dicho Don Alonso porque siendo su curaca lo consentia y se lo mandaba que si lo castigassen no lo ubieran echo. . (Duviols 1986:36)

A mi modo de ver, «disimularon» ser inocentes e ignorantes para protegerse de la furia del visitador. Controlando así una situación que de otra manera pudo ser aún más desfavorable. La táctica de fingir una posición de debilidad frente al forastero, es una defensa muy utilizada por los campesinos indígenas hoy en día, les sigue funcionando muy bien (ver Hobsbawm 1973).

Otro ejemplo es la petición hecha a Noboa por uno de los principales del pueblo de Pariac, don Juan Chucho Libiac. Juan Chucho fue acusado de ser dogmatizador, predicador, de tener en su poder un ídolo conopa llamado Micuy conopa; de participar en los ritos y ceremonias con don Alonso Ricary, de intimidar a los indios para que no se confesaran con los curas católicos, que comieran carne los viernes y que no asistieran a misa (Duviols 1986:2-9,88-90, 105). Por lo tanto,

> ante vuestra merced comparesco en la forma que mejor haya lugar y digo que nosotros de este dicho pueblo de Santo Domingo de Pariac y los indios del pueblo de Otuco y los de Pimache todos estabamos reducidos en Santo Domingo de Cargua Pampa a donde el cura que teniamos nos administraba los sacramentos con mucho gusto y a menudo y el dia de hoy por estar tan divididos y tan malos los caminos padecemos de ellos la causa el habernos vuelto a nuestros pueblos antiguos y como tan incapaces que somos estamos en grandes ofensas de dios nuestro señor volviendo a nuestros ritos y ceremonias y como a nuestra [...] merced y mejor consta y haber vuelto a ellos ha sido la causa de que los señores visitadores nos han dejado en nuestros pueblecitos a donde sin temor a nuestro señor ni [a] dios hacemos mil ofensas

> y por estar juntos a nuestros malquis y antepasados y adoratorios y idolos que si estuvieramos apartados de ellos y reducidos en el dicho pueblo de Santo Domingo de Carguapampa por lo menos no hicieramos tantos desatinos como los que se hacen... y todo por falta de asistencia de nuestro cura lo que no faltara tanto si estubieramos juntos en un pueblo de nuestra reduccion de donde salieron los de Otuco y Pimacho y nosotros por sus negociaciones de nuestros padres que habra cerca de cinquenta años con sombra de decir que estaban sus chacras lejos informando a unos y a otros con falsa y siniestra relacion todo a fin de estar junto a sus huacas y malquis haciendo los sacrificios y venerandolos quitandoselo al verdadero criador... queremos estar juntos y reducirnos a nuestra reduccion primera a donde fueramos doctrinados por nuestro cura con mas comodidad que estando apartados en tantos pueblos y de tan malos caminos y estando apartados de los idolos y guacas no hicieramos tales pecados pues Vuestra merced ve por sus ojos... como en las partes que los señores visitadores han sacado los idolos han puesto otros y los han mochados en lugar de los quemados y todo esto ha sido por no haberlos apartado de nuestros pueblos viejos y tambien la causa de que quedasen tantos malquis y idolos era la causa por que los señores visitadores pasaban de priesa que en tres o cuatro dias lo hacian y asi se quedaba todo lo que no habra agora en esta que uesa merced hace por ir tan despacio y con tanta vigilancia y para que este buen celo que tengo surta su efecto... Y juro a dios y a esta cruz que lo que pedido tanto no es de malicia sino buen celo y ser bien servicio de dios nuestro señor... (Duviols 1986:102).

Es interesante notar que en este testimonio se recurre a la mera geografía (que no inculpa a nadie) para explicar la persistencia de ciertas prácticas tradicionales, aunque impunemente. Lo de la falta de doctrina ¡parece ser tomado literalmente de Arriaga! Este tipo de discurso se puede interpretar como una táctica para no asumir responsabilidad por lo acusado, y asi evitar ser castigado, como he señalado anteriormente. Otro aspecto de esta táctica es la leve crítica que el indio hace a los visitadores y al régimen colonial: si tomaran más tiempo y no pasaran por los pueblos tan rápidamente los indios no estarían abandonados a las tentaciones que suponían los lugares alejados de las reducciones donde regían sus tradiciones.

La instauración del sistema de reducciones en Cajatambo fue lenta y difícil, en gran parte debido a su accidentada geografía (ver Pereyra 1986). Vale preguntar si como resultado del esfuerzo del régimen colonial por implantar la reducción como espacio habitacional permanente de los pueblos andinos,

la reducción y su plaza principal al modelo ibérico se convirtieron en centros ceremoniales (y no habitacionales en sentido permanente) para los indios. Si fuera así, y hay evidencias para pensarlo, el proceso de penetración estatal y religiosa se habría consolidado a través de un poder simbólico que se manifestaba por medio de fiestas fuertemente identificadas con la plaza, su iglesia y la reducción. Esta última habría funcionado como un centro simbólico de articulación entre campesinado andino y estado colonial. Y este centro habría nutrido sus periferias con significados opuestos a los del centro.

Otro cargo en contra de Noboa fue el de haber cometido fraude. Los indios lo acusaron de haberles robado ganado, productos agrícolas y otros menesteres con la excusa de que eran propiedad de las huacas, y de haber nombrado como «Defensor de Indios» a un individuo procedente de su doctrina de Ticllos, el cual, según los indios, tenía intereses propios fuertemente ligados con los del visitador. En una carta al rey de España[17], Noboa explicaba el lamentable estado en que se encontraban los indios exhortados y reclamaba haber corrido con los gastos de su mantención durante los seis años que duró la visita. Sin embargo, los bienes que los indios reclamaban hubiera significado una importante fuente de ingresos adicionales a los proporcionados por la iglesia. Tal caso no habría sido aislado, como lo ha documentado Antonio Acosta (1987).

Finalizados los interrogatorios, el «juez eclesiástico» dictaba sentencia. Estas eran bastante diversas y podían ser rígidas. Para el caso de los pueblos mencionados hasta el momento, desgraciadamente la sentencia a don Alonso

17. La carta contiene lo siguiente:
el miserable estado de las ydolatrias y ritos gentilicos en que viben ostinados estos miserables yndios de este reyno, pues con la esperiencia de mas de veinte años en que me he ocupado en su comversion, haciendo oficio de cura en propiedad en cuatro diferentes curatos de yndios de cierra, teniendo tres vicarias a mi cargo en tres provincias y siendo en la de Cajatambo que solo dista quarenta leguas de la cuidad de Lima descubri la gran suma de ydolatrias que ban expresadas en el primer testimonio y teniendo noticia de ellas vuestro arzobispo de esta ciudad de Lima me embio titulo de visitador general de ydolatria... desde el año de 1656 las estoy visitando a mi costa y espensas con asistencia de grandes misioneros de la Compañia de Jesus que an hecho un grande fruto... la ynfinidad de ydolos y simulacros del demonio que se an descubierto y demolido en veinte y ocho pueblos que tengo visitados mas de 2800 personas a todas absolvi y reconcilie a nuestra Santa Madre Yglesia... y a donde descubri la mayor fuerza de ydolatrias los mas abominables abusos y que dentro de sus mesmas casas y plazas fue en los pueblos viejos de su gentilidad que estan retirados muchas leguas de sus principales reducciones adonde se an ydo a bibir muchas parcialidades y ayllos de yndios desmembrandose de sus principales reduciones llevados del amor de dichos ydolos... el remedio principal... es que mientras no se redujeren estos pueblos a sus principales reduciones y en termino y disposicion que los curas doctrineros puedan decirles misa todos los domingos y asistir y doctrinar comodamente a los yndios juzgo que menos no se puede inexstinguir... y [a] menos que no se haga no se podra entablar la fe que tanto desea Vuestra Magestad se propague en este reyno... (Duviols 1986:424).

Ricary queda incompleta y sólo nos podemos imaginar cuál fue su suerte. Las sentencias a Juan Guaraz y Juan Chucho, ambos camachicos y mandones del pueblo de Pariac, fueron las siguientes:

> Fallo que atento a los autos y meritos de esta causa por la culpa que resulta contra los susodichos que debo de condenar y condeno al dicho Juan Chucho a que salga con Guasca y cruz en las manos y a que sirba un año en la iglesia del dicho su pueblo y acuda a la doctrina con los muchachos y al dicho Juan Guaras por buen confesante de sus errores y hechisos y que ha descubierto muchos idolos y otras causas que lo debo de condenar y condeno a que salga en cuerpo con soga a la garganta y soga en las manos y a que sirba tiempo de seis meses en la iglesia de su pueblo y acuda a la doctrina tarde y mañana y habiendome benignamente con ellos y pidiendo misericordia de los susodichos por esta mi sentencia definitiva jusgando asi lo pronuncio y mando den costas y los susodichos cumplan y guarden lo que esta mandado y si fueren relapsos y volvieran a reincidir los condeno a cuatro años del servicio de las galeras del puerto del Callao. Ante mi juzgado que lo cumplan inviolablemente.... Fdo. Br. Bernardo de Noboa (Duviols 1986:108).

En otro caso la sentencia fue un poco mas severa:

> maestro echizero docmatizador confessor y auer poblado setas mandando que no adorassen los yndios ni yndias a Christo Redemptor nuestro sino a las guacas y ydolos y a otros ritos y ceremonias que mandaba hazer y guardar al usso gentilico le condeno assimismo que salga en cuerpo con coroza trasquilado el cabello con soga a la garganta y cruz en las manos en forma de penitente y con voz de pregonero que manifiesta su delito le sean dado por las calles publicas deste pueblo cien azotes sobre una llama muru muru /Fol 38v./ y que sirua en la yglesia del pueblo de Acas a dispossicion de su cura tiempo de cuatro años y si el susodicho reincidiera en las dichas culpas le condeno a que los dichos quatro años los ira a cumplir a las galeras del puerto del Callao a remo y sin sueldo y que acuda a la doctrina cristiana a tarde y maña[na]... (Duviols 1986:131).

Las sentencias a las mujeres por un delito similar diferían en que en lugar de servir en el Callao lo hacían en el Hospital de la Caridad de los Reyes, en Lima (Duviols 1986:132).

Para aliviar sus sentencias los indios hacían peticiones al visitador, muy

interesantes por su lenguaje. En ellas admitían culpabilidad y arrepentimiento y por su cooperación pedían al visitador misericordia y el anulamiento de sus sentencias[18]. Estas peticiones eran hechas por el defensor de indios en nombre del acusado y son mayormente repeticiones textuales. Parecen haber sido formatos a los que solo se les añadían los nombres y cargos de los individuos sentenciados.

Terminado el interrogatorio y dictadas las sentencias, los visitadores ejecutaban un solemne auto de fe a los indios del pueblo exhortado. En el pueblo de San Francisco de Otuco, el visitador «Bernardo de Noboa cura beneficiado de la doctrina de San Pedro de Ticllos vicario juez ecleciastico deste partido de Caxatambo...», habiendo tomado nota de la cantidad de ceremonias y rituales locales que los indios practicaban,

> dispuso el decirles misa cantada al Spiritu Sancto descubierto el Sanctissimo Sacramento y predicandoles y reprendiendoles los herrores y refutandoselos y haciendo procesion con el Sanctissimo Sacramento al cual fue puesto con toda la decencia posible de altar y arcos de flores en el lugar del Pucara que estaba junto al campanario para lo qual /Fol.13v./ lo arraso al dicho sitio y lo echo por el suelo y dentro del se hallaron muchos cantarillos de chicha mucha sangre cuies enterrados y mollo y llacsa rumi... (Duviols 1986:21).

Una respuesta indígena a todos estos agravios fue la de abrir una «causa» al visitador, como la mencionada. Muchas veces era poco lo que se podía conseguir por la vía legal. En el caso de la «causa» seguida por los pueblos de Acas, Machacas, Chilcas y Cochillas en contra de Noboa, acusándolo de muerte, «exacciones», etc., perdieron el juicio los agraviados.

HACIA UNA INTERPRETACION CRITICA

a. Cultura y colonialismo

Durante el siglo XVII en los Andes peruanos los religiosos y los administradores coloniales trataron incesantemente de imponer una cultura oficial

18. Un ejemplo: y sin duda por la gravedad que contiene el dicho delito juntamente vmd le condenara en las penas de la ley pero atendiendo a lo miserable del dicho mi parte y a la verdad de su deposicion y a que no se ha negado y ocultado cosa alguna si no que antes ha sido el motor y causa por donde se ha descubierto toda la idolatria i idolos y guacas que con el celo que vmd a visto a denunciado todo y reconocido sus culpas y pedido misericordia... (Duviols 1986:103).

cristiana, reproduciendo la conducta ortodoxa de represión de la Contrarreforma europea. Un buen cristiano español debía «restituir» lo usurpado, practicar la liturgia, ser respetuoso del dogma religioso, fundar capellanías y ser amante de su prójimo. Para Burga (1988), ser andino y cristiano en ese entonces significó renunciar a sus dioses, sus mitos, sus costumbres y su propia moral. En otras palabras, ser cristiano sin suprimir lo andino no era posible ya que continuar con las prácticas religiosas tradicionales significaba una amenaza a la cultura oficial y al orden colonial. De esta manera lo nuevo y lo antiguo, lo europeo y lo andino, lo oficial y lo clandestino, comenzaron a existir en permanente contradicción dialéctica, y el enfrentamiento entre estas dos culturas se convirtió en la contradicción que dio paso a la creación de una cultura sincrética (Burga 1988:V). Cabe preguntarse si tal enfrentamiento sólo pudo producir un «sincretísmo» dialéctico, o si existieron lógicas cotidianas para pasar de «un mundo al otro» sin mayor contradicción. Nuestro caso sugiere que lo que parece irreconciliable para un intelectual puede ser hábilmente integrado por un hombre común con intereses prácticos (ver Scott 1977). Aquí también está en cuestión la noción de culturas internamente «coherentes». Pero, ¿es necesario asumir tal cosa? La historia andina sugiere que la cultura se construye fragmentariamente y no sin contradicciones internas.

En los documentos de extirpación se nota la ausencia de la memoria mítica de los pueblos representados; como anota Burga, en las confesiones de los indios acusados no se menciona lo incaico (Burga 1988). Esto constituiría un olvido sorprendente, ya que sí recordaban a los Huari que habían existido 500 años antes y no a los Incas que habían resistido hasta 1572. Tampoco se encuentran referencias a Wiracocha. Burga propone dos alternativas para explicar este fenómeno: una, propuesta por Tello en 1923, que demostraría una tendencia monoteísta en las élites y politeístas en las bases; la otra, es que hubo un olvido voluntario donde el dios principal desapareció como una táctica de resistencia para prevenir su derrota. Cabe señalar que éste fue el caso con los dioses siderales como el Sol, la Luna y las estrellas. Ellos aparecen en los documentos, como mencionan Doyle y Cock (1979), pero no constituyen el foco principal de los rituales religiosos de la región, debido a que en el siglo XVII los Andes centrales experimentaban una enorme vitalidad de las huacas regionales y un extendido olvido de las deidades «principales» andinas. Según Burga se superimponía lo étnico regional sobre lo imperial Inca. Sin embargo, la ausencia de lo incaico y lo monoteísta, se puede explicar dado que la predominancia de huacas locales y regionales en los testimonios refleja las bases cotidianas del poder local, objetos principales de la extirpación. Dos causas han sido sugeridas como explicación a las campañas de la extirpación de idolatrías (Burga 1988). Una externa, está relacionada con la política universal de la Iglesia como parte de la Contrarreforma. En Europa se dedicaron a la caza de brujas y en los Andes

a la persecución de las idolatrías camufladas en los ritos cristianos (Burga 1988:154). La otra interna, que tenía que ver con los cambios que afectaban a las sociedades andinas y que se expresaron en el deterioro del orden étnico-comunitario tradicional. Los principales interesados en mantener este orden fueron los curacas, cuya autoridad se mantenía en la medida en que se reproducía el orden natural y colonial. Por herencia de sangre y por ser ellos los descendientes de los progenitores legendarios de cada grupo étnico, los curacas ocuparon el lugar de jefes naturales. Es por esto que frecuentemente son ellos los acusados en los documentos citados. Por otro lado, los acusadores con frecuencia fueron los fiscales indígenas, los aculturados, los colaboradores del doctrinero, los que probablemente representaban grupos indígenas emergentes que chocaban con los privilegios étnicos de los curacas. Las tensiones internas entre nobles indígenas y grupos de indios aculturados, fueron el detonante que provocó las visitas de extirpación (Burga 1988:154).

Una tercera causa que explicaría las campañas de extirpación, me parece poco probable y sin fundamento en la documentación estudiada. Esta supone una avanzada cristianización de las poblaciones indígenas. Así, en un atentado por sobrevivir la profunda crisis social y demográfica del momento, los indios cristianos denunciaron a los practicantes de ritos andinos para congraciarse con el dios cristiano. Pero como el mismo Burga admite, no se trató sólo de extirpaciones de idolatría sino que a la vez se dio un fenómeno de revitalización de los cultos locales, los cuales se disimularon en ritos y santos cristianos en fiestas como la de Corpus Christi (Burga 1988:155).

Esta revitalización de los cultos andinos tomó lugar en un momento de relativo debilitamiento del poder político en el estado colonial y de un desarrollo paralelo de los poderíos regionales (Burga 1988:155). Durante el siglo XVII, se produjo la decadencia minera y la población indígena llegó al nivel de mayor deterioro. La vida normal de las poblaciones andinas se vio virtualmente paralizada como resultado directo de las epidemias, las fugas, la yanaconización y la opresión colonial en general. Entonces la revitalización, dice Burga, se puede explicar como una respuesta cíclica de los indígenas a una situación extremadamente difícil. Esto hizo que algunos indígenas se aferraran a sus creencias y costumbres, mientras otros, al contrario, comenzaron a buscar en el cristianismo controlado por los doctrineros, el alivio necesario para sus angustias e inseguridades (Burga 1988:155). Pero, ¿es suficiente explicar la conversión como una búsqueda de «alivio»? Creo que sería más coherente explicarlo en términos de conflictos locales articulados por grandes procesos imperialistas.

Durante las campañas de extirpación que se llevaron a cabo entre 1645 y 1680 —el período durante el cual Bernardo de Noboa hizo su visita a

Cajatambo— se inició un ascenso en las acusaciones en contra de mujeres por brujería, y hubo más acusaciones a individuos y a maestros dogmatizadores que en los períodos anteriores (Burga 1988:160). Durante este período de campañas las prácticas rituales tuvieron un carácter más público y fueron dirigidas por un sacerdote con la asistencia del principal del pueblo: es el caso de Otuco. El mismo Arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, en 1646 comenzó las campañas de extirpación con el fin de combatir un nuevo ciclo de revitalización de los cultos indígenas que se dieron en esa época. Pero el extirpador que se destacó por lo sistemático de su labor en Pimachi, Otuco, Pariac, Chilacas y Acas fue el párroco de Ticllos, Bernardo de Noboa (Burga 1988:163).

b. Mujer andina y represión

El caso de Catalina Guacayllano de Otuco es utilizado por Silverblatt para ilustrar uno de los nuevos roles que asumieron las mujeres como resultado de la conquista. La Guacayllano es vista como una líder de los «underground 'idolatrous' cults» que comenzaron a surgir en las comunidades coloniales (Silverblatt 1986:199) Por medio de las crónicas sabemos que antes de la conquista española ciertas mujeres tuvieron a su cargo los rituales de las deidades femeninas y que no podían dirigir ceremonias ni rituales de carácter comunitario general, dedicados a sus dioses. Contrario a esto, en el siglo XVII la mujer no sólo pudo asistir al hombre en esto, sino que también pudo convertirse en sacerdotisa, alega Silverblatt, como fue el caso de Guacayllano y de Francisca Cochaquillay:

> In the campaign mounted by the Church to extirpate idolatry in Peru, women were persecuted not only as practitioners of witchcraft, but also as key participants and leaders in the worship of outlawed indigenous cults. One of the most important religious officiants in the pre-Columbian *ayllu* led the worship of *huacas* considered to be guardian-ancestors of the entire community.... In the seventeenth century, however, women not only served as assistants in community-wide religious cults to male ancestor-*huacas*... but also served as their principal officiants (Silverblatt 1987:198).

Para Silverblatt, la mujer campesina ocupó un lugar privilegiado durante la colonia desde el cual pudo de manera inconspicua, asegurar la reproducción de la cultura andina (Silverblatt, 1987). Esto fue posible debido a que las mujeres, en su gran mayoría, permanecieron en sus pueblos de origen mientras que los hombres huyeron para evadir la mita. El vuelco de la mujer

hacia las prácticas religiosas andinas y su afán por mantenerlas, para Silverblatt constituyen una forma de resistencia cultural. Según este argumento, el hombre trató de escapar a los abusos y sinsabores del régimen colonial abandonando su lugar natal, mientras que la mujer escapó hacia la puna, «lo más lejos posible del pueblo» donde la ley española no regía. Escondida en sus chozas junto a las sepulturas de sus antepasados, la mujer campesina andina rechazó violentamente la ideología y las instituciones de sus «masters» (Silverbaltt 1987:207). Esta hipótesis es sustentada por medio del uso del texto de Guamán Poma:

> The [Indian women] are overwhelmed by tribute demands and personal labor service; for this reason, they are terrified and do not want to serve God or the King, and fleeing [the *reducciones*] they go and hide in the *puna*... and *estancias*.... [They] do not confess, they do not attend catechism classes teaching Christian doctrine; nor do they go to Mass. They do not even know who their parish priests, *corregidores*, or *curacas* are; they do not obey their mayors or their *curacas*... and returning to their ancient customs and idolatry, they do not want to serve God or the Crown (Guamán Poma 1956, II:147) (cf. Silverblatt 1987:197).

No pude localizar este párrafo en mi edición de la Nueva Corónica (México: Siglo XXI/IEP, 1980), pero sí encontré dos párrafos de donde esta traducción pudo haber salido, usando cierta imaginación:

> Del becitador cristianicimo Juan Lopes de Quintanilla: Becito a un padre dotrinante, que ellos propios dan ocacion a los dichos yndios. Le enciste y le manda en su dotrina a que no sean cristianos que se esconda los yndios, yndias solteras. Y ci no, ellos castiga a los yndios quando biniere el becitador o corregidor o el cacique prencipal. Y le manda que se esten en la estancia hasta que se baya. Haziendolo ací, se huelga con ello de no benir a misa ni a la doctrina ni le obedesen a sus caciques prencipales, ellos como los padres. Y en los dichos guaycos [quebradas] adoran a sus guacas ydolos y demonios y gustan de no tener dotrina, ymagen de Dios y una cruz, ni tiene capilla. Y entonses se huelga y alaba al dicho padre ques bueno y santo y el dicho padre le alaba a los yndios que son buenos yndios y buena dotrina. De lo qual un padre de... llamado Juan Bautista Albadan, yendo... este becitador... no halló nima beuiente y serrado la dicha yglecia, todos los yndios escondidos en la puna, ni halló un jarro de agua (Guamán Poma 1980:645:682[696]).

Otro párrafo relevante es:

> Que los dichos fiscales y sac[r]istanes y los mismos yanaconas... o muchachos o cocineras de los dichos padres de la doctrina, con color y arrimo del dicho padre, uan a las punas y estancias. Allí les toma plata, rropa, carneros, lana, charque... mays, papas, y lez haze trauajar, texer rropa, hilar, torzer y toman cohechos de charque o chicha y otras cosas de mucho ualor.... Que por estos cohechos no lo ajunta a la doctrina a los muchachos. Y ancí no sabe la santa cruz. Algunos padres lo tienen ocupados con su trauajos y rrescates a los muchachos de la doctrina y anci no lo sauen... (Guamán Poma 1980:626:663[677]).

Según este relato la puna no fue un lugar deshabitado o libre de la influencia española/cristiana como implica Silverblatt, quien además cita una traducción de Guamán Poma, que encaja con demasiada perfección en su argumento. Indios e indias escapaban a la puna por igual. En el caso mencionado, todo un pueblo estaba escondido en la puna para evadir los abusos del visitador y poder producir lo que les requería el cura. Por el tipo de productos requeridos, se puede asumir que trabajaban muchachas, ya que la división sexual del trabajo dictaba que el tejer y pastar generalmente fueran labores femeninas. En todo caso lo importante es que, Guamán Poma no hace distinción de género en cuanto a quiénes eran los que se iban a la puna. Es interesante notar que para Guamán Poma muchas de las mujeres indias, sus coetáneas, fueron simplemente prostitutas de españoles (ver Osorio 1990). Para Guamán Poma, desde el tiempo de los Incas ya no existían las vírgenes (1980:807:861[875]); Silverblatt sostiene que sí, pero en una forma transformada[19].

Los hombres andinos que tuvieron posiciones de poder, tanto en instituciones religiosas como políticas, debieron ocultar sus «inclinaciones idolátricas» (Silverblatt 1987:198). Más aún, los prejuicios machistas de las instituciones oficiales donde el acceso a la mujer estuvo prohibido, sirvió para empujar a las mujeres indígenas hacia las prácticas tradicionales, las cuales fueron definidas como diabólicas por el régimen dominante. Esto hizo que estas «hechiceras, maestras, y doctoras» fueran percibidas por el resto de la comunidad indígena como defensoras de las tradiciones locales y fueran alentadas y apoyadas para asumir más y más roles de alto rango en las ceremonias y rituales. Este argumento es interesante y posible, pero revisando los ejemplos que Silverblatt presenta y basándome en los ejemplos aquí

19. Guamán Poma, como todo cronista, fue un ideólogo con un proyecto moral, lo cual hay que tomar en cuenta cuando se cita como fuente histórica o etnográfica. Obviamente Silverblatt es consciente de ello; sin embargo, parece idealizar a Guamán Poma, tomándolo fuera del contexto político y social de su discurso. Esta tendencia se ve aumentada por la idealización de la situación de la mujer bajo los Incas (ver Poole and Harvey 1988).

mencionados, me parece demasiado especulativo. El caso de Otuco no calza con ninguna de estas hipótesis.

En San Francisco de Otuco encontraron a una india de más de 30 años llamada Guacaquillay, la cual era virgen. Era sobrina de don Alonso Ricary, no estaba bautizada y nunca había asistido a misa.

> [Cuando] los curas preguntaban por ella por el padron siempre la escusaua el dicho don Alonso y los camachicos... dicha yndia entendia siempre en acer chicha llocllo azua y [?] que es maiz tierno para ofrecer a las guacas y otros sacrificios... no se le a conocido hombre nunca por cuya causa se dice... es doncella... el dicho don Alonso juntamente con la... yndia lleuauan las ofrendas de chicha sangre de llama cuyes a ofrecer a los dichos ydolos y guacas... le an dado a la dicha yndia quatro muchachas... Maria Francisca y Maria Micaela y Maria Cargua y Francisca Maria que la mayor no pasa de diez años y para que sepan lo que an de hacer en su compañia las enseñan Juan Yana Malqui y Domingo Nuna Chaupis y Francisca Uta Carga los quales son maestros dogmatizantes que enseñan a las dichas criaturas los ritos y ceremonias que la dicha yndia consagrada sabe... vio esta testigo en muchas ocaciones que los dichos biexos decian a los yndios adorasen a Dios juntamente con los ydolos y a los malquis sus difuntos antiguos porque de no hacerlo assy auian de tener muchas enfermedades peste muertos chacras aguas ny bienes ningunos... (Duviols. 1986:44).

A mi modo de ver, este testimonio difiere de lo sostenido por Silverblatt sobre las doncellas en el siglo XVII (1987:203-207). Primeramente, el hecho de que todas estas jóvenes tuviesen el nombre de «María» como en la «Virgen María» me hace pensar que es posible que la doncella aquí tenga un significado distinto (es de notar que Quillayguaca no tenía nombre de santo hasta que tuvieron noticia de la venida del visitador). Según las doncellas mismas y los testigos, las mujeres dedicadas a servir a las huacas no lo hacían por voluntad propia, sino por haber sido socializadas en sus papeles por los sacerdotes andinos. Se puede sospechar una disimulación en el testimonio, pero no me parece verosímil que el resurgimiento de las vírgenes/doncellas en el siglo XVII fuera una estrategia feminista en contra del sistema de dominación colonial[20].

20. Como ya hemos visto en Guamán Poma, hay otras razones por las cuales las mujeres y los hombres se iban a la puna, lo que hace que la puna no sea un espacio «virgen» si se quiere de influencias coloniales. Concedería que es posible que algunas de las referencias a la puna que hace Guamán Poma, revelan conceptualizaciones andinas sobre el significado de la puna como un espacio «salvaje» fuera del orden civilizador del pueblo quechua, y que tales conceptualizaciones pueden haber sido utilizadas para pensar la dominación colonial.

Para Silverblatt, las mujeres fueron perseguidas por los españoles en «una caza de brujas». Sin embargo es importante resaltar que los hombres también fueron víctimas de estas persecusiones y que, en muchos casos recibieron, de igual manera, el apelativo de «brujos». En el caso estudiado los hombres sufrieron castigos y sentencias más duras que las mujeres. Creo que esto se debió a que los hombres tenían mayor número de posiciones de poder en la jerarquía de los cultos locales. En los documentos publicados por Duviols, no he encontrado nada que me haga pensar que las mujeres fueron tratadas con más severidad que los hombres. Pero esto es algo que necesita ser investigado y comprobado en una forma más estadística. Existen muchos testimonios de mujeres y hombres los cuales deberían ser analizados y cuantificados para poder afirmar o rechazar los postulados propuestos por Silverblatt. A primera vista parece haber más mujeres interrogadas que hombres. Pero hay que ser cuidadosa de interpretar esto como un ataque abierto a la mujer, por parte del español machista.

En resumen, la interpretación de Silverblatt parece algo maniqueista. Después de leer su análisis nos quedamos con la impresión de que *todas* las mujeres campesinas de los Andes se quedaron en sus pueblos de origen, rechazando categóricamente todo lo que fuera español, y que de igual manera todas continuaron practicando y creyendo exclusivamente en su religión local. Las fuentes nos sugieren que las relaciones culturales que se desarrollaron entre españoles e indígenas eran más complicadas y aún recíprocas. En Otuco encontramos el caso de por lo menos una mujer que viaja con su marido a la mita de los tambos y a la vuelta de cada viaje traía carnes y otras cosas las cuales vendía a los pobladores. Esta misma mujer era hechicera y tenía un negocio vendiendo huancanquis. A Francisca Poma Carua la acusaban de sacar piedras, culebras y arañas a los enfermos cuando la llamaban a curarlos. Este ejemplo no está de acuerdo con los usos y prácticas de la religión local por la mujer campesina con la que nos presenta Silverblatt. Como éste, existen varios otros casos de mujeres que venden huancanquis y que cobran por sus servicios (ver Osorio s.f.).

El argumento contrario (Burket 1978), señala que la mujer indígena se benefició con la conquista, ya que logró alcanzar puestos en la sociedad colonial prohibidos a ella durante el incario. Señala, por ejemplo, que éstas pudieron trabajar en los mercados, donde eran dueñas y señoras; que podían enriquecerse casándose con españoles (aunque en muy pocos casos); que podían trabajar de domésticas (ver Glave 1989), en casas de españoles lo que les proporcionaba la ventaja no sólo de aprender el castellano, sino de acceder a la cultura y prestigio peninsular. Estas indígenas hacían uso de su poder como cualquier hombre. Compraban esclavos, prestaban dinero y lo cobraban, etc. La debilidad de este argumento, está en la falta de un análisis de clase. La «mujer indígena» es una categoría demasiado vaga y que de cierta

manera invalida su argumento. Aunque Silverblatt enfatiza el análisis de clase, generaliza demasiado acerca del pensamiento y las motivaciones de las campesinas andinas del siglo XVII. No deja lugar para matices en su argumento, además que presupone un estado ideal de la mujer durante la dominación Inca. En pocas palabras, Silverblatt tiene una visión romántica de las pastoras de puna más marginadas, mientras que Burket celebra a las mujeres andinas aculturadas, urbanas y más acomodadas. Es probable que la gran mayoría de mujeres andinas actuaran a mitad de camino entre estos dos polos extremos[21].

Ambos trabajos, sin embargo, constituyen avances importantes, aunque sufren por ser los primeros que tratan (heroicamente) de hacer lecturas feministas de la historia andina. Básicamente si se los compara con los avances recientes en metodología y teoría en la historiografía norteamericana y europea sobre la temática de la mujer, ambos resultarían algo pasados de moda[22]. El trabajo de Silverblatt, como los que se hicieron en los años 70 sobre la mujer norteamericana y europea, perfila los casos más ejemplares y aislados para crear una imagen generalizada de cuál fue «la situación» de la mujer, tanto en el incario como en el Perú colonial del siglo XVII. La presente crítica no implica que la temática de género sea irrelevante a la historia andina; al contrario, nos parece axiomática. Lo que preocupa es cómo renovarla dentro de una visión global de la historia colonial del Perú. Será necesario utilizar todo lo que se ha desarrollado en metodología y teoría histórica/feminista en la última década, y será indispensable desarrollar hipótesis y métodos particulares para el período y la región en cuestión. [23]

21 Es significativo que ni Silverblatt ni Burket (1978) incluyan un análisis reflexivo y crítico en sus trabajos. Ninguna intenta matizar las nuevas oportunidades y contradicciones que la sociedad colonial les presentó a las mujeres andinas. Por ejemplo, un campo ignorado es el rol que jugó la mujer indígena durante la colonia temprana cuando se carecía de mujeres españolas. Tienen que haber existido muchas indígenas que se dedicaron a la prostitución en número suficiente para llenar el vacío que se debe haber producido en lugares urbanos y mineros, especialmente donde había gran número de mitayos Es posible que hubiesen prostitutas negras o mulatas y mestizas, pero esto es algo por investigar, como son también otras alternativas de empleo a que la mujer indígena recurría. Según Guamán Poma las prostitutas recibían ropa fina española y otros signos de status que podrían haber servido como vehículos para salir de la pobreza campesina (ver Guamán Poma 1980:824:878[892]).

22. Esta nueva bibliografía feminista critica conceptos generalizantes sobre «la mujer» como si fuera una categoría estática y universal. Ver, por ejemplo, Farnham (1987), y especialmente los artículos de Lamphere, Scott, Christ y Sapiro; en Harding (1987) ver Harding, Kelly-Gadol, Millman y Moss Kanter, y Hartsock; en MARHO (1983) ver Rowthbotham, Gordon y Zemon Davis; en Nicholson (1986) ver Part Two:69-133.

23 Se ha argumentado también que las extirpaciones fueron un problema regional debido a que no se dieron en el norte del virreinato y fueron menos frecuentes en el sur (Flores Galindo 1987). Esta regionalización se debió a que las extirpaciones fueron producto de un enfrentamiento étnico entre españoles e indios y por lo tanto en regiones donde hubo menos convivencia entre estos dos grupos el conflicto no se dio. Si formulamos lo postulado por Flores Galindo como hipótesis, habría que probar que las extirpaciones se dieron en todas las regiones de mayor interacción étnica. ¿Por qué no en Cochabamba (Alto Perú), por ejemplo? Y dentro del Arzobispado de Lima, ¿por qué no existen procesos de extirpación para el Callejón de Huaylas, para dar sólo un ejemplo?

BIBLIOGRAFIA

Acosta, Antonio
1987 «La extirpación de las idolatrías en el Perú: origen y desarrollo de las campañas a propósito de Cultura andina y represión», *Revista Andina* 5 (1):172.

Arriaga, Pablo José de
1968 [1621] *Extirpación de idolatrías del Piru*, Biblioteca de autores españoles, *Crónicas de interes indígena*, Tomo CCIX, 191-277, Madrid: Atlas.

Burket, Elinor C.
1978 «Indian Women and White Society: The Case of Sixteenth-Century Peru», en Asuncion Lavrin, ed. *Latin American Women: Historical Perspectives*, 101-29, Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Burga, Manuel
1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Cock, Guillermo
1980 «El sacerdote andino y los bienes de las divinidades de los siglos XVII y XVIII», Tesis de bachillerato en historia, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cock, Guillermo y Mary Doyle
1979 «Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao», *Historia y Cultura* 12:51-73.

Duviols, Pierre
1973 «Huari y Llacuaz: agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad», *Revista del Museo Nacional* (Lima) XXXV:153-91.
1977 La destrucción de las religiones andinas, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1986 Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII, Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Farnham, Christie, ed.
1987 *The Impact of Feminist Research in the Academy*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Flores Galindo, Alberto
1987 *Buscando un Inca*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Glave, Luis Miguel
1989 *Trajinantes*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

González Holguín, Diego
1952 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Quechua*, Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
Guamán Poma de Ayala, Felipe
1980 *Nueva Coronica i Buen Gobierno*, México: Siglo XXI/IEP.
Harding, Sandra, ed.
1987 *Feminism and Methodology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
Hobsbawm, Eric J.
1973 «Peasants and Politics», *Journal of Peasant Studies* 1(1):3-22.
Mannarelli, María Emma
1985" Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo XVII», *Revista Andina* 3(1):141-56.
MARHO
1983 *Visions of History*, New York: Pantheon Books.
Millones, Luis
1967 «Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena», Serie monográfica, No. 18, Lima: Instituto Indigenista Peruano.
1979 «Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra», *Ethnohistory* 26(3):243-63.
1984 «Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho», *Histórica* VIII(2):131-49.
Murra, John
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima: IEP.
Nicholson, Linda J.
1986 *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, New York: Columbia University Press.
Osorio, Alejandra
s.f. «Hechiceras y curanderas en la Lima del siglo XVII: Formas femeninas de control y acción social». Ms.
1990 «Sedición y conquista: una lectura de Guamán Poma». *Allpanchis* (en prensa).
Pereyra, Hugo
1986 «Sublevaciones, obrajes e idolatrías en el corregimiento de Cajatambo durante los siglos XVI y XVII», Tesis de bachillerato en historia, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
Poole, Deborah y Penelope Harvey
1988 «Luna, sol y brujas: estudios andinos e historiografía de resistencia», *Revista Andina* 6(1):277-98.
Rostworowski, María
1986 *Estructuras andinas del poder*, Lima: IEP.
Salomon, Frank
1983 «Shamanism and Politics in Late-Colonial Ecuador», *American Ethnologist* 10(3):413-28.

1987 «Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754», en Steve Stern, ed., *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison: University of Wisconsin Press.

Scott, James C.

1977 «Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition», *Theory and Society* 4(1)1-38, (2)211-46.

Silverblatt, Irene

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

Spalding, Karen

1984 *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford: Stanford University Press.

Vargas Ugarte, Rubén

1951 *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima: Ravago e hijos.

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 201 - 220

EL MULATO JOSE ONOFRE DE LA CADENA: DIDACTICA, ESTETICA MUSICAL Y MODERNISMO EN EL PERU DEL SIGLO XVIII

Juan Carlos Estenssoro F

Al interior de la sociedad colonial del siglo XVIII hubo lugar para la actividad teórico-musical, para discusiones y polémicas en torno a la música, sin embargo son pocos los testimonios que de ellas han sobrevivido. Del *Tratado músico-matemático* de Pedro Peralta apenas ha llegado hasta nosotros el título; permanecen igualmente perdidas las obras teóricas de Gabriel y de Toribio del Campo[1]. El material aparecido en el *Mercurio Peruano*, en el *Semanario Crítico*, así como los fragmentos que se refieren a la música en la *Imagen política* (1714) de Peralta o en los *Júbilos de Lima* (1755) de Ruiz Cano son apenas conocidos fuera del ámbito especializado.

La obra de José Onofre de la Cadena ha pasado desapercibida para la historiografía peruana. Conocida siempre por referencias, hasta que Lohmann Villena (1959) dio a conocer un ejemplar de la *Cartilla música*, tratando básicamente su aspecto bibliográfico. Barbacci con anterioridad (1949) había aportado algunos detalles para la biografía del autor. Quienes luego han incluido en sus bibliografías esta obra, apenas se limitan a mencionar su existencia. Esta tiene, sin embargo, al menos dos méritos: el primero ser el único impreso de nuestra historia colonial dedicado específicamente a la música, y el segundo, el de extender el tema musical fuera del ambiente estrictamente académico o erudito, a un grupo más amplio de lectores como revelan las intenciones del autor y el carácter eminentemente didáctico del trabajo.

1. Toribio del Campo en su solicitud para postular al cargo de maestro de capilla de la catedral de Lima en 1807 además de señalarse como autor del famoso artículo del *Mercurio Peruano* en respuesta a Sicramio, menciona los cuatro siguientes trabajos teóricos de su autoría: «La diferencia entre los tres cantos que incluye la música, que está escrita de mano con aceptación de muchos. El tratado de acompañamiento, de que se valen muchos maestros. La explicación teórica-práctica de los caracteres Músicos, existentes en poder de don Matías de Larreta. El compendio de Canto llano, que se halla en poder del padre don Bernabé Tagle, sacerdote del Oratorio de San Felipe.» (Sas 1972:I¿ 71-72, la puntuación es nuestra).

Del lado de la historiografía española la *Cartilla música* era conocida ya por Barbieri (a cuya colección pertenecía el único ejemplar hoy conocido) aunque no hemos encontrado referencias a ella en sus escritos. La primera mención aunque breve y tangencial se encuentra en la obra de Mitjana (1920:2118). Más recientemente León Tello (1974:589-594) le dedicó un breve capítulo que nos permite situarla con respecto a las obras teórico-musicales españolas de su época. El trabajo de Tello es el único que hasta ahora ha abordado los aspectos musicales de la *Cartilla* y señalado su real interés. Preocupados desde hace algún tiempo por acceder a la obra de de la Cadena, pudimos ubicar en 1986 en el Archivo General de Indias una nueva obra suya: el *Dialogo Cathe-músico* y un expediente que nos permiten aclarar algunos aspectos de su biografía.

En este artículo pretendemos dar a conocer la obra teórica de José Onofre de la Cadena y ubicarla en el contexto de la difusión de las ideas modernistas en nuestro medio. Esto nos permitirá señalar algunas características de esta corriente y hacer algunas precisiones sobre su introducción, sus conexiones políticas; pero, sobre todo, mostrar al menos una excepción a un movimiento que creíamos hasta ahora «geográfica y socialmente» recluido «en unos cuantos sectores de la población urbana blanca (algunos europeos y criollos)» (Macera 1977:II, 12).

Al presentar la obra de Onofre de la Cadena queremos resaltar un aspecto del pensamiento del siglo XVIII que, en contraste con el autoritarismo propio de la coyuntura de las reformas borbónicas, apostaba por la abolición de los criterios de autoridad intelectual y por poner el conocimiento en manos del mayor número posible de personas. Los antecedentes de estas ideas están en la publicación de textos que señalaremos hacia 1750, su expresión posterior estará en el frustrado intento del franciscano José Antonio Olavarrieta por difundir las ideas ilustradas en su *Semanario Crítico* [2] (1791). En todo caso la figura de de la Cadena tiene además el atractivo de un origen social que refuerza todos los contrastes de la sociedad colonial.

LA INTRODUCCION DEL MODERNISMO EN EL PERU

La introducción de las ideas modernistas en nuestro medio fue con seguridad un proceso lento y con limitaciones. La segunda mitad del siglo XVIII y, principalmente, la obra de Ruiz Cano *Jubilos de Lima* (1755) son, en cuanto a la producción local la referencia para fechar su introducción. Esta presencia implica con seguridad la lectura y aceptación de autores modernos y un ambiente que las facilitó e hizo posibles.

2. Ver Forns 1988.

La publicación limeña en 1752 de la *Sentencia burlezca*[3], texto satírico de Boileau dirigido en contra de los profesores de la Sorbona y de la doctrina aristotélica, nos puede ayudar en tanto posee las primeras menciones a la lectura difundida de la «Moderna Philosophia» que conozcamos en el virreynato, a datar más finamente la introducción de este movimiento.

En el prólogo el traductor, que firma con las iniciales J.J.L.Z.G.[4], señala que si bien el texto es conocido en Lima desde su edición francesa (1713)[5], sólo se habría atrevido a publicarlo con anterioridad a condición de haberlo puesto bajo la protección de la mujer a quien va dedicado. Habría que tratar de dilucidar quién es esta dama que por el momento pasa a formar parte de la lista de mujeres anónimas con aficiones literarias o intelectuales de nuestro mundo colonial. De ella se dice:

> Las tempranas luzes que amanecieron en Vuestra Señoria con la razon a pezar de su Edad, y de su Sexo, que parece, sacó sabidas ya con perfeccion las Lenguas Latina, Italiana, y Francesa, y con ellas el gusto de toda Literatura, y Erudicion, desde la más bella, hasta la más profunda (sin fol.).

Pero el dato importante de este prólogo es el hecho de que si bien se conocía con anterioridad a esa fecha el texto, aquellos eran tiempos en que su publicación no había sido posible dada «la pasion por la Doctrina Aristotelica, que por no saberse otra, dominaba entonzes, me concitara [al editor] el comun enojo.» Pero para 1752 el autor considera que la situación ha cambiado: «pero hoy hallandose tan extendido el conocimiento de la Moderna Philosophia, espero sea esta pieza recibida con gusto, y con aplauso» (Ibid.). La obra de Boileau posee su típico tono satírico, hablándo-

3. "Sentencia Burlezca Dada en el Parnasso a favor de los Maestros de Artes, Médicos y Profesores de la Universidad de Stagira en el paiz de las Quimeras, por la conservación de la Doctrina Aristotélica Traducida Del francés de Mr. Boileau De Orden de la Señora.... con licencia: en Lima en la Plazuela de San Christoval Año de MDCCLII".
4. Vargas Ugarte plantea: "Ser el Autor D. Juan de Zeballos el Caballero?" es decir el conde de las Torres (Vargas Ugarte 1956: IX, 253).
5. El texto de Boileau fue escrito en 1671, publicado por primera vez en 1674, en una edición que sólo circuló en París. La primera edición oficial es de 1701, otra con correcciones apareció en 1713. Al texto de esta última edición corresponde la traducción impresa en Lima, según hemos podido deducir al consultar Boileau 1772:V, 430. La siguiente edición, de 1717, no corresponde tampoco a la traducción limeña. Nos queda, como fecha más temprana para la lectura de la edición francesa, 1713. Una fecha importante que nos podría confirmar la lectura de esta edición es 1723. Uno de los principales ataques de Boileau va dirigido contra el desconocimiento de la circulación de la sangre: "como también hacer correr la sangre por todo el Cuerpo, con pleno poder a la dicha sangre, de vagar, errar, y circular impunemente por las Venas y Arterias" (Boileau 1752:sin fol.). Es probable por tanto que la lectura sea anterior a la publicación limeña de: Bottoni, Federico, *Evidencia de la circulación de la sangre*. Lima, Ignacio de Luna, 1723. Con aprobación redactada por Pedro de Peralta.

nos de los «Gassentistas, Cartesianos, Malebranchistas y Purchotistas, Gentes nueva, no conocida, se havia puesto en estado de expeler al dicho *Aristoteles* antiguo» (loc. cit.).

Creemos importante dilucidar la ocasión que permitiese editar esta obra. Si bien no es exactamente un texto de la ilustración clásica, sí hay en él una defensa de la filosofía moderna frente al aristotelismo y la escolástica y, por otro lado, una clara actitud en pro de la razón (llamada con ese nombre y escrito siempre en altas en la edición) frente a los argumentos de autoridad. Hay que recordar también que, aunque el texto que estamos estudiando no trata el tema, Boileau era uno de los más importantes teóricos del clasicismo lo que puede aumentar importancia a esta publicación[6]. La simple difusión de las ideas modernas no debe tomarse como único motivo que hubiese decidido a pensar que era el momento adecuado para imprimir la sátira de Boileau Hay una circunstancia adicional que no sólo reforzaba esta difusión, sino que hacía posible que el peligro visto inicialmente para la publicación estuviera contrarrestado. Un año antes, en 1751, había sido nombrado Antonio de Barroeta y Angel como arzobispo de Lima.

Paulino Castañeda en un reciente estudio afirma que:

> las Luces de nuestros prelados fueron tardías, porque fue tardía la llegada del movimiento ilustrado a América. Habrá que esperar el ultimo cuarto del siglo XVIII para encontrar entre los obispos trazas evidentes de la Ilustración. (Castañeda 1987:96, la traducción es nuestra).

Sigue dando ejemplos y fechas en 1778 las ideas de Feijoo eran novedad en Río de la Plata, 1780 para Ecuador, 1801 para Nueva Granada (loc. cit.). La fecha para el caso limeño debe retroceder por lo menos a 1752 y al sistemático plan de reformas llevado a cabo por Barroeta y que podemos seguir en sus edictos. Todos los temas tratados en sus reformas son idénticos a los que figurarán también en medio del proyecto Borbón (moderación del culto, lujo, lutos, vestido, música profana, lenguaje barroco, etc.) y las tensiones resultantes con el gobierno secular estarán ya presentes. La vinculación de Barroeta con las ideas ilustradas es clara y su defensa de las ideas de Feijoo evidentes, llegará incluso a parafrasearlo o a citarlo en forma encubierta.

6. Hay que aclarar que la lectura y conocimiento de obras de Boileau es muy anterior en nuestro medio en lo que a ideas estéticas se refiere, bastará con recordar los encendidos elogios y el entusiasmo con que Pedro Peralta en la década de 1730 se adhiere a su *Arte poética*.

La presencia de Barroeta nos puede ayudar a situar mejor aspectos como el de las relaciones entre lenguaje y modernismo (Macera 1977). Estas adquieren una dimensión peculiar al dejar de ser vistas únicamente como una iniciativa o posición estética particular o de un grupo de la elite criolla o europea antioficial (contra el poder civil al menos) como es el caso de Ruiz Cano, sino respaldadas, en el caso de la oratoria sagrada, por la postura del arzobispo. Este dio categoría de ley a ciertos preceptos de la retórica neoclásica en su *Edicto de 4 de febrero de 1752 en que se previene a los que Predican, lo que deben observar en este particular, reduciendo sus Sermones a un verdadero Pasto espiritual de las Almas, explicandoles con claridad la solida Doctrina sin ostentacion de vanos conceptos, y alegoricas Expressiones.*

La preocupación por la claridad del lenguaje de la oratoria venía acompañada de la necesidad didáctica, típicamente ilustrada:

> apacentando a nuestros muy amados Subditos con saludables palabras, enseñando, lo que para la salud eterna les es indispensable saber anunciando con brevedad, y facilidad de estilo los vicios, de que deben apartarse, y las Virtudes, que les conviene seguir, para librarse de las penas eternas... pues con levissimos argumentos de todo agenos, para buscar la salud, y con concisas, agudas, e ineptas Sentencias, compuestas para la ostentacion del ingenio, los debuelden en ayunas a sus Casas, a los que juntaron, para alimentarlos .. (Barroeta 1754:16).

Lo que pide en definitiva el arzobispo es cumplir con el ideal neoclásico: «un estilo breve, simple, llano, y claro, sin mezcla de artificiosas, y figuradas palabras, ni conceptos vacios, y sin substancia» (Ibid.:17) bajo pena de perder la licencia para predicar. Y, como premio por cumplir con el estilo, ochenta días de indulgencias tanto para el predicador como para los oyentes.

Es verdad que se pueden encontrar antecedentes en contra del lenguaje conceptista con mucha anterioridad en nuestro medio, en pleno auge del barroco. Gregorio López de Aguilar en su «Epistola laudatoria» al *Cielo estrellado* de Juan de Alloza había empleado argumentos muy parecidos a los modernos. El estilo ideal, alcanzado en el libro, se distingue por su claridad, es aquel que todos comprenden y, por tanto, del que todos pueden aprender:

> se goza aqui un modo de dezir claro, serio y elegante, sin los rodeos cansados de criticos circunloquios, ni la vana afectacion de locuciones obscuras, ni los afeytes livianos de frases pueriles, periodos crespos y figuras violentas, galas que usan los ingenios menos graves, y más ambiciosos en estos depravados tiempos

> para admirar el vulgo insipiente, y aplaude lo pintado y extravagante que se dificulta, sino una pureza de palabras, una claridad de estilo, una dulzura de lenguaje, que enseña sin trabajo, explica sin enredo, y paladea sin hastio al cuerdo lector.
>
> Todas las estrellas de este libro Celestial avian de ir brillando luzes de estilo, y claridad de lenguaje, que todos, aun los mas barbaros entienden... PARA TODOS, doctos e ignorantes, grandes, y pequeños, entendidos y rusticos, pues su fin es instruir en todo el mundo... (López de Aguilar 1691:sin fol.).

Los argumentos de 1691 son los que reactualiza la estética neoclásica, aunque en ella ya no se encontrarán comentarios religioso-morales como el que incluye Gregorio López al mencionar la «obligacion de hablar en lenguaje del Cielo qual es el estilo claro, y no en estilo obscuro, que es lenguaje del infierno» (Ibid.).

Pero regresemos a mediados del siglo XVIII y establezcamos algunas diferencias importantes. La primera es la prioridad de la instrucción sobre cualquier otro aspecto en el texto (en el siglo XVII este podía ser un fin, como cualquier otro). La segunda es no sólo el respaldo de la autoridad eclesiástica a esta actitud estética y didáctica, sino su presencia al interior de un proyecto sistemático de reformas.

LA AUTORIDAD ECLESIASTICA Y LA MUSICA: RECEPCION DE LAS PRIMERAS REFORMAS

La campaña del arzobispo Pedro Antonio de Barroeta estaba dirigida a un objetivo fundamental que era controlar todos los comportamientos externos vinculados con la religiosidad, de tal manera que no se permitiera ningún gesto que pudiera tener, siquiera en apariencia, un fin distinto de la piedad. Se trataba de un modelo de austeridad al que la religiosidad colonial estaba lejos de estar acostumbrada. Muy por el contrario, la insistencia en reformar la oratoria sagrada, las fiestas religiosas, las celebraciones de altares que se hacían por la Concepción y por Navidad, la música de los templos, los monasterios de monjas, los trajes, las campanas, atentaba contra costumbres establecidas en las que el límite entre lo sagrado y lo profano, entre lo espiritual y lo exterior era difícil de definir. Es verdad que con anterioridad se había querido establecer reformas, el arzobispo Soloaga por ejemplo lo había hecho de manera bastante sistemática y, en todo momento, se buscó frenar los excesos. Pero desde el gobierno de Barroeta es claro que no se trata solamente de frenar excesos sino que se quiere enseñar una nueva sensibilidad, que ya no comparten ni comprenden las autoridades eclesiás-

ticas la piedad barroca y, menos aún, la relación entre los medios festivos tradicionales y la religión.

El edicto consagrado a la musica en los templos nos puede servir para estudiar tanto los contenidos del proyecto de Barroeta, sus implicancias estéticas y sociales, así como la reacción que produjo. El edicto promulgado el 27 de setiembre de 1754 estaba dedicado a que «no se toquen en las Iglesias minuetes, arias, ni demás canciones profanas, ni thetrales» (Barroeta 1754:19-25). El texto de la norma está abiertamente inspirado en el discurso XIV del *Teatro critico universal* de Feijoo sobre la «música de los templos» (Feijoo 1765:I, 329-357) al cual por momentos sigue de manera muy libre, por otros muy cerca. La propuesta era a grandes rasgos la siguiente: la Iglesia tiene en el canto gregoriano su canto oficial que es el adecuado para la devoción de los fieles, toda otra música (y principalmente la teatral) representa un abuso. Para demostrar esto da una lista de autoridades de la Iglesia, de disposiciones que en distintas épocas se hicieron contra el empleo de música instrumental o profana en los templos. Sigue luego la prohibición haciendo mención a la música que se interpreta en las iglesias limeñas, tomando para ello frases entresacadas de Feijoo[7]:

> En esta consideracion, estando ciertos, y sabedores, que en las Iglesias de esta Capital se han alterado, no sólo los establecimientos Canonicos, que en este asumpto se han dado, para no introducir nuevas figuras en el Canto de la Iglesia, que las que permite el Gregoriano, sino, lo que es más detestable, que assi en las Missas solemnes, como antes de ellas, en los que llaman discantes, se tocan Sonatas, Arias, y Minuetes, y otras Canciones, en que, en lugar de mover a la devoción, y levantar los Corazones abatidos de las inclinaciones terrenas a los afectos nobles, como dice el grande Agustino, los exalta a la memoria de los Festines, y otras consideraciones muy pecaminosas: Por tanto, para precaver tan perniciosas consequencias, Mandamos... a todos los Musicos, e Instrumentarios, que en las Iglesias, en qualesquiera Funciones, que se ofrezcan, se abstengan de tocar Sonatas, Minuetes, y otras

7. Las referencias a Feijoo son evidentes aunque no se encuentren citas textuales. Compárese nuestra cita del edicto con los siguientes pasajes: "Las cantadas que ahora se oyen en las iglesias, son en quanto a la forma, las mismas que resuenan en las tablas. Todas se componen de Menuetes, Recitados, Arietas, Alegros.... En el Templo no debiera ser toda la Música grave? No debiera ser toda composición apropiada, para infundir gravedad, devoción, y modestia?... qué hará en los ánimos, sino excitar en la imaginación pastoriles tripudios? El que oye en el Organo el mismo menuet que oyó en el sarao..." (Feijoo 1765:I, 331). "Esta es la Música alegre, que aprobaba San Agustín, como útil en el Templo, tratando de nimiamente severo a San Athanasio en reprobarla: porque su propio efecto es levantar los corazones abatidos de las inclinaciones terrenas a los afectos nobles..." (Feijoo 1765:I, 340).

> Tocatas del uso de la Tierra, que sólo son propias de los Theatros, y festines profanos, y del Siglo, sugetandose unicamente, a usar de aquella música, que por su gravedad, y decencia está apropiada a las Iglesias, y Templos... (Barroeta 1756:22-23).

Se trataba de restringir el repertorio musical de las iglesias al máximo. Hay que recordar que, desde principios del siglo, la influencia italiana había incorporado formas de la música dramática a la música religiosa. Pero la prohibición se extiende a toda la música instrumental y al aludir a «otras Tocatas del uso de la Tierra» tendríamos que suponer que ya fuera a través del villancico o de forma directa la música popular de la ciudad había ingresado a los templos de la capital. La única música tolerada sería el canto gregoriano de manera que toda posible profanidad, toda posible competencia o lucimiento quedarían anulados con el empleo de una música única, preestablecida, que era además una manifestación institucional. De esta manera también se quería hacer desaparecer todo aquello que marcara diferencias culturales y sociales en el culto. El ideal no es ya el de la «policoralidad» barroca, sino el del monocordio agustiniano (Spitzer 1967:43). Recordemos que más adelante, en los últimos años del siglo, cuando el espíritu de las reformas se encuentre más afianzado, la catedral de Lima evitará incorporar a su repertorio obras musicales que no fueran estrictamente litúrgicas o, al menos, con textos en latín (Estenssoro 1989).

Veamos cuál pudo ser la posición de los sectores más conservadores para contrarrestar la campaña arzobispal. Esta se puede ver claramente en el largo expediente hecho por el tribunal de la Inquisición en contra del edicto del arzobispo. Mencionemos previamente que el edicto se iniciaba (al igual que el texto de Feijoo, aunque con palabras muy distintas) con una referencia a la antigüedad. Al hablar sobre la música y el culto en los templos el arzobispo tomaba como ejemplo la antigüedad clásica y en especial Roma, cuyos cultos religiosos son vistos, a nivel formal, como modelo a seguir:

> del Culto, que se debe dar al Criador en los Templos, que ha destinado la Religión , para adorar a su Señor; éste es un reconocimiento tan debido a la Deidad, que aun entre los Gentiles, que no la conocieron sino en sombra, y bajo de mentidos Simulacros, fue el primer desvelo de sus atenciones, no sólo el erigir sumptuosos Templos, sino el de observar reverentes, y Religiosos Cultos. Toda la mayor prosperidad de los Romanos en su universal dominacion, increible a los humanos alcanzes, considerados sus debiles principios, sólo la atribuyen en los prudentes a la Religiosidad, con que en los Templos adoraban sus Divinidades... (Ibid.:19-20).

Estas expresiones hubieran pasado desapercibidas en Europa o en un lugar en que el neoclasicismo o, en general, la difusión del estudio de la antigüedad hubiesen alcanzado cierta difusión. El texto de Barroeta parece prudente, sin embargo el expediente inquisitorial deja clara la diferencia de imágenes que provocaba la antigüedad. Para el reformista e ilustrado Barroeta ésta es ejemplarmente clásica y austera; para los calificadores limeños: caótica, hereje e imposible de ser admirada. El mercedario Fray Francisco Xavier de Torrejón, uno de los calificadores, señalaba que, "tratándose de sacrificios tan inmundos, las musicas de su celebracion havian de ser profanas y obcenas; y así no se debe traer por exemplar para el fin del edicto el culto de los Romanos a sus Dioses por más que se pondere reverente." [8]

Estas actitudes demuestran tanto los límites de la expansión de las ideas modernas en nuestro medio como las tensiones y conflictos de poder implicados en su difusión[9]. Pero si bien el expediente contra el edicto giró en torno al elogio a la antigüedad, el calificador no dejará de hacer una defensa del empleo de la música en las iglesias que más que una costumbre, era parte de la religiosidad. El empleo exclusivo del canto gregoriano, si bien no puede censurarlo, le parece un exceso. Es interesante remarcar cómo reemplaza el argumento de autoridad de la antigüedad clásica por la historia bíblica, parafraseando el texto del propio arzobispo:

> Es indudable que el verdadero culto de la Magestad de Dios, consiste en la respetuosa veneracion, humildad, conpuncion, y modestia en las festivas celebraciones en los templos; y assi es justo que se prohiban tocatas, minuetes y Arias en metros profanos; porque distraida la imaginacion con la dulzura de estos ynstrumentos, faltará a la atencion debida y devota con que se debe asistir a las devidas alabanzas. Pero no quita esto el que se pueda usar de ellas, no sólo del canto gregoriano, sino también de canto y música con ynstrumentos; pues aun David Rey tan Religioso, en el Tabernaculo presente el Arca, sombra de la Catholica Yglesia, y de el Soberano Sacramento de el Altar, por estar en ella el Maná; tocaba la Harpa tenia sus musicos y Maestros, entre quienes repartia sus psalmos para que los cantasen, siguiendo el suave concento de su harpa (loc. cit.).

8. *Autos sobre las censuras del edicto,* 1756, AHN, Inquisición 4453, exp. 23, 4v.
9. La actitud de la Inquisición parece haber sido, al menos en este momento, de alianza con el poder civil, no sólo en el caso de Barroeta. Un escrito del conde de las Torres (a quien Vargas Ugarte sugiere, aunque débilmente, como posible editor de la sátira de Boileau) en contra del virrey Amat sería recogido por orden inquisitorial en 1762 y no por disposición del virrey (Vargas Ugarte 1956:IX, 344).

JOSE ONOFRE DE LA CADENA Y HERRERA

Dentro del contexto de cambios de pensamiento y reformas que hemos esbozado debió desenvolverse la formación de nuestro personaje. Se trata de José Onofre de la Cadena, pardo (para la época: «eufemismo que reemplaza oficialmente a mulato» (Carrión 1983:291)), «natural de Truxillo» como señalan repetidas veces las fuentes. No sabemos la fecha de su nacimiento, ni las circunstancias específicas de su formación. Es posible que haya estudiado música con el famoso[10] José Artieda, maestro de capilla de los agustinos en Lima, por los elogios que hace de la *Cartilla* y porque dice conocer algunas otras obras del autor por las que siempre ha «unido a la admiración el aplauso» (*Respuesta,* sin fol.). Fuera del ámbito musical no hay ningún nombre de eventuales maestros. Es posible que fuera autodidacta, como lo hacen sospechar sus insistentes ataques a la erudición y al academicismo, educado con lecturas proporcionadas por sus mecenas.

Recién a partir de 1761 tenemos algunas noticias sobre las actividades de de la Cadena. El 16 de marzo de ese año está fechada la «carta introducción» de la *Cartilla música*, es probable que la redacción de toda la obra corresponda a una fecha cercana. La dedicatoria de la obra al capitán de infantería de comercio Ignacio de la Portilla es, en cambio, del mes de abril de 1763, inmediatamente antes de la edición, lo que permite suponer que ayudó a costearla. En mayo de la Cadena es puesto en prisión y liberado gracias al capitán que aparece como garante de una deuda de ochenta pesos. En este documento, presentado por Barbacci (1949:435), se llama a Portilla «benefactor» del músico.

En 1765 de la Cadena muestra una nueva faceta, la de inventor, al dar a conocer por medio de la imprenta una «máquina de moler cana que ha dispuesto bajo las reglas matemáticas y fundamento de la ciencia mecánica o maquinaria» (Vargas Ugarte 1959:X, 23) dedicada esta vez a un personaje de primera importancia: el conde de Monte Blanco, Agustín de Salazar y Muñatones.

Lo demás que sabemos corresponde a lo que se expone en el expediente conservado en el Archivo General de Indias (Indiferente General 1316). En 1768 se presenta a la oposición para el cargo de maestro de capilla de la catedral de Trujillo. Gana el concurso de méritos, sin embargo el puesto es otorgado al violinista Juan José de Solís, quien ni siquiera se había presentado. En vista de sus protestas, de la Cadena es puesto nueve días en prisión y se habla de desterrarlo. El incidente hace recordar las expresiones

10. Toribio del Campo en su carta sobre el estado de la música en Lima nos habla de "quienes sin más auxilio que su aplicación executaron quanto parece increible... el Hermano Artieda en la dulzayna..." (Campo 1792: 110).

que aparecen en el *Drama de los palanganas* en contra del Virrey Amat, a quien se le atribuye la venta de todo tipo de cargos:

> Si hay Hijo, dejame seguir todo lo que daba, daba los Curatos, las Sacristias, las Capellanias de Monjas, los Organos, las Maestrias de Capilla, las Economias, las Plazas de Musicos, las Canongias, daba los Medicos a los Enfermos (*Drama* 1977:51).

No es imposible que el cargo haya sido negociado. El propio de la Cadena resume los acontecimientos, pero antes de denunciar directamente a alguna autoridad, ve que se ha actuado en contra de él por racismo, dada su condición de pardo:

> quando presenté el merito de mi suficiencia, ninguno salio a oponerse, se me admitieron mis escritos, presenté la cartilla música que imprimi, en prueba de mi suficiencia, ofreci servicios a la Yglecia, interpuse el Real Patronato, mas tan sólo me acarreó, el total desprecio en que vivimos por aca los pardos, y por consiguiente una captura injusta, como si por ser pardo, no logro el maior honor, la maior grandeza, que estriva sólo, en ser Leal, humilde, y obediente vasallo de Vuestra Magestad[11].

Este texto corresponde a 1772, cuatro años después de la oposición no había logrado hacer valer su derecho y, seguramente, se mantendría esta situación ya que el expediente no tiene señas de haber sido proveído. Adjunta el expediente, una nueva obra: el *Dialogo cathe-músico*.

Estas son todas las noticias que tenemos sobre la vida de Onofre de la Cadena. Será necesario buscar en los archivos regionales para obtener mayor información que permita completar su biografía.

LA CARTILLA MUSICA[12]

Esta pequeña obra es el único impreso limeño dedicado a la música, se trata de un método para aprender a cantar. Según el plan señalado por de la Cadena el arte de la música se divide en tres partes: cantar, acompañar y componer. El hecho de que en el título señale a la *Cartilla* como la primera parte nos permite suponer que, o bien se escribieron las otras (serían esas

11. AGI, Indiferente general 1316.
12. "Cartilla música y primera parte que contiene un methodo fácil de aprenderla a cantar...." Lima, oficina que está en la Casa de los Niños Espositos, 1763. Unico ejemplar conocido en la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura: M-178.

obras que conocía el maestro Artieda) o, al menos, se tenía el proyecto de hacerlo.

De la Cadena menciona el «sistema» de «Monsiur Rameau» (en una lista que se abre con un personaje bíblico y otro de la mitología clásica, dualidad que parece ser una constante en su obra: Jubal, Mercurio, Pitágoras, Aristoxenes, Muris, Guido d'Arezzo), es probable que haya conocido, al menos de referencia, el *Traité de l'harmonie* (1722), sin embargo no hay huellas en el texto que nos permitan comprobar su lectura. Pero no nos vamos a centrar en exponer los aspectos musicales de la obra (para ello ver León Tello 1974), sino más bien nos detendremos en aquellos que permiten ubicar el discurso de de·la Cadena en el contexto del modernismo y expansión de las ideas de la ilustración. Para poder ver así en qué forma este mulato trujillano pudo haber asimilado y empleado en sus escritos categorías propias, en principio, a un grupo limitado de intelectuales europeos y criollos.

El rasgo más saltante en el texto de la *Cartilla*, que lo vincula con los ideales ilustrados, es el aspecto didáctico: la confianza en la posibilidad de comprensión absoluta de un texto y de aprendizaje automático por medio de la lectura El autor reconoce su objetivo: «Quisiera lector mio, ministrarte un documento de tal modo, que sólo con tomar la molestia de leerle, adquieres el premio de una total inteligencia» (*Al lector*, sin fol.). De la misma manera reconoce el maestro Artieda en su parecer la «felicidad de los incipientes haber encontrado una Cartilla, que sólo con dexarse leer, sabe ilustrar» (*Respuesta*, sin fol.). Y Leal de manera más drástica: quien quiera «puede hallarse consumado sin otra diligencia que haverlas leydo» (*Aprobación*, sin fol.).

La introducción se abre señalando los progresos modernos en la comprensión de las ciencias, prosperidad a la que la música aun no ha podido plegarse. Este progreso consiste en el aumento de la velocidad con que pueden aprenderse las ciencias:

> De este mismo modo más se haze sensible, el que en un día no se comprehendan los entes Philosoficos, la Theologia, Jurisprudencia, Mathematica, y Medicina, que pasme el ver a los hombres, salir en una ora consumados en estas facultades (De la Cadena 1763:2).

Así también el latín en vez de estudiarse durante años, se domina en seis meses y en los oficios no es extraño «que el que ayer entró aprehender, no abra a los ocho días tienda» (Ibid.). Esta idea del progreso centrada en el acceso rápido al conocimiento se encuentra también en otras obras contemporáneas publicadas en Lima. En la censura al *Arte de gramática* de Javier

de los Reyes de 1756, Manuel Sánchez Guerrero menciona a los «geometras modernos» y su «facilidad de abreviar su inteligencia» (Reyes 1765:sin fol.). La consecuencia inmediata de esta circunstancia, que señala de la Cadena, es la abolición de las autoridades. Ya no sólo en el sentido con que aparecía en la sátira de Boileau, que hemos comentado, en la que la autoridad clásica ha sido reemplazada por la razón y los que la emplean, sino que una extendida comprensión y manejo de las ciencias permiten un trato horizontal con ellas, de tal forma que «ya no asombra Aristóteles, ya no atemoriza Licurgo, ya no asombra Euclides, ya no maravilla Galeno» (De la Cadena 1763:2).

Pese a existir este progreso en el conocimiento de las ciencias, la música no se encuentra en la misma situación y es muy difícil comprenderla. Reflexiona y trata de ver a qué ámbito pertenece la música. Esto suscita una reflexión interesante sobre su lugar social:

> Muchas vezes me he puesto a considerar sobre este asumpto, y proponiendome varios Problemas, he tirado multitud de lineas en diversos planos, uno de ellos, ha sido suponer esta armoniosa ciencia, totalmente Angelica, y por esto serle negada a los hombres su inteligencia, mas esta suposicion, me la contradize la esperiencia, viendo en este mundo muchedumbre de Subjetos, que perfectamente la gozan. Otros, la he presumido despreciable por andarse ladeada con los Plebeyos; y también la Contradictoria me ha suspendido el discurso, quando se ve aplaudida entre los Principes, y Señores... (f. 4).

La música se encuentra en todos los ámbitos humanos e incluso fuera de ellos.

Pero el autor sigue tratando de encontrar una explicación válida a la pregunta sobre la falta de progresos en el conocimiento de la música, divagando si al ser hermana de la teología no sería tal vez la música un misterio divino (f. 4) cuando, en medio de esta especulación se le aparece Apolo. Este recurso de evocar una figura de la antigüedad clásica tiene un giro muy peculiar en la *Cartilla,* ya que el discurso de la divinidad pagana es totalmente católico. Apolo le revela las relaciones entre música y Dios, su carácter eterno y supremacía sobre todas las otras ciencias. Es interesante que tanto de la Cadena, como lo hiciera antes Ruiz Cano y como lo harán luego Castro, del Campo y Rossi y Rubí darán siempre una base religiosa a sus argumentos poniendo siempre a Dios como fin. Por más que los textos puedan estar muy vinculados con las preocupaciones de la Ilustración, e incluso (como es el caso de Ruiz Cano) de forma muy progresista, no dejan de introducir el tema religioso.

Todos estos argumentos pertenecen a la estética del barroco colonial, lo que muestra también el carácter de transición de la obra. Sin embargo al estar presente el tema religioso junto con el impulso modernista el desarrollo se encamina hacia un análisis escatológico bastante particular:

> Si el hombre es semejante a Dios, porque ha de ser eterno (después de esta vida mortal) como lo es su Criador, eslo la Música también por ser eterna, y porque su existencia en todas partes, parece le da, otro título de semejanza. Dios, está en los Cielos, está en la tierra, está en los infiernos, en los cielos gozando su Gloria, en la tierra conservando lo criado, en los infiernos confundiendo, y atormentando, a los condenados.
> Es eterna esta ciencia, porque sola ella ha de existir eternamente con Dios, y los hombres, assi salvos como condenados. La theologia, fenecerá luego que gozen los mortales de el centro de ella que es Dios. La jurisprudencia, el día de el Juicio, en que se dará el premio a los buenos, el castigo a los malos; la Mathematica cuando no se avite la tierra, la Medicina, quando sesarán las enfermedades (f. 5).

La idea del progreso es proyectada a su extremo. Unida a la escatología cristiana todas las ciencias tienen un final, la música en cambio no sólo es eterna, su progreso también lo es:

> Pero la Música, siempre permanecerá y aun se elevará a mayor grado; porque con el concurso de tanta infinidad de Bienaventurados en la Gloria, serán en infinito las consonancias, las dulzuras, las suavidades y las armonias se producirán, como una nueva alabanza de el divino Glorificador. Considera qué pasos, qué glosas, qué imitaciones, qué contrapuntos no se imbentarán allí? (ff. 5-6).

La música se encuentra por encima de todas las ciencias de las que es madre. En cada caso es la música la que permite dar a cualquier descubrimiento científico una explicación al permitir vincularlo con Dios. El hombre se lo debe todo a la música. Al llegar a este extremo el discurso de Onofre abandona los razonamientos para acercarse al lector con un recurso afectivo[13]: «si no me creyéredes, consultad a vuestro corazon, que él os hará sentir mayor, todo lo que estoi exponiendo» (f. 7).

13 Hay que recalcar que este remitirse a lo afectivo como una verdad aún más fuerte que la razón era un recurso relativamente extendido en el siglo XVIII europeo. Su presencia más clara la veremos al estudiar el discurso acerca del indio y principalmente la obra de Unanue más adelante.

El que no se aprenda tan fácilmente la música se debe en definitiva «a la ambicion humana que está introducida en los Preceptores, [quel no les permite destellar los rayos, de que están adornados en la inteligencia de la música» (f. 8). Denuncia así las relaciones de poder ocultas en la transmisión del conocimiento. Da para demostrarlo varios ejemplos, como la división meramente formal entre canto de órgano y canto llano que lleva a confusión siendo las reglas del canto de órgano válidas para toda la música, o el número de los «signos».

En esta misma introducción se encuentra la definición que da el autor de la música. No sabemos si se trata de una cita encubierta, en general las observaciones de la Cadena son lo suficientemente peculiares como para pensar en una fuente directa. En todo caso no conocemos para esa época una definición tan radical, tan amplia, tan poco prescriptiva que no sería difícil aceptar hoy por hoy su validez:

> Y adviertan, que si todo lo que mira a Dios es Theologia; todo lo que mira a cosa natural Philosofia; todo lo que a Ley, Jurisprudencia; todo lo que a punto, y linea, Mathematica; todo lo que mira a remedio medicina: Assi también todo lo que mira a sonido es Música, sea escabroso, sea suave, siendo este efecto esencia de esta facultad, como son aquellas facultades aquellos efectos... (f. 9).

La intervención de Apolo en el sueño hacía previsible el final de la argumentación:

> Tan gustosamente le ohia estos documentos a la Deidad, que no pude menos, que partir el gozo con los sentidos, mas ellos alborozados dispertaron la razón con cuio hecho se ausento el extasis, desvaneciose la suspencion,... perdi la conversacion de Apolo, pero como la memoria sabe imprimir las especies, que (o bien dormido, o bien despierto) produce la imaginativa, comunicare a Vuestra Merced lo que pude aprovechar en tal dulce conversacion... (f. 14).

Lo que sigue inmediatamente es el texto dialogado de la cartilla para aprender a cantar. La forma no es muy distinta a la empleada en los libros para aprender la doctrina, en él se dedica a explicar por medio de preguntas y respuestas los signos, claves, voces, etc.

EL DIALOGO CATHE-MUSICO

Esta obra se encuentra manuscrita en el Archivo General de Indias con la signatura «Libro manuscrito 6» y formaba parte del expediente presentado

para reclamar la maestría de capilla de Trujillo. Está escrita en papel de pequeño formato, el texto ocupa nueve folios escritos por ambos lados. Se trata de una copia autógrafa, el texto dirigido y compuesto para el rey está firmado en «Truxillo del Perú y enero 1 de este año que corre de 1772». El manuscrito no lleva un título general, sino el que corresponde a su primera parte, es decir a la carta introducción. La estructura de la obra es la siguiente:

- Carta introducción al diálogo cathe-músico (ff. 1r-5r)
- Dialogo cathe-músico que pertenece a cantar (ff. 5r-6r)
- Dialogo cathe-músico que pertenece a acompañar (ff. 6r-7v)
- Dialogo cathe-músico que pertenece a componer (ff. 7v-9v)

Se trata con seguridad de una obra escrita en forma rápida, salvo la introducción, por la necesidad de ofrecer un regalo al rey. Se puede considerar como un resumen o esbozo de lo que debió ser la cartilla completa, o de cómo se insinuaba en su plan inicial. En todo caso los distintos temas musicales se encuentran expuestos de manera muy escueta, conservando siempre el estilo dialogado de la *Cartilla*.

El autor empieza explicando las circunstancias en que ha emprendido su nueva obra. Se encuentra en un ambiente bucólico, disfrutando de la naturaleza y el canto de los pájaros, cuando se inicia una discusión por saber si tiene prioridad el sentido del oído sobre el de la vista o viceversa. Esto da lugar a que "un letargo se apoderase del Celebro (sic), pues mi rusticidad agena de sofisterias se divierte mal con ellas (no es la primera vez que padesco este accidente, la costumbre me va ajustando el abito)" (f. 1v).

No deja de haber cierto humor en las expresiones de de la Cadena, su texto es más libre que en la *Cartilla*. Ya no se trata de no respaldar los argumentos de autoridad, sino de un orgullo, cargado de ironía, por estar alejado del academicismo. Esto se refuerza por el uso de un lenguaje muchas veces coloquial y de la primera persona. Producto del sueño se le presenta el Tiempo, bajo la forma de un viejo, quien refuerza sus argumentos: se identifica la verdad con la naturaleza, el conocimiento proviene antes de la experiencia que del estudio:

> Persive más luz de Phebo, aquel, que está enredado en atomos y turbillones, que el rustico pastor?... Quántos verás en el mundo, que después de haver desenladrillado a paseos un colegio; envejesido a saliva y manoteos una Biblioteca, no producen media nota en una carta. (f. 2r).

En este lugar el elemento religioso está incorporado, vinculando a Dios con la naturaleza y señalándolo como fin del conocimiento, lo que puede apartar

a de la Cadena de un proyecto rousseauniano de educación natural. El contenido social implícito en las reflexiones sobre el saber es reforzado de esta manera. Sin embargo se ha relativizado el entusiasmo por el progreso, el Tiempo afirma que el conocimiento de cosas nuevas sólo es posible por medio de Dios, «sin especial providencia del Alto, jamás se le oirá producir más de aquello que haya estudiado» (f. 2v). Tal vez estas afirmaciones sean parte de un cambio ocurrido por su experiencia con el rechazo en la maestría de capilla, no nos es del todo claro. ¿Está hablando acaso de él mismo al mencionar a «un hombre a quien la Divina Providencia concediese gracia de sabiduría, y veremos si essos estudiantes le llegan al pelo? (Ibidem) En todo caso el propio Onofre elude exponer mejor el tema diciendo que «de un improviso» cambió el escenario de su sueño.

Luego se encuentra una amplia disquisición sobre la diferencia entre el sueño y la muerte, que tal vez esté emparentada con la sexta meditación de Descartes. Esta vez una nueva imagen producida por el sueño proporciona la explicación. Se trata de un reloj provisto de un mecanismo de música junto al cual hay un joven que puede a voluntad accionar o detener su mecanismo musical. Este joven es identificado con el alma, el mecanismo musical con las potencias y los sentidos que se encuentran latentes durante el sueño y, finalmente, el reloj con el cuerpo cuyo mecanismo se compara con la circulación y filtración de los líquidos.

Una vez más cambia de forma el sueño, aparece Minerva, ya no Apolo como en la *Cartilla*, la diosa tiene un libro en la mano. Los tres diálogos que siguen son lo que ha podido guardar en la memoria de la lectura de este libro, después de haber sido despertado por los pájaros. Envía el resultado al rey porque concibe «le agradarán estas nocticias, que aunque soñolientas, y producidas por los vapores de mi flaco estomago a mi devil celebro... si le gustan se aprovechará de ellas» (f. 9v).

Del texto de los diálogos queda por hacer un estudio muy detallado que nos permita resolver algunas preguntas sobre el estado del conocimiento de la teoría musical para su enseñanza no profesional (De la Cadena señala la posible edición del *Dialogo* «si puede ser de provecho a la pubertad») y sobre algunos rasgos estilísticos o notacionales de la música de la época.

* * *

Lo que nos parece más relevante del caso de Onofre de la Cadena, es que presenta algunas características y contradicciones del movimiento ilustrado en el Perú. Por un lado de la mano de la razón y por otra inseparable de los argumentos teológicos; entre el entusiasmo por el progreso y la claridad neoclásica y elementos inconfundibles de la estética barroca. En todo caso el aspecto más importante es el conflicto real que plantea la democratización del saber y el hecho de constituirse éste en principio valorador, en un sistema social extremadamente estratificado y poco flexible, o al menos no tanto como para derrotar una escala de prestigio, para vencer prejuicios raciales. Se nos muestra en última instancia la separación entre discurso y realidad, que seguirá pendiente y será punto de discusión importante en la década de 1790 en torno del *Mercurio Peruano*.

BIBLIOGRAFIA

ALLOZA, Juan de

1691 *Cielo estrellado de mil y veinte y dos exemplos de María.* Valencia, Vicente Mace.

AUTOS

1756 *Autos sobre las censuras del edicto del señor arzobispo de Lima.* Archivo Histórico Nacional, Madrid. Inquisición 4453-23.

BARBACCI, Rodolfo

1949 «Apuntes para un diccionario biográfico musical peruano», *Fénix* 6. Lima.

BARROETA, Pedro Antonio de

1754 Edictos. En *Constituciones synodales* . Lima, Juan Joseph Morel.

BOILEAU

1752 *Sentencia burlezca dada en el Parnaso.* Lima, Plazuela de San Christoval.

1772 *Oeuvres.* 5ts. Amsterdam, Changuion.

BOTTONI, Federico

1723 *Evidencia de la circulacion de la sangre.* Lima, Ignacio de Luna.

CADENA, Jose Onofre de la

1763 *Cartilla musica.* Lima, oficina que está en la casa de niños expósitos.

1772 *Expediente.* 19-ene-1772. Archivo General de Indias. Indiferente General 1316

1772 [*Dialogo cathe-Músico*]. Archivo General de Indias. Libro Manuscrito 6.

CAMPO, José Toribio del

1792 «Carta sobre la música: en la que se hace ver el estado de sus conocimientos en Lima.» En *Mercurio peruano* IV/118 Lima.

CASTAÑEDA, Paulino

1987 «La hierarchie éclesiastique dans l'Amérique des lumières». En *L'Amerique espagnole à l'époque des lumières.* Paris, CNRS.

DRAMA

1977 *Drama de los palanganas veterano y bisoño.* Lima, Luis Alberto Sánchez.

ESTENSSORO, Juan Carlos

1989 *Música y sociedad coloniales: Lima 1680-1830.* Lima, Colmillo blanco.

FEYJOO, Benito

1765 *Teatro crítico universal.* 5 ts. Madrid, Imprenta real.

FORNS, Roberto
1988 *La estrategia comunicativa del «Semanario crítico» de Juan Antonio de Olavarrieta: ilustración y polémica en el periodismo ilustrado*. Memoria de bachiller en humanidades. Lima, PUC.

LEON TELLO, Francisco
1974 *La teoría española de la música en los siglos XVII y XVIII*. Madrid, CSIC.

LOHMANN VILLENA, Guillermo
1959 "La cartilla música de José Onofre de la Cadena, un impreso limeño desconocido". *En Revista de Indias* (Madrid). Reimpreso en *Fénix*.

MITJANA, Rafael
1920 *La musique en Espagne*. En Albert Lavignac y Lionel de Laurencie, *Encyclopedie de la musique et diccionnaire du conservatoire*. T.IV.Paris, Delagrave.

MACERA, Pablo
1977 «Lenguaje y modernismo peruano del siglo XVIII» En *Trabajos de historia* II. Lima, Instituto Nacional de Cultura.

REYES, Javier de los
1765 *Arte de gramática* Lima, oficina de la calle de la Encarnación.

SAS, Andrés
1972 *La música en la catedral de Lima*. Segunda parte. Diccionario biográfico. 2 tomos. Lima, UNMSM - INC.

VARGAS UGARTE, Rubén
1956 *Impresos peruanos*. Ts. IX-X. Lima.

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20 - 1990 pp. 221-242

ALIANZAS Y ENFRENTAMIENTOS REGIONALES. CONSIDERACIONES SOBRE LA REPRESION DE UN RITUAL ANDINO EN LIRCAY, 1794-1814

Nuria Sala i Vila

En noviembre de 1811 se celebraron en Lircay, partido de Angaraes de la intendencia de Huancavelica, una serie de rituales relacionados con la fertilidad y que fueron más tarde reprimidos por Juan Bidalón, minero y natural de España, al mando de un reducido número de milicianos y de acuerdo con el cura de la doctrina. El documento que hace referencia al suceso y al expediente judicial abierto posteriormente ha sido publicado por Franklin Pease[1]. Primeramente resumiré los acontecimientos y seguiré después con una reflexión sobre ellos a la luz de los diversos autores que han analizado el movimiento, añadiendo algunas consideraciones personales para concluir por último con el análisis de las alianzas de los diversos sectores de la población de Lircay ante el levantamiento de 1814, cuando las tropas de Hurtado de Mendoza estaban ocupando Huamanga.

Los indios de las punas de Lircay fueron convocados por el recaudador de tributos Francisco Gabriel, indio principal y leñatero: Julián y Francisco Anampa, indios, pastor y labrador respectivamente; Nicolás Huacho, indio, labrador; y Pedro Alanya que eran

> ministros de Justicia diputados para el efecto de tributar culto a Dios, que se había aparecido en dicho paraje[2].

Dirigieron las ceremonias Pedro Alanya y en menor grado su madre Tomasa Huincho[3]. Nicolás Huacho, Casilda Yspar, Julián Anampa, su hijo Francisco, Francisco Gabriel, Casilda Chancas, Rosa Llancaní y Anselmo Ochoa[4].

1. Biblioteca Nacional del Perú-Lima (en adelante: BNP). Manuscritos Virreinato D 6588, publicado por PEASE, F.: "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)", En: *Revista del Museo Nacional*, T, XL, 1974, p. 221-52.
2. Ibid. Declaración de Juan Anampa, indio tributario de Lircay, estuvo en todos los ritos.
3. Pedro Alanya y su madre eran naturales de las punas de Atunguayllay, que eran denominadas Carguapata, pero llevaban varios años residiendo en Pochacraca.
4. Hay que hacer notar que ninguno de ellos fue interrogado en el expediente judicial incoado. Sólo Francisco Gabriel llegaría a elevar un recurso solicitando que se atenuara la represión.

Los rituales perseguían la consecución de buenas lluvias para lo cual se hicieron diversas ofrendas a los Wamanis. Alanya aseveraba que se le había aparecido Santiago ordenando que se colocara una cruz en el cerro Lachaqui. Se autodenominaba «Pongo del Santo» y afirmaba que el mismo Santiago habló a través de él en varias reuniones nocturnas celebradas en casa de Eusebio Valdivia y su compañera Nieves Araujo. Todo parece indicar que tuvieron lugar ciertas noches previas a la festividad de Todos los Santos y luego prosiguieron en las del 4, 8 y 9 de noviembre.

La ceremonia consistía en disponer una «mesa»[5], dedicada a los Wamanis, con coca, vino, aguardiente, flores, granos de maíz, -de distintas clases y colores, crudos y cocidos-, pan, quesillos, agua bendita, una cruz y una vela encendida. En el transcurso de ella molían y cocinaban maíz, con el cual regaban el suelo del aposento «para que en virtud de ello lloviera después».

A continuación se apagaba la vela e hincándose todos de rodillas, se persignaban y rezaban el padrenuestro, el credo y el bendito o alabado. Se prendía la vela y se mascaba coca. Se volvía a apagar la vela y entonces tenían lugar una serie de conversaciones entre Alanya y Huacho con Santiago y los Wamanis, o de estos a través de aquéllos.

Los Wamanis se manifestaban en la oscuridad y se identificaban por sus cerros representativos

> cada uno con diversos nombres de serros, Lachaqui, Canlalay, Huaquia, Ninaccasa y Chocclloccha, Turpulla, Atunchuchupa y que jugaban en la obscuridad[6].

Una voz identificada como Santiago hablaba por boca de Alanya:

> les decía llegó el tiempo de rrenobar los pasados, desde que me habían quemado en tiempo de Alanya los años fueron estériles y de hielos y granisos. Ya he vuelto de Colcabamba. Estáis todos?[7]

5. Martínez destaca su papel significativo: "El ritual de la mesa es quizás el más importante en los Andes, por la amplitud de su utilización. Es un ritual en sí mismo, y como tal se usa con gran diversidad de propósitos. Pero con mucha frecuencia forma parte también de otros rituales, de distinto carácter e intención. Aunque sea sólo por su lugar central -y cediendo a la tentación de los juegos de palabras- la mesa es a la ritualidad andina como la misa es la ritualidad católica", Vid. *Una mesa ritual en Sucre, Aproximaciones semióticas al ritual andino*. La Paz: HISBOL-ASUR, 1987, p. 11-12.
En la región central peruana se utiliza también el término pago o pagapu. C. Soto define este vocablo como "ofrenda que se da al espíritu de los cerros para recibir su beneficio o aplacar su ira" y wamani es el "espíritu que mora en las montañas"; Vid. *Diccionario quechua: Ayacucho-Chanca*. Lima: Ministerio de Educación / I.E.P., 1976, 183 págs.
6. Vid nota 1.
7. Vid nota 1.

Otro testigo declaró que oyó a un cholo,

> Pedro Alanya decir reclinándose así al suelo y cubriéndose con su poncho hijos míos por vosotros estoy de buelta después de tanto tiempo. Por vosotros pecadores he pedido a Dios: ya este año no padesereis ambre, sino que bolbereis a la abundancia de los pasados. No olbideis a este mi Pongo socorredle con el fruto de lo que sembraseis y si lo olbidaseis yo lo llebaré conmigo y morireis de ambre[8].

Nuevamente se prendía la vela y Nicolás Huacho decía a los asistentes que volverían al anochecer siguiente:

> Después que dijeron los Huamanis se habían ido, ensendieron varias velas y se pusieron a comer coca expresándose entre todos que hirían a la Laguna de Canlalay a sacar aguas porque así lo había mandado Santiago [...] binieron trayendo agua de dicha laguna para rogarle, inbuydos de que así lo mandaba Santiago para que llobiera y que cumpliéndolo así sería el año abundante como los antiguos[9].

La noche del 9 al 10 de noviembre fue convocado un número aproximado de 52 hombres y mujeres bajo la amenaza de que si se resistían los «comerían los encantos de los cerros». Se dirigieron agrupados y al son de cornetas, tambores y canciones hacia las punas de Huancaguanca, parcialidad de Lircay, distante 4 ó 5 leguas de Pomachaca y en concreto a la laguna de Canlalay. Durante el trayecto doce muchachitos fueron cantando diversas canciones que les había enseñado Alanya. Al llegar a la cercanía de la laguna, avanzaron solos hacia ésta Pedro Alanya, Nicolás Huacho y Julián Anampa; una vez allí procedieron a derramar en todo el perímetro de la misma «una cosa que hechaba humo», esto es parte del «cocimiento de maíz» que llevaban en dos cántaros. Previamente se habían enterrado cerca del agua doce conejos[10] abiertos por el medio. Mientras tanto, el resto del acompañamiento quedó a cierta distancia bailando y dando vueltas, temerosos de la amenaza que si se aproximaban a la laguna ésta se los tragaría.

8. Vid nota 1. Declaración de Lucas Ychpar y Constantino Aguado. Ignacio Lima declaró que "Luego oyeron una voz que desía haber vajado Santiago, quién les habló de adentro Hijos mios volveos a Dios habéis de sembrar para mi pongo, y darle el fruto que recogieses de ello, y no haciéndolo no seréis dignos de mi gracia, también debeis resar por mis antiguos Pongos. En tiempo de Vicente Alanaya me quemaron por lo que me fuí a Colcabamba. Ahora vuelvo para que volvais a los tiempos anteriores, ya no perecereis de hambre.
9. Vid nota 1, Declaración de Ignacio Lima.
10. A pesar que el documento menciona textualmente a los conejos, en mi opinión se debería tratar en realidad de cuyes, animal este de importancia fundamental en los rituales andinos, no así el conejo, animal infrecuente en la zona.

Una vez finalizada la ceremonia en la laguna, y tras llenar los cántaros con agua de ella, el grupo se dirigió hacia el pueblo de Lircay para regar la plaza y el cabildo. En el trayecto les salieron al encuentro varios de sus habitantes en el paraje de Ccotopuqio trayendo consigo coca y aguardiente. Quienes participaron en los actos nocturnos y en la laguna de Canlalay eran indios, excepto Alanya que era mestizo. También se encontraron allí gentes racialmente distintas, aunque denominadas en el documento como «españoles»: Pablo Rúa, español y militar; Pablo Chávez; Pablo Monge, mestizo; Juan de Dios, Marcos y Santiago Navincopa, Juan Rondinal; Pascual Bargas, mestizos; y varias mujeres. Un padrón de habitantes levantado dos años más tarde, en 1813, por el teniente de cura Domingo Guillén, matiza algunos de los datos que aparecen en el documento denuncia de los hechos y en el que nos hemos basado para narrarlos. Así Pablo Rua aparece como mestizo y arriero; Pablo Chávez, mestizo y miliciano; Pablo Monge, cholo de segunda clase; Juan de Dios Navincopa, indio panadero; Marcos Navincopa, indio sastre y miliciano; Santiago Navincopa, indio, soldado alistado; Juan Rondinal, zambo, labrador; Pascual Bargas, indio, labrador[11].

A su llegada al pueblo, Alanya y Huacho pretendieron que se abriera la iglesia para que Santiago, a través del primero, predicara y oficiara misa desde el altar mayor[12].

Fue entonces cuando se movilizó la represión dirigida por el citado capitán de milicias don Juan Bidalón, minero y hacendado de origen español, quien residía más de 40 años en la zona. Este al mando de unos 30 milicianos y de acuerdo con el ayudante del cura desbarató la reunión de gente y su proyecto de ingreso en la iglesia de Lircay. Obligó a las mujeres a desfilar por la plaza con la cara tapada por su propio pelo y castigó a los hombres con azotes que oscilaron entre los 50, 60 ó 100. Un buen número de ellos estuvieron más de un mes presos en Lircay. Por entonces fue que Bidalón solicitó a don Domingo del Barco, cura titular, regresar para «remediar tanta superstición que huele a motín».

Procedió éste pues a detener a un tal Pedro Buendía, alias el Bachillero, acusándolo de brujo, y que curiosamente no aparece mencionado en ninguna otra parte del documento. Buendía y Alanya se fugaron de la cárcel dirigiéndose a Colcabamba, de donde eran originarios, al igual que Huacho, —toponímico abundante en las frases rituales—. Este obtuvo la libertad por decisión del intendente de Huancavelica Lázaro Ribera, que además ordenó

11. BNP. Manuscritos. Virreinato D 9976. Padrón General de la Doctrina de Lircay, 26.2.1813.
12. Vid nota 1. "Pretendieron dichos Pedro Alanya y Nicolás Huacho que se abriesen la Iglesia porque Santiago les había dicho que iba a decir misa en ella".

sobreseer la causa.

Franklin Pease se ha referido a estos sucesos destacando que Santiago y el Wamani abanderaron un movimiento, en su opinión, mesiánico: Santiago deificado y potenciado por encima de los wamanis que ya estaban jerarquizados, sustituía a la divinidad andina y ocupaba el lugar de Inkarrí. Basándose en su tesis sobre la existencia de un dios creador andino, recuerda que en un principio Wiracocha fue la divinidad andina más antigua de carácter celeste, más tarde reemplazada por el Sol, y que luego éste lo fue por Inkarrí. Considera que en los hechos referidos «se obtiene la impresión de un Santiago mesiánico, y esa característica encuadra fácilmente con Inkarrí»; aquél sería entonces una imagen cristianizada de éste, «o preparada para aceptación de los cristianos». Pease se pregunta si Wamani, aunque es un término localizado en la región ayacuchana, no pudiera bien identificarse con los cerros tutelares, como una divinidad de los fenómenos meteorológicos, –el Illapa, rayo–; y destaca la ausencia de referencias al ganado, que si aparecen en datos recogidos sobre ritos de fertilidad contemporáneos y en las fiestas de la herranza. Por último, después de mencionar, la sorpresiva participación de mestizos y españoles, destaca el componente agrario del movimiento y que las referencias a la crisis podrían tener relación con la situación que afectó el cultivo del trigo de fines del S.XVII, –por tratarse de una región cerealera–, o bien con los problemas que enfrentó el agro a fines del siglo XVIII y que estuvieron asociados con la caída productiva minera de Huancavelica. Destaca en el movimiento la existencia de un Inkarrí cristianizado cuya presencia tendría un carácter de reivindicación, que anuncia el fin de una crisis (agrícola, minera y comercial)[14].

En el tiempo transcurrido desde que Pease formuló estas hipótesis a la fecha han aparecido varios trabajos de historia económica que permiten de mejor manera comprender el suceso. Ese autor interpretó acertadamente, a la luz de las aportaciones de Fisher, la huída, –citada en el documento–, de varios tributarios hacia Cerro de Pasco como algo que revelaba el auge de la minería peruana de la época. Los sucesivos estudios de Chocano y Urrutia[15] han demostrado que la sierra central, lejos de estar sumida en una crisis económica a fines del siglo XVIII y principios del XIX, pasó por un proceso de considerable expansión minera, agrícola, textil y comercial[16]

13. Aunque lineas más adelante acepta la identificación de Santiago con el rayo y el trueno.
14. Vid nota 1.
15. CHOCANO, M.: "Circuitos comerciales y auge minero en la Sierra Central", En: *Allpanchis*, Vol. XVIII, No. 21, 1983, p. 3-26; URRUTIA, J.: "Tejidos huamanguinos en Cerro de Pasco, 1782-1819". En: *Revista del Instituto de Investigaciones*, Facultad de Ciencias Sociales, U.N.S.C.H., No. 2, 1984.
16. Un análisis en torno a su hipótesis sobre la existencia de un dios creador andino escapan al marco del presente estudio. Visiones alternativas, por ejemplo, en: ROSTWOROWSKI de DIEZ CANSEO, M.: Estructuras andinas del poder Lima: I.E.P 1983, 202 p.; URBANO, H.: Wiracocha y Ayar. *Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cuzco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", 1981, 185p. (Biblioteca de la tradición oral andina/3).

Esas evidencias también ponen en debate la formulación de Curatola, quien propone que los sucesos de Lircay se engloban junto con los del Taqui Onkoy, Muru Onqoy, Juan Santos y otros, dentro de lo que él denomina «cultos de crisis milenaristas». Al referirse al de Lircay señala que no presentó implicaciones directas de carácter político, pero acepta que su origen coincide con un año de gran sequía y que, por consiguiente, se temía que se avecinara una carestía[17].

Por diversos factores, algunos no extraños a las ganancias que determinados curas podían obtener de las comunidades, no resulta extraño que existiera una cierta tolerancia hacia los ritos y creencias andinas. Este no fue el caso de Lircay, pero se estará de acuerdo en que la política religiosa de principios del siglo XIX no tenía mucho en común con aquella de extirpación de las idolatrías seguida contra el Taqui Onqoy Por ello se nos hace difícil aceptar la comparación que hace Curatola entre ese movimiento y los ritos de Lircay donde, por otra parte, a casi tres siglos de la Conquista las formas de sincretismo católico-andino que se dan en él, —Santiago en sí mismo representación de la simbiosis entre el panteón católico y el andino, que pretendió predicar en la iglesia, junto al recurso a la cruz y a oraciones cristianas en la ofrenda a aquel—, lo alejan aún más de los movimientos de los siglos XVI-XVII, al tiempo que evidencian los sinuosos caminos que siguieron los indígenas para salvar del olvido definitivo a sus dioses. Lo ocurrido en Lircay en 1811 sería entonces un testimonio histórico de rituales aún vigentes y extendidos actualmente a lo largo del mundo andino.

Una cita textual del propio documento nos permite iniciar una serie de consideraciones sobre el ceremonial que se desarrolló en Lircay y desechar la crisis económica como causa directa. Las autoridades comunales y principales de Lircay se dirigieron al intendente Lázaro Ribera a fin de que éste atenuara la represión dirigida por Bidalón. Estos expresaban textualmente que la detención de varios tributarios se debió:

> por haber concurrido a una junta Conbocatoria que citó un tal Pedro Alanya (que también se halla preso) a un paraje nombrado Canlalay, donde les figuró que en aquel citio aguardaba un mensajero y Ministro del Altíssimo para poner remedio oportuno sobre *precaverse de una cruel hambruna que sobrevendría a todo nuestro pueblo, en caso de no haber algún preparativo para que las cementeras diesen buen fruto; y que para ello hizieron un general riego, traiendo la agua de aquel cerro*[18].

17. CURATOLA M.: "Mito y Milenarismo en los Andes del taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto". En: *Allpanchis*, Vol. X, 1977, p. 65-92.
18. Vid nota 1. El subrayado es nuestro. El memorial lo firmaron don Félix Martínes, don Ubaldo Jose Inga, don Félix Ishpar, don Ignacio Caruapoma, don Inocencio Llancari, don Francisco Gabriel y don Santiago Llacctahuaman.

Les era claro que si no se hacía la ofrenda a los dioses podría llegarles la hambruna. Un breve repaso al calendario agrícola, permite situar el mes de noviembre en la estación de siembra, que se distribuye aproximadamente, y según los cultivos, de la siguiente forma en la región que nos ocupa: la papa entre agosto y diciembre; la cebada entre enero y febrero; el trigo entre diciembre y enero; el maíz en setiembre en las zonas altas; octubre en las medias y noviembre-diciembre en las bajas. Varios datos en la naturaleza durante las fechas cercanas al solsticio de invierno, por San Juan, permiten augurar el clima del próximo año agrícola. Sin embargo ello en ningún caso hipoteca las labores agrícolas que se realizan según costumbre aún en condiciones premonitoriamente adversas. Entonces, y para los hechos que nos ocupan, estaríamos ante un rito de fecundidad estrechamente vinculado a la petición de aguas en el tiempo que había de iniciarse la temporada regular de lluvias. Como tal podía tener doble intención: que lloviera y que lo hiciera de forma regular, para que la cosecha fuera óptima. Dos ejemplos de prácticas actuales en Puquio y Chinchero permiten confirmar esta hipótesis y constatar la pervivencia extensa de ese tipo de rituales.

La fiesta del agua se celebra en Puquio durante el mes de agosto y setiembre. Allí con un ritual parecido al de Lircay, el Auqui, puente entre la Comunidad y la naturaleza, lo dirige, siendo asistido por un «Pongo» mayor y otro menor[19]. Al pongo hay que pagarle, lo que explicaría por analogía parte de las peticiones durante la mesa de Lircay: «habeis de sembrar para mi Pongo, y darle el fruto que recogieses de ello». Recordemos que a la mesa u ofrenda se le llama también «pago», y que los encargados de los «cultos andinos» tenían reservadas chacras de la Comunidad para su sustento y aún hoy en día perciben una remuneración por su dedicación.

J. Contreras ha descrito dentro de los ritos y ofrecimientos a la Pachamama relacionados con la producción agrícola de Chinchero, por un lado aquellos relativos a evitar que el granizo destruya los sembrados, y por otro los propiciatorios de la lluvia «casarse las aguas». Estos últimos se efectúan principalmente en los años en que se retrasan las precipitaciones. Con música, bailarines y bebida se trasladan, a veces con la participación de otras comunidades, a la laguna de Piurey y recogen agua de ella en una vasija de cerámica engalanada con flores. Se dirigen con ella a rociar la laguna de Chinchasc, de la que luego extraen agua en el mismo recipiente que vierten en Piurey. De la unión se espera descendencia: la lluvia[20].

19. Comunicación personal de Carlos Loayza, antropólogo puquiano del Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas de Ayacucho. Debo a él y a Celina Salcedo una serie de valiosas informaciones sobre ritos de aguas, aportadas en el curso de una discusión sobre el texto que estoy analizando. El término auqui viene a denominar también al espíritu de los cerros.
20. CONTRERAS, J.: "Subsistencia y ritual en Chinchero (Perú)". En: *Boletín Americanista*, Año XXV, No. 33, p. 208-13.

Al tratarse de un ritual agrario metereológico era imprescindible que se dirigieran o aparecieran en él Santiago y los Wamanis. Fuenzalida[21] ha demostrado la identidad existente en la región de Huancavelica entre el Rayo, Santiago y el dios de los cerros en su aspecto diabólico-creador. D. Lavallée y M. Julien[22] han señalado asimismo que en esa misma zona, el antiguo curacazgo de los Asto, los Wamani guardan una estrecha relación con los ancestros y con los sitios de poblamiento prehispánico. Junto a ello la información aportada por Martínez en su análisis semiótico sobre las mesas de la zona de Sucre nos permiten contextualizar los hechos de Lircay en 1811. Este autor menciona la existencia de la sesión o mesa de «cabildeo» que consiste en:

> llamar al cabildo o kawultu, donde el aysiri-kawiltero llama a las deidades y éstas dialogan con él y entre sí[23].

Por último, después de demostrar que los rituales practicados en Lircay siguen siendo habituales aún hoy en una vasta región andina, -desde Huancavelica a Charcas-, queda por precisar la raíz prehispánica de tales actos; Guamán Poma nos la ofrece. Cuando este cronista describe los ritos que tenían lugar en el mes de noviembre, menciona que "Lleuan agua de calles pucyo [manantial]"[24] y, en lo relativo a los trabajos que se realizan en el campo durante ese mes, destaca lo siguiente:

> Aia Marcai Quilla [mes de llevar difuntos]:
> Que en este mes ay gran falta de agua del cielo como de las asecyas. Se secan de tanto calor y sol que ay y ancí se llama mes chacra carpay [mes de regar las sementeras], yaco uanay quilla [mes de escasez de agua] En este mes los Yngas mandaua hazer prociciones y penetencias en todo el rreyno deziendo:
> Con caras de muerto, llorosos.

21. FUENZALIDA, F.: "Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya". En: *Debates de Antropología,* No. 5, 1980.
22. "Chaque village révere particuliermente une colline ou une montagne proche. C'est la que réside le Wamani, L'Ancestre, auquel on vient apporter offrandes et libations lorsqu'on désire s' en assurer la bienveillance, Or, dans la plupart des cas, la résidence du Wamani est précisément un village préhispanique:. LAVALLE, D., JULIEN, M *Les etablissements Asto a l'époque prehispanique.* Lima: Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines, T., XV, 1973, p. 29.
23. Martínez señala que "en relación con la "ilusión referencial" de la presencia de los dioses en estas sesiones de "cabildeo", es necesario advertir que, aún así, de ningún modo se procura crear un efecto de verdad absolutamente "realista, como para convencer a los asistentes de la presencia de las deidades en la oscuridad del cuarto: todo el mundo juega una representación sutil de "aparentar como si creyeran", sin creer en realidad. Cf. op. cit. p. 112, nota 68.
24. GUAMAN POMA de AYALA, F.: *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno.* Ed crítica de J. Murra y R. Adorno. México: S. XXI/I.E.P. 1980, vol. 1, p. 231.

> Caras de muerto tiernos.
> Tus niños de pecho. Te imploran.
> Envíanos tu agua, tu lluvia a nosotros tus pobrecitos
> Dios, señor todopoderoso, creador del hombre. Que vives en lo alto.
> Miranos a tus pobres.
> Deste manera llorando, pedían agua del cielo[25].

En el apartado relativo a los ídolos Incas, dedica un párrafo a los ritos dedicados a yllapa-Santiago:

> De como sacrificauan al yllapa, al rrayo que agora les llaman Santiago, que mandó coca y comidas y chicha ayunando sal y no durmiendo con sus mugeres ni las dichas mugeres con sus maridos, uelando un noche, pacariconmi, saciconmi, y otro nombre le llaman Curi Caccha [resplandor del oro], yllapa [el rayo][26].

De las referencias extraídas de Guamán Poma se puede observar la concordancia entre éstas y los ritos efectuados en Lircay, hasta el extremo de seguir realizándose las advocaciones y ofrendas a yllapa-Santiago de noche, pervivencias de antiguos ritos agrícolas de fertilidad de origen prehispánico, relacionados con divinidades de poderes metereológicos.

Sin embargo varias reflexiones surgen de su análisis. Este respondía a la necesidad de asegurar una buena cosecha y por tanto de asegurar el nivel óptimo económico en la zona. Así interesaba y en él habían de participar indios y mestizos. Pero también se observa que en las alturas la asistencia fue casi exclusiva de indios, mientras que en las cercanías del pueblo se adhieren un buen número de participantes mestizos. Mi hipótesis, vista esta particularidad, es que las alianzas interétnicas no sólo se circunscribieron al

25. Ibid, 3er vol. p. 1058. Estas súplicas a la divinidad son distintas de aquellas que se producían en el mes de agosto durante la siembra, que actualmente se dirigen a la Pachamama: "Que este mes (agosto) entran a trabajar; aran y rrompen tierras cimple para sembrar mays. En este mes sacrifican en los ydolos, uacas, pobres deste rreyno con lo que podían, con cuuies y mullo y zanco y chicha y carneros", vol. 1, pág. 225. Y más adelante refiere los distintos ciclos de siembra en función de la altitud de las tierras: "Ese mes an de arrar y sembrar mays y de tempana de trigo y se a de sembrar el mays tenprana que llaman michica zara; mauay para, chaucha papa. Este mays se come tenprano, que el mays en este rreyno se a de sembrar y comensar desde el mes de julio de Santiago Mayor, apóstol, entra el primer mays y se a de acauar hasta la Natividad de senbrarse. En los llanos se acaua desde Todos los Santos. Se comiensa en el Cuzco, comiensa temprano el mes de Santiago. A modo de referencia hay que mencionar que Lircay está situado a 2,700 metros de altura; debido a ello la siembra en la zona podría ser más tardía. Su clima favorable permitió el desarrollo del cultivo de trigo.
26. Ibid vol 1 p. 239. Saciconmi: han pasado la noche en vela han ayunado.

terreno socio-político sino que en el caso de indios y mestizos, ambos grupos compartieron una misma cosmovisión. Alanya, que dirigió el ritual, fue calificado de cholo. No obstante los mestizos o «españoles» no lo despreciaron ni a él ni al significado de sus acciones, más bien se sumaron en el momento que ello les podía reportar un beneficio.

La represión fue obra directa de don Juan Bidalón quien, a mi entender, encarnó a ese sector de blancos que entendía al indio como mano de obra pura y simple, sin concesiones, tolerancia o respeto alguno a su mentalidad, a su cultura en definitiva.

Esos dos sectores volvieron a enfrentarse en 1814, en el curso de un levantamiento producido ante los sucesos de Huancavelica y las noticias que la columna cuzqueña dirigida por Hurtado de Mendoza había ocupado Huamanga. Antes de analizar los acontecimientos de ese año, me centraré en los conflictos que se dieron en el Partido de Angaraes desde la década de 1790, para analizar luego cuáles fueron las alianzas y luchas que subyacieron en 1811 y estallaron en 1814. Si bien es cierto que los acontecimientos en sí no parecen reflejar ninguna implicación política, lo cual ha llevado a conclusiones precipitadas a Curatola, los hechos que destacamos a continuación no permiten dibujar una situación de cierta tensión en la zona.

1. CONFLICTOS ENTRE HACENDADOS, CURAS, SUBDELEGADO E INDIOS EN ANGARAES.

Considerando el hecho que Bidalón era minero, hay que destacar, además del conflicto abierto al reprimir los rituales de Lircay, la existencia de un enfrentamiento entre los mineros-hacendados de la zona y la mano de obra indígena, que se expresa en varias alegaciones ante el Tribunal de Minería en 1794; y que posteriormente asume formas «andinas» de protesta indígena contra la extensión de las haciendas sobre tierras comunales.

Las haciendas de la región de Lircay y la vecina Acobamba fueron, en general, explotaciones diversificadas nucleadas en torno a un centro minero extractivo que compaginaba esa actividad con la agricultura y ganadería[27]. La mano de obra destinada a la labor minera y a las tareas agropecuarias provenía de las comunidades aledañas. Ello en la medida que la mita a Huancavelica había evolucionado en su mayor parte en mita de falquitrera,

27. FAVRE, H.: "Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica". En: MATOS MAR, J. (comp,): *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: I.E.P. 1976, p, 105-138.

es decir los indios de las provincias destinados a trabajar se redimían de ella previo el pago de un monto estipulado en dinero.

En el año 1794 el subdelegado de Angaraes, don Toribio Chávez y el diputado del tribunal de minería de la zona, don Bernardo Fernández Quevedo, se entrecruzaron una serie de acusaciones, cuyo origen parece haber sido la solicitud del primero a que se le entregara la matricula de mineros. A todo ello los indios formularon una queja porque argüían que se les pagaba su salario en las minas en *frutos de la tierra* a precios recargados en lugar de dinero. El subdelegado informaba al virrey repartiendo descalificaciones contra ambos sectores locales

> que en la doctrina de Lircay... sus vecinos, y toda clase de gente forastera al pretesto de sus minas, cometen con exceso los delitos contra ambas Magestades, ellos con la lebe ocupación de un poco de metal, que extraen de las muchas bocas pérdidas, se denominan mineros... El Diputado se opone a mis Judiciales mandatos... cuia peste ha trascendido a los Yndios Tributarios protexidos de uno que otro minero a quien sirven, rechasan a los cobradores con amenasas cuando les exigen el tributo[28].

Cuatro años más tarde, en 1798, los enfrentamientos entre los indios y hacendados tomaron otro cariz. Si bien los hechos tuvieron lugar en la vecina Acobamba los traemos a colación por su interés y por el hecho, que como se verá en posteriores conflictos, las comunidades de ambos pueblos participaron conjuntamente[29].

Hay que hacer un paréntesis para matizar que esto no significa nuestro rechazo al planteamiento de Favre, quien ha detectado un proceso de fractura en la cooperación intercomunal en los pueblos que formaban el curacazgo de los Asto: Conaica, Cuenca, Vilca y Moya como consecuencia de los conflictos sobre las tierras de Quero y otros similares, en una

28. Archivo General de la Nación-Lima (en adelante: AGN). Minería, Leg 31, Carta de Don Bernardo Fernández, diputado de minería de Lircay, sobre atropellamientos que experimentan los Mineros de los Subdelegados; de Toribio de Chaves al Diputado de Minería Don Bernardo Quevedo, Huancavelica, 1, 3, 1794; adjuntas a otra de Toribio de Chávez al Virrey Gil de Lemos, s.f.
29. El partido de Angaraes comprendía a fines del siglo XVIII los siguientes pueblos y anexos: 1. Acobamba con los anexos de Espíritu Caxa, Todos Santos, Andabamba y Paucara; 2. Acoria con los anexos de Guando, Palca, Anancusi, Pallalla y Chupaca; 3. Conaica con los anexos de Yscochaca, Cuenca, Moya, Vilcabamba y Acobamba; 4. Lircay con los anexos de Huaillay, Uchurguay, Callanmarca, Huancahuaca, Guachocolpa y Anchonga; 5. Julcamarca con los anexos de Congalla, Pata, Antapanco, Llinllinca y Yancaguasi. A.G.I.; Estado 73, Doc. 40. Censo de Población del Virreinato del Perú elaborado por orden de Gil de Taboada, 1792.

coyuntura de crecimiento demográfico, —que revirtió en un aumento de la presión sobre la tierra—. Ello, a su vez, mal controlado por una estructura cacical en disolución debido al desmoronamiento de su base económica y declinar político[30]. Aceptamos que existía este problema, aunque es otro aparte el que tratamos y que provocó que las comunidades que formaban Conaica se aliaran con las vecinas para enfrentarse al avance de la hacienda.

Varios hacendados de Acobamba denunciaron en noviembre de ese año la circulación de ciertos rumores en la región. Se decía que los indios habían quitado las cruces de los cerros inmediatos, al tiempo que se negaban a ser vasallos del rey Carlos IV y afirmaban que sí lo eran del *Rey Inglés*[31].

Subyacía en ello el hecho que el alcalde de Acobamba procedió, sin autorización del subdelegado, al deslinde de unas tierras en favor de un indio, además del hecho que un litigio por las de Poro había sido resuelto por las autoridades otorgando su propiedad a don Antonio José de Otero, dueño de la hacienda colindante de Mollobamba, en perjuicio de la Comunidad de Acobamba.

Esta medida contraria a los intereses comunales motivó una serie de juntas de los indios de Acobamba en las que asistieron además los de Tayacaja y Conaica. De ahí surgió al parecer la decisión de retirar las cruces de los cerros y sobre todo aquellas ubicadas en los linderos de la hacienda de Mollobamba. Uno de los hacendados que testificaron opinó que lo habían hecho «con algún fin particular»; aunque esto confundió a otro, Don Francisco Miranda, que lo atribuía a la desidia y borrachera de los indios al declarar concretamente que:

> los Yndios las cruzes las quitan por Mayo, Junio y Julio para celebrarlas con Misa de donde se las llevan a sus casas con el título de celebrarlas para sus Borracheras y por natural desidia no las vuelven a sus respectivos lugares[32].

30. FAVRE, H.: "El mundo andino en tiempos de Bolívar Los Asto entre 1780 y 1830", p. 259-71. Los Asto pertenecían a la etnia Anqara que ocupaba las provincias actuales de Lircay Acobamba y Huancavelica en el departamento de Huancavelica, En: LAVALLEE, D. y JULIEN, M : opus cit., p 5. En la otra mitad, Chacac, del reino Anqara fueron ubicados durante el incanato población mitimae. Así los Quisguares son identificables en Acobamba, Lircay, Callanmarca, Jatunhuayllay, Caja Espíritu, Congalla y Julcamarca. En: URRUTIA, J.: *Huamanga: región e historia, 1536 - 1770,* Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1985, p. 36 y ss. Sobre los Quisguares, SALA VILA, N.: Revueltas indígenas en el Perú tardío colonial". Tesis para optar al grado de doctor en historia de América; inédita, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona, 1989, p. 272-295.
31. BNP. Manuscritos peruanos de la Universidad de Indiana, Fondo fotocopiado y microfilmado sin inventariar. Expediente sobre el esclarecimiento de las verdades de unas voces que corrían de que los yndios de Acobamba habían quitado las cruces de sus inmediatos cerros con todo lo demás que aparece en la averiguación. Huancavelica, año 1798.
32. Vid nota 31.

Creo que ésta fue una lectura occidental de los acontecimientos. Miranda hace referencia, aunque vaga, a la fiesta de Santas Cruces que se celebra el 3 de mayo; pero la denuncia fue efectuada en noviembre, seis meses más tarde, y si en algo no son descuidados los campesinos andinos es en el ritual. Propongo una interpretación alternativa de un tipo de lucha «andina» en la que el maleficio vino a sustituir a la violencia.

En determinados lugares de los Andes, —abras, puquiales, caminos, cimas de las montañas— se disponen una serie de montones de piedras que los aborígenes van acumulando a modo de ofrendas al Wamaní y Dios del camino. Son las sahihuas o apachetas, que en sincretismo con lo cristiano son coronadas con una cruz. Sincretismo obligado, ya que una de las disposiciones tomadas en el Concilio Limense de 1567 fue precisamente destruir esas ofrendas y poner en su lugar una cruz[33] Estas cruces son transportadas durante la fiesta de las Santas Cruces, como afirmaba el testigo, para ser honradas en la iglesia cristiana, lo cual junto al hecho que se sigan haciendo ofrendas al dios del camino, hacen pervivir creencias atávicas.

Las cruces sitas en los altos de las apachetas han tomado además otro significado, son protectoras de los malos vientos[34]. Entonces, sacar las cruces significó reforzar lo andino sobre lo cristiano, valerse en la lucha contra la usurpación de la tierra por los hacendados «no andinos» de las armas que les son propias, de los atributos de las deidades de su tierra. Extraer las cruces cuando se está perdiendo la tierra de la Comunidad tenía el significado de eliminar la protección que gozan de los dioses y dejarlas al influjo de los vientos para que las vuelvan improductivas.

Más oscura es la interpretación de las otras imputaciones que hicieron los hacendados, aquellas que en palabras de un testigo reproducimos textualmente:

> los Yndios decían de tiempo inmemorial que el Rey de Inglaterra se titulaba asi porque Ynga suponen ser descendiente de sus antiguos Yngas, y *terra* de la tierra que poseen[35]

33. "Se refiere a esos montículos de ofrendas que se encuentran en los cruces de los caminos y en lo alto de las montañas. Es a esos "dioses de los caminos" a quienes los viajeros ofrecen coca, maíz, plumas de algunos pájaros, viejas sandalias, o al menos un guijarro, en la creencia de que así se libran de las fatigas del viaje y adquieren nuevo vigor para continuarlo. El cura debe obligar a los habitantes a que ellos mismos destruyan, y completamente, las apachetas en lugar de las cuales se colocará una cruz". Art. 99 de las Constituciones del Concilio Limense de 1567. Destrucción de las apachetas. En: DUVIOLS, P.: *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, p. 127.
34. Comunicación personal del prof. Fermín Rivera.
35. Vid nota 31.

Existen referencias de que conceptos parecidos circularon durante la rebelión tupamarista. Szeminski al tratar la mención de reyes distintos al de España destaca que lo son en oposición a éste; uno de los reyes es el natural y se opone al otro. Así se muestra en uno de los pasquines aparecidos en enero de 1780 en Arequipa:

> el Rey de Inglaterra es amante de sus vasallos, al contrario es el de España, hablo del señor Don Carlos[36]

En todo caso cabe mencionar la persistencia de tal idea años más tarde y en una zona que no se sumó a la rebelión en 1780. Cabe preguntarse si ello sería reflejo de un sentimiento, generalizado por su extensión temporal y geográfica, según el cual, el Rey de España era un mal Rey y por tanto había que romper con él y rendir vasallaje a uno bueno En ese caso parece la expresión popular de las teorías sobre las relaciones entre el estado y el derecho natural de influencia tomista formuladas por Francisco de Vitoria y Luis de Molina en el siglo XVI Sin embargo, es posible que sólo conocieran de oidas al rey inglés, el principal y más poderoso opositor del rey de España, ello no sería extraño en una coyuntura presidida por guerras entre ambas potencias por el control colonial.

El recurso a la «maldición» no impidió que se recurriera a la violencia en la región, por ambos sectores, indígenas y hacendados.

En 1784, un litigio por tierras enfrentó a la Comunidad de Vilca con Faustino Salvatierra arrendatario de 40 hectáreas de tierras comunales en Soracocha. Este se negaba a abandonarlas, alegando ser el titular de un préstamo enfitéutico que las gravaba. Antes de que se llegara a la sentencia sobre el derecho de ambas partes, uno de los dirigentes comunales fue condenado por «tumulto y rebelión» En 1824 los herederos de Salvatierra obtuvieron los títulos sobre estas tierras[37].

En 1800 estalló un alboroto en Acobamba del que sólo dispongo información por referencias indirectas[38]. Participaron en él los indígenas de Acobamba y

36 SZEMINSKI, J.: *La Utopía Tupamarista* Lima P U.C. 1984, p 67 y 72.

37. FAVRE, H : El mundo andino en tiempos de Bolívar: Los Asto entre 1780 y 1830". En: *Revista del Museo Nacional,* 1983-85, T, XLVII, p. 259-71.

38. BNP. Manuscritos Virreinato D 6103. Expediente sobre el auxilio de cien soldados que se han despachado al pueblo de Acobamba a pedimento del Subdelegado de Angaraes y por las causas que en su representación se expresan. Huancavelica, junio 10 de 1800. El Subdelegado Chávez concedió el indulto a los acusados "por esta vez con cargo y condición de que entreguen a disposición de la Justicia preso a esta cárcel al dicho Matías Reynoso para escarmentar a los que han seguido su pesimo ejemplo". B.N.P. D 10059. Expediente de la causa seguida al soldado Pedro Centeno por los excesos que cometió en el pueblo de Lircay. Huancavelica, junio 9 de 1800

Lircay y se desencadenó como oposición al deslinde de las tierras de Parcoylla en la hacienda propiedad del Dr. Oviedo. A consecuencia de los hechos fueron detenidos Ventura Lumarejo, Faustino Pacheco alcalde de Santos —anexo de Acobamba—, Pedro Hilipas[39], alcalde de Lircay, y Matías Reynoso. Cien hombres fueron enviados desde Huancavelica para sofocar el brote de violencia.

Hasta aquí he hecho referencia a tensiones entre hacendados e indígenas, pero paralelamente se produjeron otras derivadas de las prácticas monopolistas de mercado que seguían siendo habituales entre los subdelegados. En Angaraes, el subdelegado don Toribio Chávez, efectuó repartos forzosos de mercancias tanto directamente como a través del recaudador de tributos Riveros, a quien había encargado recoger las tasas de los repectivos alcaldes del partido. En el semestre de Navidad de 1797 los comuneros de Acobamba, Conayca y Lircay se resistieron, según el subdelegado, a pagar el tributo como consecuencia de la influencia ejercida por los curas de esas doctrinas. Llegó a esa conclusión al paralizarse el cobro por haber propagado los curas la noticia de que no debia pagarse el impuesto al subdelegado ya que era inminente su deposición y enjuiciamiento.

En febrero de 1798, el virrey Marqués de Osorno, en respuesta a una queja del subdelegado, transmitía una orden al intendente de Huancavelica, Juan María Gálvez, para que frenara las interferencias de los curas de las referidas doctrinas en la recaudación de tributos.

Las respuestas de los curas José Manuel Palomino, Julián Marciano y Rafael del Prado fueron coincidentes: los indígenas se habían resistido al pago de los tributos del semestre de Navidad de 1797 en respuesta a la práctica impuesta por el subdelegado Toribio Chávez, quien los obligaba a hacerlo al mismo tiempo del cobro del reparto de mulas y coca. Chávez utilizaba la argucia de no entregar las boletas comprobantes de haber cancelado el tributo como forma de conminarlos y poder acusarlos de resistencia a cumplir con sus deberes de vasallos. El cura de Acobamba apostillaba que en ningún modo les había movido un interés contrario al tributo, lo que hubiera sido ir contra sus propios intereses, por cuanto el sínodo sólo lo percibían cuando el tributo de su doctrina había sido cobrado en su totalidad[40].

39. Cabe la posibilidad que Pedro Hilipas pueda ser identificado como Pedro Isphar que apareció implicado en los acontecimientos de 1811.
40. BNP. Manuscrito Virreinato, C 3339. Expediente sobre la superior orden del Excmo. Señor Virrey del Reyno de 10 de febrero por la que ordena se contengan los Curas de Acobamba, Lircay y Conayca, de los excesos de que se ha quejado el Subdelegado del Partido de Angaraes Don Toribio Chávez. Huancavelica, Febrero 20 de 1798.

En la medida que las prácticas comerciales del subdelegado Toribio Chávez podían atentar contra los intereses de curas y hacendados-mineros de la zona posiblemente se dio una toma de conciencia de la necesidad de una alternativa al gobierno colonial en la zona, en la cual participaran conjuntamente con los indígenas. En ese sentido cabe apuntar un hecho acaecido en enero de 1801, que pudo tener relación con el alboroto del año anterior, aunque es difícil precisarlo. Era subdelegado don Antonio Martínez y Negrete, y éste comisionó a don Severino Recavarren para que administrara justicia en Acobamba. En el curso de su actuación Recavarren procedió al arresto de la mujer y la suegra de don Antonio José de Otero por haber brindado su casa a los alcaldes de indios de Acobamba y Santos y a varios principales para reunirse y tratar la forma más conveniente de quejarse al Intendente contra dicho comisionado[41]

Notemos que Otero es el mismo hacendado que fue blanco de las maldiciones comunales en 1798, y que tres años más tarde encontramos a su familia protegiéndolos para que dirijan una denuncia contra el representante de la administración colonial. En todo caso es una muestra del tipo de clientelismo hacendado-campesino que luego predominó en la etapa republicana.

Pero las divergencias entre mineros y comuneros primaron sobre cualquier otra posición y cabe pensar que determinaron las posiciones de aquellos, como demostró los sucesos desarrollados en Huancavelica y Lircay en 1814.

2. EL LEVANTAMIENTO DE LIRCAY ANTE EL AVANCE DE LAS TROPAS CUZQUEÑAS EN 1814.

Las elecciones municipales efectuadas en Angaraes como en otras zonas, en aplicación de la nueva ley dictada por las Cortes de Cádiz, acentuaron la lucha por el control del gobierno local. Si para los indígenas representaba legalizar un proceso de democratización interna que venía madurando en su seno al diluirse el cacicazgo, para los sectores no indígenas representó la oportunidad definitiva de controlar las comunidades desde dentro. Favre ha demostrado que los mistis controlaron las elecciones en el antiguo curacazgo de los Asto, en lo que ha clasificado como el ensayo general de la toma del poder local que ejercerán plenamente después de la declaración de la Independencia. Pero, como bien ha señalado, ello no ocurrió sin la

41 AGN Real Audiencia, Causas Civiles, Leg. 10, C 104. Autos seguidos por Don Antonio José de Otero contra Don Severino Recavarren Comisionado para administrar justicia en el Pueblo de Acobamba, por abuso de autoridad, Enero, 1801 Así mismo se da constancia que este fue relevado por dicho juez.

resistencia activa indígena, como en el caso de Vilca, anexo de Cona, donde

> los indios no reconocen a estas autoridades, se sublevan contra ellas y a palos las expulsan del pueblo, restaurando la antigua jerarquía de los varayoq hasta que la milicia provincial, movilizada por el subdelegado, llega a restablecer el orden constitucional en la comunidad rebelde[42].

En este contexto se produjo el levantamiento cuzqueño de 1814, cuya expansión militar se tradujo en la formación de tres columnas que, partiendo del Cuzco, se dirigieron una en dirección a Arequipa al mando de Angulo y Pumacahua, otra hacia La Paz al mando de Ildefonso Muñecas, y la última marchó por el camino de Huamanga bajo las órdenes de Hurtado de Mendoza, alias el Santafecino, y Béjar.

En Huancavelica las noticias de su avance y de la inminente conquista de Huamanga dieron pie a levantamientos locales bastante generalizados de los indígenas de la zona. En la villa de Huancavelica las Comunidades que la formaban se rebelaron el 2 de octubre de 1814, tomaron prisionero al intendente don Juan Vives y a su esposa conduciéndolos al encuentro del Santafecino para entregárselos. En Lircay el blanco de las iras campesinas fue don Juan Bidalón, Si en la capital de la región el ataque se dirigió hacia la autoridad representativa de la administración colonial, en Lircay se encaró a quienes habían sido en 1811 intransigentes con el ritual andino, que formaban parte además del sector blanco propietario de haciendas mineras y con el cual existían enfrentamientos desde por lo menos veinte años atrás por la tierra y la retribución salarial. Lo sucedido en Lircay me parece una muestra a nivel local de como las luchas contra el régimen colonial dieron paso a procesos más radicalizados en los que funcionarios y hacendados fueron entendidos como enemigos y atacados directamente por los movimientos campesinos.

Ante los temores de que los sucesos del Cuzco repercutieran en la zona, Juan de Bidalón armó y remitió a la villa de Huancavelica 30 milicianos. Estos desertaron durante el levantamiento que se produjo en la ciudad y regresaron a Lircay, donde en un primer momento contaron que varios de ellos habían muerto en el levantamiento. La noticia fue el detonante para que se levantase Lircay, el 3 de octubre[43]. A eso de las siete y media de la noche empezaron a tocar «la llamada de tambor» y las campanas a rebato, saliendo

42. FAVRE, H.: "El mundo andino en tiempos de Bolívar: Los Asto entre 1780 y 1830". p. 270.
43. BNP Manuscritos Virreinato. D 6318 Expediente sobre la averiguación de las personas que tomaron parte en la insurrección de Huancavelica y Lircay, contra la autoridad del Gobernador Intendente Don Juan Vives. Acobamba, 28 de noviembre de 1814.

multitud de gente de sus casas y clamando al Cuzco».

Las mujeres se adhirieron activamente y junto a los indios se enfrentaron a los europeos. Según el testimonio de los mestizos y «españoles» implicados en el movimiento

> se alborotó toda la gente particularmente las mujeres principiaron con los primeros gritos, y toda la indiada se amotinaron diciendo que los que no acudiesen a la prisión de los Europeos especialmente a los que tenían mando acabarían con todos y sus bienes, los referidos cuzqueños[44].

Inmediatamente sitiaron la casa de Bidalón, atacándola «con audacia y mechones de paja y velas encendidas, armados de piedras, palos, rejones y sables». En un último intento por defenderse salió a la plaza armado, pero tras ser herido de una pedrada en la frente, se le detuvo y desarmó. Su casa fue saqueada y una evaluación posterior calculó las pérdidas en 700 pesos en azogues, más algunas piezas de plata labrada, dinero, armas y aguardiente.

Detenido lo condujeron en primer lugar a la tienda de don Domingo Irigoyen y a ruegos del cura don Domingo del Barco a la casa parroquial. Este último fue respetado por los indios de Lircay y pudo seguir actuando como mediador.

A la mañana siguiente escoltado por unos 20 milicianos e indios fue conducido hacia Huamanga con la intención de entregarlo a las tropas cuzqueñas. Previamente se había pedido gente y una mula aparejada a los indios de Huchyguallay y Atunguayllay de la misma doctrina. Estos se presentaron «con mucha furia» hacia las 3 de la tarde y luego todo el grupo se puso en camino. Como narró el propio Bidalón: «hombres y mujeres armados de hondas, palos, rejones y me condujeron a Atunhuaylas» distante legua y media de Lircay. Al día siguiente prosiguieron la marcha «con tambor y pífano al uso de los insurgentes» hacia Guancahuanca, distante cuatro leguas, donde fueron recibidos por las Comunidades de ese pueblo y la Callamarca. De ahí pasaron a Congalla, donde recibieron las primeras noticias de la derrota de las tropas cuzqueñas en Huanta y la entrada de los realistas en Huamanga. Varios de los milicianos, vistos los acontecimientos, regresaron directamente a Lircay.
En Julcamarca los alcaldes indios y mandones se negaron a recibir al preso;

44. BNP. Manuscritos Virreinato D 8529. Expediente sobre la petición presentada por soldados y vecinos del pueblo de Lircay, para que se les absuelva del delito de haber participado en el partido de los insurgentes.

aprovechando esa circunstancia el cura lo condujo a su casa. Entre tanto se inició un enfrentamiento entre el común y sus alcaldes, como contaría el propio Bidalón

> los referidos Alcaldes y la multitud confuso y discordes entre ellos y algunos ebrios pelearon entre sí y me sitiaron con más de 50 rejones[45].

El enfrentamiento se saldó con la victoria de los comuneros. De hecho hemos observado que cada vez que las autoridades comunales actuaron en contra del sentir mayoritario se vieron fuertemente contestadas sin ningún tipo de contemplación.

Ante las noticias aportadas por varios emisarios que informaban que la ciudad estaba llena de realistas, optaron entonces por conducirlo al campamento de Matará donde estaban las tropas cuzqueñas siguiendo la ruta por las alturas de Quicamachay. Debieron surgir dificultades o cundió el desánimo, puesto que uno de los milicianos de la escolta, un tal Herrera, negoció con los indios la liberación, a cambio de la cual se comprometió ante ellos que si la Comunidad de Lircay no lo aceptaba, el mismo se lo entregaría de nuevo en el plazo de 10 días.

Bidalón una vez libre, tomó el camino de vuelta a Lircay con el cura Paredes y dos hijos suyos que habían salido tras él a rescatarle. Al acercarse a su hacienda minera de Chillán, cercana a Julcamarca, tuvo un encuentro con el caudillo de la compañía de ese pueblo, que había estado en Huamanga apoyando con sus tropas a las de Hurtado de Mendoza y Béjar. Intentaron prenderlo de nuevo y conducirlo a Matará, pero al no lograrlo atacaron con piedras la hacienda en la cual estaba una hija suya.

Vuelto el hacendado a Lircay, residió en el pueblo hasta diciembre cuando, según sus palabras

> en aquella fecha viendo por innumerables Ynsurgentes amenzada la Ciudad de Guamanga, cortada la comunicación de Lircay, con ella por haber cortado los puentes[46],

decidió huir a Huancavelica. En marzo de 1815 estaba de regreso pero quedaban aún indicios de inestabilidad social en la zona, que movieron al

45. Vid nota 44.
46. BNP. Manuscritos Virreinato. D 6318. Expediente sobre la averiguación de las personas que tomaron parte en la insurrección de Huancavelica y Lircay, contra la autoridad del Gobernador Intendente Don Juan Vives. Acobamba, 28 de noviembre de 1814.

subdelegado a seguir sus consejos y suspender la recaudación entre los indios del impuesto excepcional de un peso, limitándose a hacerlo entre los españoles[47].

En 1811 y luego en 1814, se aliaron comuneros y sectores mestizos urbanos de Lircay. Estos jugaron, una vez más, una posición ambigua. Participaron junto con los indígenas de los rituales agrarios y se levantaron junto con ellos en 1814 contra Bidalón, aunque una vez perdida la batalla reconsideraron su postura acatando el orden colonial y jurando fidelidad a Fernando VII, alegando que habían actuado por temor a los insurgentes.

De los hechos narrados se demuestra que en Angaraes las Comunidades y montoneras procedentes de ellas controlaron el territorio ante el avance de las tropas cuzqueñas y las apoyaron decididamente con hombres. Se puede datar en este período la aparición de las montoneras dirigidas por capitanes que avanzaron el tipo de lucha indígena que se generalizó en la etapa de las luchas denominadas independentistas entre 1820 y 1824.

En 1814 se repitieron en Lircay las alianzas interétnicas que se habían dado en 1811. La participación de los mestizos y españoles puede ser rastreada nombre a nombre debido a que se ha conservado el documento con la relación de los que juraron de nuevo fidelidad a Fernando VII, como condición previa impuesta para poder beneficiarse del indulto decretado tras el movimiento de 1814[48]. De ellos habían participado en los sucesos de 1811: Constantino Aguado, Juan Fondinel, así como la esposa e hija de Pasqual

47. Vid. Declaración del subdelegado de Angaraes: "estando numerando los contribuyentes para el donativo o reconocimiento del peso cada uno y colectando al mismo tiempo la erogación voluntaria de los vecinos españoles... me contestó el Capitán Don Juan Bidalón no era su ánimo pedir, contra nadie del pueblo, ni que nada se alterase el vecindario por lo que suspendí y solo me contrage a la colectación de los donativos de los españoles y numeración de los contribuyentes del reconocimiento del peso, y tributo entero de San Juan venidero"

48. BNP. Manuscritos Virreinato. D 8529. Expediente sobre la petición presentada por soldados y vecinos del pueblo de Lircay para que se les absuelba del delito de haber participado en el partido de los insurgentes. 12.6.1815. Hicieron nueva Jura de Vasallaje al rey Fernando VII: Francisco Oré, mulato; Constantino Aguado, indio, tintorero, cabo de escuadra; Manuel Peres, mestizo, minero; Pedro Centeno, indio libre, sastre; Fermín Abarca; José Ynostrosa, mestizo, miliciano; Ysidro Quevedo, mestizo, sastre; Thomás Navincopa, indio noble, pulpero; Nicolás Monge, mestizo, sombrerero, miliciano; Patricio Zorrilla, mestizo, minero; Faustino Díaz, indio, hacer velas; Nicolás Quevedo, mestizo; Juan de Dios Pineda, español, minero, soldado, distinguido; Pablo Ríos, mestizo de segunda, tambor; Juan de Dios Córdova, español, arriero; José Herrera, español, platero, sargento de milicias; Alexo Roxas; Pedro Castillo, mestizo, carpintero, miliciano; Pasqual Paredes, mestizo, sastre, soldado; Melchor Chávez, indio noble, sastre; Mariano Chávez, hijo del anterior, soldado alistado; Manuel Roxas, mulato; Manuel Cabrera, africano, sastre; Martín Angaipoma, mestizo, barbero; Había fallecido Gabriel Sueldo, mestizo, platero; y estaban enfermos: Manuel Quevedo mulato, arriero, miliciano; Juan Castillo, sambo, sastre, soldado alistado; Apolinario Ynostroso; y Juan Paredes, mestizo, labrador de cigarros; mientras que seguían ausentes de Lircay: Julián Balencia; Anselmo Melgar, indio, miliciano; Ylario Rua, Mestizo, jornalero minas; Fernando Rúa, mestizo, arriero. Los datos referentes a la raza de los firmantes y sus profesiones han sido extraidos de BNP. Manuscritos Virreinato D 9976. Padrón de habitantes de Lircay, 1813.

Paredes, otro de los que aparece en la relación.

Muy probablemente los Navincopa, Rúa, Chávez y Monge de 1811 eran parientes de los que aquí aparecen jurando vasallaje, algo que no está fuera de lugar, si nos atenemos a los datos sobre su población que aporta el censo de Gil de Taboada de 1795. En él constan que habitaban por razas Lircay y sus anexos: 10 hombres y 11 mujeres españoles; 373 y 374 indios y 40 y 41 mestizos[49].

Al reconstruir el proceso que se desarrolló en Angaraes en el primer cuarto del siglo XIX he rastreado en las fuentes la importancia que tuvo el ritual, la fuerza que tenía aún en la zona el sustrato cultural prehispánico. Es este enfrentamiento cultural el que tomaría formas violentas a partir de 1814. La escala de valores culturales otorga aquí mayor poder a las acciones provenientes del mundo supraterrenal, de esos dioses ancestrales invocados aún en el siglo XIX, camuflados bajo imágenes cristianas. Incluso ahora permanecen más o menos agazapados según los lugares y gentes.

H. Favre ha definido la posición de los hacendados de la zona a fines de la época colonial. Por su dedicación a la minería estuvieron sujetos a las fluctuaciones del mercado colonial. Realistas en su mayoría, entre 1815 y 1824 se replegaron a la costa, regresando a la península aquellos que dispusieron de medios. La crisis minera unida a la desaparición de las élites económicas y las sucesivas guerras civiles, hicieron inviable que en los primeros años de la república se constituyera una pujante oligarquía agraria, –contrariamente a otras regiones andinas–, puesto que la gran propiedad agraria no sólo no crecía sino que tendió a fragmentarse y aún a parcelarse. Entre tanto emergió un nuevo grupo social: el de los mestizos, generalmente ligados a cargos de autoridad que invirtieron en tierras de pequeña y mediana extensión[50].

Por último este autor plantea una hipótesis realmente sugerente ligada a las

49. Archivo General de Indias-Sevilla Estado 73. Doc. 40. En el padrón de 1813 se mencionan 17 españoles, 87 mestizos, 24 sambaigos para una población total 4.415 personas.
50. FAVRE, H.: "Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica" En: MATOS MAR, J. (comp.): *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: I.E.P. 1976, p. 110-12. En un estudio posterior, del que sólo se ha publicado un resumen, plantea que desde inicios del siglo XIX se abriría en la zona "un proceso de indianización cultural" del cual participaban muchos de los "pequeños Blancos" incapacitados para conservar su estatuto social, ante la pujanza de las comunidades en la zona, imposibilitados de controlarlas, inviabiliza su control sobre la mano de obra indígena. Carentes de ésta y sin alternativa para acceder a otra fuerza de trabajo se pauperizan progresivamente y por último se indianizan. Cf. DELER,J.P. y SAINT-GEOURS, Y. (comp.): *Estados y Naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia-Colombia-Ecuador-Perú*. Lima: I.E.P. / I.F.E.A., 1986, vol 1, p. 169.

razones de la pervivencia en la zona del profundo tradicionalismo existente hasta la reforma agraria. La existencia de hacendados indigenistas dirigiendo explotaciones de tipo feudal o semi-feudal, en un medio en que la cultura tradicional era muy viva en las haciendas y sólo en ellas, lo entiende como una forma de control ideológico de los hacendados sobre los campesinos.

> La tradicionalidad cultural no es un derecho sino un deber de las «gentes de hacienda»; es una necesidad para el hacendado para que, como en el pasado, funcione el sistema de explotación.

El hacendado asumiría por ello el papel de intermediario insustituible entre los campesinos sujetos a la hacienda y la sociedad global[51].

Cabe preguntarse a la luz de la experiencia de los sectores mestizos que habían colaborado con los indios en los ritos de 1811 y en el levantamiento de 1814, y que luego pasarían a controlar el poder económico y local a partir de la Independencia, si como conocedores de la mentalidad y cultura andinas no se decidieron conscientemente por prescindir de todo signo de represión y revertirla en un factor de control social sobre el campesinado.

51. FAVRE, H.: art. cit. p. 130-1

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 243–265

MERCADO DE TIERRAS Y SOCIEDAD CAMPESINA EL VALLE DEL MANTARO EN EL SIGLO XIX [1]

Carlos Contreras

En este trabajo queremos examinar las formas de acceso a la tierra que existían en la región del valle del Mantaro en el siglo pasado. La base documental para el estudio son los protocolos notariales reunidos en la ciudad de Huancayo. Si bien nuestra intención es generalizar los resultados para todo el valle, nuestras fuentes se refieren básicamente a la parte sur, donde se ubica Huancayo; ellas se han centrado en el período que cubre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX.

Una de las características principales de la región del valle del Mantaro ha sido el predominio de la economía campesina en su paisaje social. Los latifundios eran no solamente escasos, sino que se hallaban marginados de las mejores tierras, controlando únicamente los pastos de las alturas [2]. Esta sólida economía campesina daría un marco peculiar a las formas de acceso a la tierra.

El siglo XIX fue una era de transformaciones importantes en la región. Fue una etapa de veloz crecimiento demográfico. La antigua provincia de Jauja, cuyo núcleo económico y humano era el valle del Mantaro, pasó de tener 52 mil habitantes en 1791, a contar con 120 mil en 1876, y 227 mil en 1940. Este crecimiento fue aún más notorio en la provincia de Huancayo [3]. En dicha centuria, además, se desarrollaron muchas presiones para la mercantilización de la economía campesina. Las minas de Cerro de Pasco, así como las la de las provincias de Yauli y Cajatambo, situadas al norte y oeste

1. Este trabajo fue realizado dentro del proyecto "Estructura y conflicto en la comunidad andina en el siglo XIX", desarrollado en el Instituto de Estudios Peruanos con el auspicio de la Tinker Foundation. En la recolección de la información conté con el apoyo de Jorge Bracamonte.
2. Esta característica ha sido destacada por cuantos han incursionado en la historia de la región. Véase especialmente Mallon 1983: 39-41 y Manrique 1987: 151 y ss.
3. Sobre el proceso demográfico, cf. mi trabajo inédito "Demografía e identidad cultural en el valle del Mantaro, 1790 - 1940"

del valle, atravesaron por significativas bonanzas, en lo que podría llamarse «el siglo de la plata» en la sierra central (Deustua 1986; Contreras 1988: Introd.). Desde la década de 1870 floreció también una economía de medianas plantaciones en la parte oriental (el valle de Chanchamayo y el de Pariahuanca), sobre la base de cultivos de caña, café y frutas (Manrique 1987: 109 y ss.). Estos polos productivos, mineros y agrícolas, demandaron insumos, mano de obra y bienes alimenticios, incrementando la demanda en toda la región y poniendo así en tensión a la sociedad campesina local. A ello se sumó el crecimiento del mercado limeño, cuya población creció entre 1820 y 1880, de 60 mil a 100 mil habitantes, y el avance del ferrocarril central a partir de la década de 1860.

Este conjunto de presiones debieron «abrir» el mercado de tierras en la región. Pero tal cosa ocurrió sólo en una pequeña medida; en líneas generales la tierra seguiría siendo considerada hasta bien entrado el siglo XX como un «valor de uso» antes que de cambio. Este resultado obedecería a la forma como la sociedad campesina regional absorbió las presiones, externas e internas, que buscaban incorporar los principales recursos agrarios en «el molino satánico» del mercado (Polanyi 1944).

De este modo, no ocurrió la descampesinización de la población rural ni la masiva aparición de un proletariado agrícola. Si bien el nivel de la diferenciación social interna creció (Mallon 1983), pienso que por lo menos hasta las décadas de 1920 o 1930 las fuerzas niveladoras de la estructura social se impusieron sobre sus opuestas, permaneciendo aún vigente la naturaleza campesina de esta sociedad.

1. LAS FORMAS DE ACCESO A LA TIERRA: LA HERENCIA

Las dos formas más comunes de acceso a la tierra en el siglo pasado eran la herencia y la compra. De 222 casos fichados entre mediados y finales del siglo XIX en los protocolos notariales de Huancayo, únicamente en diez la tierra se había conseguido por otros medios, de naturaleza coactiva: embargo o transacción por la vía judicial [4]. La herencia era la forma largamente

4. La muestra de 222 casos se elaboró a partir de la consulta de los libros de protocolos de los notarios Manual Torres, para el período 1872 - 75, y Peña Murrieta, para el de 1905-06. Ellos se encuentran en el Archivo Notarial Lahura de Huancayo. De estos libros se registraron todas las operaciones de compra-venta de parcelas campesinas. Para ello se eliminaron aquellas que no eran llamadas "chacras", "cercos" o los casos donde el lote vendido superaba la extensión de 30 yugadas (más o menos once hectáreas) cuando se trataba del período 1872-75, y de cinco hectáreas, cuando lo era del 1905-06. Asimismo, no fueron considerados los casos en que al estar el tamaño de la tierra en la zona fronteriza, el valor del precio excedía los mil pesos. En general, la intención fue restringir la muestra a los casos en que la operación de compra-venta envolviera por lo menos a

predominante: el 72%, contra el 24% de los operaciones de compra-venta; aunque entre los mediados de siglo y su final, su predominio cayó del 76 al 67% (véase cuadro).

El pequeño tamaño de las «chacras» o «cercos» que se transferían, nos indica que los contratantes pertenecían al estamento campesino. Aunque en la revisión hemos considerado los lotes de hasta once y cinco hectáreas respectivamente (según fuera la coyuntura de mediados o de finales de siglo), quiero señalar que fueron muy pocos los casos en que el terreno excedía de una o dos hectáreas; siendo en más de la mitad de los casos, de extensiones inferiores a una hectárea. La mayoría eran terrenos con riego (más detalles sobre la muestra pueden leerse en la nota 4).

Los terrenos recibidos en herencia lo habían sido casi siempre de los padres; en otros pocos casos se trató del legado de abuelos e incluso de los propios hijos. Podían heredar tanto los hijos hombres como las mujeres, aunque el reparto entre unos y otras fue motivo de conflictos, como apreciaremos [5].

El instrumento para formalizar la herencia era, obviamente, el testamento. Este era dictado ante el notario de la provincia, pero más frecuentemente, ante el Juez de Paz de la aldea. Este era también el funcionario encargado de ventilar los litigios internos, por herencias, o pleitos de otro tipo. El juez de paz era un personaje local, miembro de la comunidad aldeana. Era nombrado en su cargo por el Juez de Primera Instancia de la provincia, a partir de una terna enviada por el gobernador del distrito. El puesto no era remunerado. El principio que guiaba a los gobernadores era el de seleccionar para las ternas a quienes supiesen leer y escribir. Como en las comarcas campesinas los hombres hábiles en estas capacidades eran escasos, fue común que, período tras período, se repitiesen en las listas los mismos nombres.

La herencia, como se dijo, provenía generalmente de los padres. Pero no era

una parte campesina. Quiero señalar que las exclusiones, en este sentido, fueron muy pocas. Además de las 222 muestras, habrá habido solo 10 o 15 casos eliminados, por tratarse sobre todo de la venta de haciendas. Para el caso de Peña Murrieta el límite de extensión fue acortado, por el mayor valor de la tierra alcanzado en la época.
En todas estas operaciones de compra-venta se anotaba la modalidad por la cual el vendedor tenía "el dominio" del predio: "chacra que hube por herencia de mis padres", o "cerco que obtuve por compra que hice en el año..."; éste es el dato al que nos referimos en el texto y en el cuadro. Las herencias o compras que daban origen al dominio del predio, se referían a pocos o muchos años atrás, siendo el promedio de aproximadamente quince años. Por ello la información, aunque tomada de los años 1872/75 y 1905-06, debe entendérsela como referida a los períodos 1857-60 y 1890-91, aproximadamente.

5. Ignoramos si el reparto entre hombres y mujeres fue equitativo. Autores como Marisol de la Cadena (1989) sostienen que la desigualdad en la herencia era una de las más claras discriminaciones de "género" en la sociedad rural andina.

necesaria la muerte de éstos para recibirla. Lo común fue en cambio que durante su vida ellos iban haciendo cesiones o «anticipos» a los hijos una vez que éstos contraían matrimonio. En el pueblo de Cullhuas, por ejemplo, cuando don Manuel Palián preparó su testamento, recordó que a su hija Andrea le entregó «cuando fue casada dos yugadas de chacras de sembrar sebada ...» Don Juan Capacyaqui y Manuela Justo hicieron lo propio con su hijo Felipe, en el pueblo de Chongos, cuando éste contrajo matrimonio. En esa oportunidad le cedieron la mitad de dos chacras (pues las restantes mitades habrían de corresponderle a su hermano), un toro «pallarejo» y la mitad de una habitación. Un tío de Felipe le cedió una mata de guinda; y su flamante suegra, siete borregos, una vaquilla de tres años y un árbol de aliso [6].

Si la herencia no era recibida como «anticipo», en una virtual forma de «dote», lo era a la muerte de los padres (o eventualmente, abuelos). A veces existía un testamento que formalizaba la transferencia, pero en muchas otras ocasiones, ya sea por la dificultad de visitar al notario o al juez de paz (con quien, además, el instrumento sólo adquiría el carácter de «escritura imperfecta»), por falta de recursos o por ignorancia, los padres o abuelo morían «ab-intestato». La transferencia entonces se complicaba.

Para poder verificar el legado de las chacras y otros bienes, sea que existiese testamento o sin él, el beneficiario debía realizar algunos desembolsos. En su testamento las personas solían incluir algunas condiciones para que la herencia se hiciese efectiva. Estas se referían al cumplimiento de ciertos ritos funerales: el uso de determinado tipo de mortaja y la celebración de un número de misas por la salvación del alma. Además, naturalmente, había que pagar las deudas pendientes del difunto, si las habían.

Dada la conocida precariedad de la economía campesina, tales erogaciones resultaban difíciles y a veces hasta imposibles de cumplir. La alcaldía no perdonaba los derechos del entierro en el panteón municipal, el carpintero los del ataúd, el cerero los de las muchas velas que habrían de consumirse en las dos o tres noches del «velorio», el tejedor los de la mortaja y, por supuesto, el sacerdote los de las misas. Se presentaban adicionalmente gastos más diversos, como los de la contratación de bandas musicales para acompañar el último paseo del occiso, la preparación de comida para alimentar a quienes acompañaban el prolongado velorio y la dotación generosa de aguardiente para libar por la buena marcha del difunto hacia el país de las ánimas.

6. El legado de don Manuel Palián aparece citado en su testamento en ANL (Archivo Notarial Lahura), Juzgados de Primera Instancia, Callhuas, 14-noviembre-1887. El de Juan Capacyachi y Manuela Justo en ANL, Libro notarial de Peña Murrieta, 2-febrero-1879.

La mayor parte de estos rubros se conseguían a través de intercambios monetarios. La moneda, sin embargo, era un recurso escaso en la economía campesina. Era necesario entonces que los herederos solicitaran préstamos de dinero, empeñando sus parcelas presentes o por recibir. En las aldeas habían usureros: comerciantes y viudas, que practicaban el viejo negocio de adelantar dinero cobrando un interés (Mallon 1983: 148). Como era natural en este tipo de sociedades campesinas, los plazos de los créditos eran cortos, rara vez pasaban de un año. Para cancelar el adeudo los campesinos se «enganchaban» para trabajar en los centros mineros próximos o en los fundos cafetaleros de Chanchamayo. La modalidad de estos contratos de enganche implicaba que en el momento de pactarse el convenio se entregaba al campesino una suma de dinero. En otras ocasiones, era necesario vender parte del ganado y a veces hasta una parte de las propias tierras a heredar, con lo cual terminaba desvirtuándose la herencia [7]. En 1899, en la localidad de Jarpa, una mujer sin hijos dejó al fallecer unas tierras a su marido, con la condición de que éste contratase tres misas. Conocedores de la precaria condición del viudo, aparecieron prestamente los sobrinos de la difunta, para ofrecer «mandar dezir las misas», a cambio de quedarse con los terrenos. En el arreglo final el viudo aceptó la oferta, pero conservando aún parte de las tierras [8].

Es importante anotar que rara vez los acreedores terminaron haciéndose de la propiedad (obsérvese el cuadro, donde los casos en los que las tierras fueron adquiridas por embargo o donación suman sólo un pequeño porcentaje). Lo que indica, o que los prestamistas cumplían con sus pagos, o que los acreedores afrontaban dificultades para «ejecutar» las tierras hipotecadas.

La necesidad de solventar los gastos de los ritos funerarios como requisito para el goce de la herencia, llevó a que el hermano que dispusiese de moneda se situase en mejores condiciones que los demás para quedarse con la mayor parte o la mejor zona del terreno. Esta situación favorecía generalmente al hermano mayor. En aquella época generalmente los padres morían dejando a sus hijos menores aun en tierna edad. Obviamente ellos no tenían manera de colaborar con el sepelio. Debido a ello y bajo el argumento de que el hermano mayor debía ahora velar por los menores, operaba una suerte de primogenitura natural mientras éstos crecían.

Aun cuando el occiso no hubiese dejado testamento escrito, o aún cuando no hubiese añadido en él cláusulas referentes a los procedimientos y gastos

7. Obviamente, si la herencia aún no se hallaba legalizada, no podía venderse todavía el terreno, pero se apelaba a la figura de la "promesa de venta" y otras leguleyadas.
8. ANL. Juzgados de Paz. Jarpa, 2-junio-1899.

del entierro, el «derecho consuetudinario» estipulaba que era al heredero a quien le correspondía asumir los gastos. Por ello apenas moría alguien que hubiese dejado tierras, los potenciales herederos -la viuda, los hermanos, los hijos, los cuñados, o los padres si aún vivían- se metían a las tierras y entraban en competencia por costear el sepelio, o por hacerlo con mayor fausto, ya que esto los legitimaba como herederos frente a la comunidad local.

A la muerte de su esposa y sus tres hijos, víctimas de alguna epidemia, don Teodosio Artica, en el pueblo de Matahuasi, pagó los funerales «... todos a sus costas con sus respectivas mortajas, cajón y otros gastos; este abono lo ha hecho en razón de estar poseiendo dos terrenitos que fue de su finada esposa porque se consideraba segun ley de su materia ser heredero nato de su esposa e hijos, ...». Mal negocio hizo Artica, puesto que al poco apareció don José Pérez, su antiguo suegro, para «recojer» los terrenos dejados por la difunta, a quien se los había entregado como «anticipo» cuando se casó con Artica. El juez de paz dió a Pérez la posesión. Artica reclamó que los lotes sean cuando menos partidos, o de lo contrario Pérez «le debuelba todo el dinero que importa más de cincuenta soles, porque cuyo dinero era todo a prestamo que hasta la fecha no están abonados las deudas contraidas» [9].

Un caso similar ocurrió en el pueblo de Apata en 1855. Cuando falleció Sebastiana Almonacid, mujer soltera y de padres ya difuntos, su hermano Luis se apresuró a pagar el funeral; gastando siete pesos y seis reales, sin contar «la cera de mano». A cambio de ello se quedó con el retazo de tierra para sembrar habas de «tres collos poco más o menos y sus respectivas plantas de aliso.» Pero su tranquila posesión le duró poco más de un año, puesto que entonces apareció don Cayetano Guevara, con su hija María Guevara ...Almonacid. Esta era hija natural (es decir, fuera del matrimonio) de doña Sebastiana. María fue presentada como una «pobre infeliz que no tiene tierras donde cultivar ...». Cayetano Guevara mostró un testamento dejado por doña Sebastiana, en que reconocía a María por hija y le dejaba la parcela como herencia. Don Cayetano devolvió a Luis Almonacid los siete pesos y seis reales «con todos los gastos de entierro y reditos de la plata, ...», «desempeñando» así la chacra para su hija. Como garantía de su posesión, María Guevara «recojió el recibo del Sor. Cura que son tres y otros papelitos»[10].

Quisiera presentar un caso más: San Jerónimo, 1847. Toribio Mayta, indio

9. José Pérez reaccionó diciendo que él hizo también algunos gastos para el velorio y que Artica podía considerarse satisfecho por todo el tiempo que había venido disfrutando de los bienes gananciales de la que fue su esposa. Archivo de la Comunidad de Matahuasi. Libro del Juez de Paz, 15-abril-1915. Pude hacer esta consulta gracias a la generosidad de Modesto Gálvez.
10. ANL. Juzgado de Paz. Apata, 27-junio-1855

tributario, casado con Juliana Bejarano, falleció sin dejar testamento. Entonces, su hermano Hermenejildo decide pagar los costos del funeral, intentando luego entrar en posesión del «pedazo de tierras que dejó», así como la casa del extinto. Don Hermenejildo argumentó que la «biuda Juliana Bejarano, a duras penas sacó una triste mortaja que cada vara se vende a dos reales y en las siete varas tiene de costo, un peso y seis rreales.» A más de lo magro de esta contribución, don Hermenejildo apoyaba su mejor derecho sobre los de doña Juliana, en que «esta no le ha parido hijo alguno a su marido» y que «su misma infidelidad y el no haver guardado su biuedad con la honrrades que prebiene la Ley la hiso perder el derecho de reclamar ...». El diferendo terminó cuando la viuda accedió a vender a don Hermenejildo el terreno y la casa por 118 pesos [11]

2. LA NOCION DE PROPIEDAD A TRAVES DE LA HERENCIA

Los casos descritos brindan algunas luces sobre la noción de propiedad de la tierra existente en esta sociedad campesina. La propiedad de la tierra no era un concepto rígido, en que se presentasen sólo dos posibilidades: ser, o no, propietario. Por el contrario, debemos concebirlo como compuesto por una serie de grados, que se definían según se gozase acumulativamente de los derechos de usufructo, control y alienación; y según disminuyesen las interferencias para el ejercicio de estos derechos.

En la región del Mantaro, y de modo semejante a lo sucedido en muchas otras sociedades campesinas, dicha propiedad no se entendía como un derecho estrictamente individual, sino colectivo. Esta colectividad era la familia. Esta, y no un individuo, era la propietaria de la tierra.

El jefe de la familia se asemejaba más a la figura de un administrador, antes que a la del «dueño» de un predio [12]. No hemos conocido situaciones de herencia de tierras fuera de la familia, salvo casos, más bien raros, de familias unipersonales: solteronas o pequeños comerciantes forasteros, que solían dejar sus bienes a la iglesia.

Los «anticipos» hechos a los hijos al momento del matrimonio eran, no una gracia del jefe de la familia, sino un derecho de los hijos. Mediante el anticipo (llamados tambien «hijuelas») ellos recojían «su parte» de la posesión familiar, en el momento de separarse de ella. Este derecho correspondía tanto a los hijos varones como a las mujeres.

11. ANL. Expedientes de Pueblos. San Jerónimo, 3-mayo-1847.
12. Esta es una situación muy similar a la descrita por Teodor Shanin (1983: 301 y ss.) en su libro sobre el campesino ruso de finales del siglo XIX y comienzos del XX.

No sólo los padres hacían cesiones a los hijos cuando éstos formaban una nueva familia, pero sí eran los únicos que hacían entregas de tierras. Parientes más lejanos o colaterales, como los tíos, entregaban en cambio bienes reproducibles: árboles, plantas o animales. De este modo, esta parentela «devolvía» a los contrayentes una parte del «multiplico» o del fruto de la antigua heredad de los abuelos. Más allá de los tíos y abuelos ya no hemos encontrado cesiones o anticipos.

Aquellos que recibían los anticipos y cesiones no se convertían, sin embargo, en propietarios privados, digamos plenos, de los bienes, sobre todo en el caso de las tierras. Incluso los que recibían la herencia, no como anticipo, sino a la muerte de los padres tampoco adquirían esta condición. Unicamente eran propietarios virtuales: contaban con el usufructo, pero no podían alienar la parcela. No sabemos de qué grado de libertad disponían para establecer estrategias económicas en el manejo (tipos de explotación y de cultivos); es probable que también en este campo afrontasen algunas restricciones. En suma, mediante los anticipos o la propia herencia, la tierra sólo salía parcialmente de la familia-madre. Parecía claro, por ejemplo, que el hijo o la hija políticos no participaban de la condición de propietarios.

Para que la condición de propietario «virtual» se transformase en una más amplia, debían ocurrir dos condiciones: la muerte de los donantes y que la nueva familia tuviese hijos. Recordemos a Juliana Bejarano, en el pueblo de San Jerónimo, viéndose presionada a vender la tierra al hermano de su difunto marido ya que el matrimonio careció de descendencia. Los hijos, además, podían haberse tenido, pero debían estar vivos. Así, Teodosio Artica, en el pueblo de Matahuasi, debió devolver a su ex-suegro las tierras que éste dió como anticipo a su hija cuando se casaron. Desaparecida la esposa y los hijos, don Teodosio quedaba totalmente desemparentado de la familia Pérez y consecuentemente inhabilitado para disfrutar de los bienes que, habiendo sido donados a su esposa como anticipo de herencia, esta familia consideraba aún suyos.

Estas prácticas en la herencia de la tierra entraban a veces en contradicción con la legislación de la República, prevaleciendo a pesar de ello la norma local. Recordemos que Teodosio Artica «se consideraba según ley de su materia -y con razón- ser heredero nato de su esposa e hijos», a pesar de lo cual el juez de paz, nombrado en su cargo por el propio sistema nacional de justicia, hizo prevalecer el derecho consuetudinario.

Incluso la muerte del jefe de la familia donante no permitía la perpetuación de la propiedad en manos de la nueva familia. Los hijos podían gozar de la herencia o de los anticipos, pero si ellos morían sin dejar descendencia, sus viudas o viudos supérstites perdían generalmente las tierras a manos de sus

ex-cuñados, que rápidamente reivindicaban su derecho a recojerlas. Este fue el caso de Hermenejildo Mayta, quien recuperó la tierra de su hermano Toribio, y también el de Luis Almonacid hasta que apareció la hija natural de su malograda hermana.

Había, sin embargo, situaciones no reguladas, que se convertían en fuente de ásperos conflictos. Por ejemplo, cuando la pareja que disfrutaba la herencia o el anticipo tenía hijos vivos, pero moría el cónyuge hijo o hija de la familia que les cedió la tierra, quedando como viudo (o viuda) el hijo (o la hija) político. Entonces los cuñados de éste, y los ex-suegros si aún estaban vivos, procuraban recoger la parcela dada en herencia. Este intento se volvía más intenso si el cónyuge supérstite contraía nuevo matrimonio. También ocurrían litigios cuando los padres morían dejando la tierra en herencia pro-indivisa a los hijos. Entonces era frecuente que los hijos mayores, sobre todo si eran varones, asumiesen la explotación de la tierra y el cuidado de los hermanos. Pero cuando alguno de los hermanos iba a contraer matrimonio sucedían los conflictos por el reparto [13].

Probablemente tales situaciones conflictivas se producían a raíz del choque entre los dos sistemas legales: el local y el de la República. Hasta 1821 el Estado colonial había, mal que bien, respetado los particularismos culturales, rigiendo una legislación diferente para la «república de indios», que procuraba respetar el derecho costumbrista. El nuevo Estado republicano, en cambio, trató de imponer una legislación universal, de acuerdo a los postulados de la época. A este hecho se sumaría la progresiva incorporación de la sociedad campesina regional a la economía mercantil, el avance del sistema educativo y la difusión de la cultura urbana durante la segunda mitad del siglo XIX.

Una de las consecuencias más conocidas del funcionamiento de los sistemas de herencia «divisibles» y sin primogenitura es la fragmentación continua de las posesiones (Wolf 1971). Aunque la esperanza de vida al nacer era muy corta y muchos de los hijos morían antes de cumplir los cinco años, luego de tres o cuatro generaciones, ya la heredad se había fraccionado severamente. Las tierras de Nicolás Anaco en Queropuquio, un paraje ya cercano a la provincia de Tarma, sobre las que dictó testamento en 1768, se hallaban repartidas sesentiocho años después entre catorce herederos: cinco bisnietas,

13. En el pueblo de Chongos Viejo, en 1852, los hermanos menores de Miguel Ayllón presentaron queja de que éste ".. con respecto de habérsele tomado el estado de matrimonio intenta despojarnos del solar y de los cortos terrenos sin escrúpulo de conciencias ha tenido sus fuerzas agolpándose con su suegro Lino Román y de sus allegados amenazándonos de golpiarnos sin ser repartirnos por igual...". Los terrenos habían sido dejados por los padres, fallecidos "harán el espacio de siete años poco mas o menos". Archivo de la Zona Agraria de Junín. Expediente Palaco, código 123, año 1889, f. 767.

ocho bisnietos y un tataranieto; algunos de los cuales podían ya haber realizado algunos anticipos. Todos descendían por la línea directa. Ignoramos cuánta era la extensión de la finca de Nicolás Anaco, pero resultaba que ahora catorce familias debían arreglársela donde antaño lo hizo solamente una.

Dentro de una situación de abundancia de tierras o «frontera abierta» de las mismas, el sistema podía mantenerse, pero varios indicios sugieren que dicha abundancia terminó hacia las últimas décadas del siglo XIX [14].

La herencia como mecanismo para la adquisición de tierra fue cediendo, no obstante, su lugar de predominio en favor de la compra-venta. Este fue un proceso lento, al punto que en las últimas décadas del siglo XIX la herencia seguía siendo el mecanismo principal: 67%, contra un 30% por compra-venta (unas décadas atrás los porcentajes habían sido de 76 contra 18) [15]. El crecimiento del mecanismo de la compra-venta debió proseguir aceleradamente durante las primeras décadas del siglo XX. Basta apreciar el fuerte incremento en el número global de transacciones entre los mediados y los finales del siglo pasado. Asimismo creció notablemente el número de notarios. Estos ya no sólo se ubicaban en Huancayo, la capital de la provincia, sino que también comenzaron a hacerlo en algunas capitales distritales, como Chongos, Chupaca, Sincos, etc.

3. LA COMPRA-VENTA

Las operaciones de compra-venta se realizaban generalmente ante el juez de paz o el Alcalde, sobre todo para la época que corrió hasta antes de la guerra, de modo que constituían sólo «escrituras imperfectas», que debían validarse posteriormente a través de su «protocolización» en la notaría. La ejecución de esta operación solía tardar mucho tiempo. Recién con la muerte del vendedor, el comprador se percataba, súbitamente, que había desaparecido quien constituía la prueba principal de la venta (el juez de paz podía

14. Véase Burga-Manrique 1989. En 1890 la población regional recuperó el nivel de 1530, antes del colapso demográfico ocasionado luego de la conquista española. Véase también nuestro trabajo, sobre demografía en el valle del Mantaro, ya citado y "Conflictos intercomunales en la sierra central en los siglos XIX y XX". Ponencia al Simposio "La comunidad campesina en los Andes en el siglo XIX". Quito: FLACSO-CLACSO, marzo 1989.
15. Las magnitudes no deben tomarse al pie de la letra, dada la metodología utilizada en el cuadro, que sólo considera la información derivada de las propiedades vendidas ante el notario en tiempos posteriores. Ello quiere decir que aquellas que jamás fueron vendidas, sino que pasaron de unas manos a otras por solamente mecanismos de herencia, no han entrado en la muestra. Por ello la magnitud de la herencia debe aparecer algo disminuida y la de la compra-venta, por el contrario, algo sobrevaluada, en términos absolutos. Pero lo que nos interesa es el cambio entre dos hitos temporales, más que la realidad sincrónica.

haber emigrado, o muerto también). La vigencia de títulos imperfectos, cuando no su completa carencia, fue fuente de muchos litigios entre los finales del siglo XIX y los comienzos del XX; por ejemplo, entre presuntos herederos y quienes habían comprado las tierras al difunto. Otras operaciones de compra-venta de tierras se realizaban incluso «en privado»; es decir, sin comparescencia ante ninguna autoridad pública, sea por desconocimiento o por la intención de ahorrarse los gastos legales de la transferencia.

En los documentos se anotaba a veces el motivo por el que el vendedor transfería la propiedad. Curiosa práctica. Como si se requiriese una justificación o razonable excusa por lo que se hacía. Tal proceder permite conocer que muchas ventas se realizaban a fin de costear un funeral (de algún hijo, el esposo, o los padres) o para cancelar una deuda. El primero era el motivo más recurrente entre los declarados. Las deudas devenían de los costos de algún litigio, por tierras precisamente, o de aquellas dejadas por los padres al morir. Doña Pascuala Poma, viuda de condición, vendió así a don Gaspar Lora, en 1875, un terreno en el paraje de Uñas, cerca de Huancayo, «.. en la cantidad de cincuenta pesos que por derechos de honorarios le adeuda [a Lora] de una cuestión que le defendió contra Santos Ticse y con partes de unos terrenos que intentaba usurparle, ...»[16].

Otros casos de ventas se refieren a transacciones entre hermanos o coherederos, lo que era una manera de esquivar el continuo fraccionamiento de la propiedad. En el mismo sentido, se observan muchas operaciones entre propietarios colindantes. Se contaban, además, muchas viudas entre los vendedores. Aunque lo frecuente fue el pago de la transferencia en moneda, se registraban también casos de pagos en especies, como por ejemplo, con vacas preñadas o aún con promesas de trabajo[17].

Lo descrito ¿apunta a mostrar la apertura de un mercado de tierras en la región? A juzgar por el veloz crecimiento que después de la guerra del Pacífico cobró el volumen de transacciones y el inequívoco crecimiento del número de campesinos que poseían su parcela por compra y no por herencia, podríamos concluir en ello. Pero como veremos, las cosas son menos claras.

Desde algún momento situado en el siglo XVIII la población, como se dijo, inició un proceso de recuperación demográfica. En 1791 y 1876 la población de la provincia de Huancayo creció a un ritmo que ya sobrepasaba el 1% anual, y entre 1876 y 1940 la tasa anual alcanzaría el 1.12%, de modo que

16. ANL. T.I. de Pedro López
17. Ver casos en ANL, tomo 3 de Peña Murrieta, 1889 y el Libro del Juzgado de Paz de San Juan de Jarpa.

se duplicaba cada sesenta años, hecho absolutamente inédito en la región. Esta vitalidad demográfica llevó el fraccionamiento de las parcelas hasta los límites tolerables. Cuando estos se alcanzaron, una parte de los hijos debían emigrar y por tanto vender el lote que les correspondía a los hermanos que permanecían. De modo que era esto lo que ocurría y no que estuviese abriéndose un mercado de tierras. Por mercado de tierras entendemos, no simplemente que existan operaciones más o menos abundantes de compraventa de este recurso, sino fundamentalmente, que las mismas no se vean afectadas por restricciones institucionales o culturales. Esto es, ahí donde cualquiera puede vender a cualquiera. En nuestro caso, en cambio, muchas de las ventas se daban entre parientes, o entre propietarios colindantes, que generalmente eran parientes (de donde derivaba precisamente su colindancia).

Otros tipos o situaciones de venta de tierras que ocurrían eran los naturales a toda sociedad campesina. Las unidades familiares campesinas atravesaban por un ciclo en el que se sucedían períodos de acumulación de tierras y otros medios de producción, con otros en que estos se desacumulaban. En su trabajo sobre el campesinado ruso de comienzos de siglo, Shanin (1983) analizó las diversas determinaciones que presiden tales ciclos: la acción de fuerzas niveladoras dentro de la propia sociedad campesina, el ciclo demográfico de la familia, los patrones de migración y la naturaleza sumamente precaria de la economía campesina. La pérdida de unos animales, un incendio o la muerte de un hijo y la consecuente necesidad de costear los funerales del rito católico -en el caso de la región del Mantaro-, empujaba a las familias a deshacerse de sus animales o aun de parte de sus tierras. La privatización de las tierras comunales acaecida durante el siglo XVIII y parte del XIX tenía como resultado una mayor libertad de las familias para la ejecución de sus estrategias económicas, pero también una mayor vulnerabilidad. Esta situación no generaba inexorablemente un proceso de diferenciación; más bien al contrario, podía ejercer una acción niveladora[18].

Pero también existían, de otro lado, factores que presionaban por la incorporación de la tierra al mercado. Uno era la presión por bienes alimenticios que emanaba desde los mercados próximos a la región. La capital de la república se convertía en un polo de demanda cada vez más importante. Hacia 1880 superaba ya los cien mil habitantes y medio siglo más tarde alcanzaría los trescientos mil. La demanda de productos agropecuarios también provendría desde los centros mineros situados en inhóspitas punas en las fronteras de la región de la sierra central. El boom del cobre en los

18. En su trabajo, Shanin (1983: parte II) explica como es verdad que las familias campesinas más acomodadas desarrollaban una mayor propensión a descender, mientras las más pobres progresaban con cierta facilidad, hasta que llegaban al punto crítico, en que lo más probable era su descenso. Por lo general, patrones de herencia y de migración explican este proceso.

años finales del siglo XIX y el advenimiento de compañías mineras extranjeras dinamizaron extraordinariamente la explotación minera e iniciaron un proceso de fijación de su mano de obra, que hasta entonces había estado compuesta por trabajadores estacionales (Flores-Galindo 1974; Contreras 1988). Hacia 1910 se reabriría, además, la célebre mina de mercurio de Huancavelica (Gastelumendi 1920), con los mismos efectos.

Las vías férreas se ocuparon pronto de enlazar la región del Mantaro con los centros mineros y la ciudad de Lima. En 1893 el ferrocarril llegó hasta La Oroya; en 1904 a Cerro de Pasco y en 1908 a Huancayo. En 1922 se concluiría la vía Huancayo-Huancavelica. Las vías férreas y el crecimiento de los mercados incrementaron el valor de la tierra y presionaron por su incorporación al mercado. Este hecho fue concomitante con la proletarización de los trabajadores mineros ocurrida durante las primeras décadas del siglo XX.

Sin embargo, y ésta es la singularidad del caso sur del valle del Mantaro que debiera explicarse, el recurso tierra no llegaría a ser absorbido por el mercado, o, en cualquier caso, su incorporación al mercado tuvo características peculiares. A diferencia de otras regiones del país, el paisaje del valle no se vió poblado de haciendas modernas organizadas para obtener ganancias a través de métodos capitalistas. Tampoco de «farmers» al estilo norteamericano, si bien surgieron algunos agricultores capitalistas entre la propia sociedad local [19]. Siguió siendo más bien un paisaje campesino, cuya producción se orientaba ciertamente cada vez más hacia la venta y no al autoconsumo.

Para este resultado fueron de gran importancia las características de la organización campesina tradicional. Ellas absorbieron las distintas presiones, a favor y en contra de la mercantilización de la tierra, y les dieron una dirección propia.

Hasta el momento nos hemos referido a los campesinos o familias campesinas como unidades independientes, tanto en su reproducción cotidiana, como en el dominio que ejercían sobre sus medios de producción. Esta independencia, si bien era sancionada por la ley, era más ficticia que real, debido al importante rol que mantenía la organización aldeana en el manejo

19. Florencia Mallon (1983: 308 y ss.) sostiene la conversión de campesinos en "farmers" desde los finales de la década de 1930 y la aparición así de una "burguesía agraria" de origen local. Los "farmers" se entienden como pequeños y medianos productores que practican una agricultura intensiva en capital y sin emplear mano de obra asalariada. Lo que aleja a los campesinos de la región del Mantaro, aún en sus versiones más enriquecidas, del tipo "farmer", es su inscripción en una comunidad aldeana que no es solamente una asociación de vecinos, sino que implica la presencia de relaciones de cooperación entre sus miembros.

y el dominio de los recursos productivos.

Las familias campesinas se agrupaban en organizaciones aldeanas conocidas como «comunidades indígenas». No todos los integrantes de éstas eran indígenas necesariamente, pero la nominación étnica aludía a la presencia de una larga tradición histórica en la base de las organizaciones aldeanas, que se remontaba por lo menos a la temprana época colonial. De hecho, el derecho de posesión de las tierras que ocupaban los campesinos del siglo XIX se originaba en los títulos expedidos por la administración colonial durante los siglos XVII y XVIII a través de las «composiciones de tierras». Dentro de la legislación vigente para la «república de indios», estos títulos otorgaban la posesión de la tierra a entidades corporativas y no a individuos: al «común de indios» tales o cuales (aquí siguen las denominaciones étnicas o de lugares) y no a fulano o mengana [20]. En 1824 dos decretos de Simón Bolívar concedieron a cada comunero la propiedad individual de la parcela que ocupaba, lo que sería refrendado en 1893, por otra ley de la materia.

Fue al amparo de este dominio individual que durante la república se realizaron herencias, arrendamientos y compra-ventas de tierras de las familias campesinas. Esta individualización se vió reforzada por la reforma fiscal de 1826, que convirtió en capitaciones el antiguo tributo indígena que gravaba corporativamente a los campesinos y, ulteriormente, por la abolición de la contribución indígena en 1854 y la de los diezmos en 1860[21].

El crecimiento de los mercados y la extensión de las vías de comunicación estimuló, por su parte, la individualización de la producción; de modo que las familias campesinas gozaban en el siglo pasado de un apreciable grado de autonomía para sus decisiones económicas. Sin embargo, y en contra de los deseos que inspiraron a Bolívar y otros políticos liberales, las comunidades no desaparecieron, si bien perdieron muchas de sus antiguas funciones. En las décadas finales de la centuria volverían a cobrar fuerza, convocadas por nuevas situaciones.

Debido a la carencia de títulos de propiedad individuales por parte de los campesinos, o dada su naturaleza «imperfecta», la comunidad mantenía la propiedad «eminente» de la tierra. Ello se refleja en el hecho que era la comunidad quien se alzaba como persona jurídica cuando aparecían litigios entre familias campesinas locales y personas extrañas a la comunidad (un

20. Algunas excepciones hubo en el caso de caciques o curacas, a quienes la legislación colonial dio un trato diferenciado en reconocimiento de su señorío. Ellos recibieron a veces tierras bajo un régimen de propiedad privada (véase Spalding 1974. cap. 1).
21. Sobre la reforma tributaria puede verse nuestro trabajo (1989). La contribución fue repuesta en 1867 y nuevamente tras la guerra con Chile. Sobre el cobro de diezmos en la sierra central, existe un reciente trabajo de Manual Burga (1987).

hacendado vecino, cualquier otro particular, u otra comunidad). La comunidad, más que el Estado, aparecía como la institución que garantizaba la posesión de la tierra.

La comunidad indígena cumplía además funciones de naturaleza social-religiosa, brindando una noción de identidad cultural a los campesinos. Mantenía la propiedad de terrenos cuya renta (su conducción solía rematarse al mejor postor, dentro de la comunidad) se destinaba al financiamiento de las festividades del santo local. La organización de éstas corría a cargo de comuneros, a quienes les correspondía rotativamente «pasar el cargo»[22]. La comunidad ejercía también funciones prácticas de organización de faenas colectivas (o «minkas») para el mantenimiento de infraestructura productiva común (limpieza de acequias, por ejemplo) o construcción de locales públicos y caminos. Era un pequeño estado dentro del estado mayor.

Hacia las décadas finales del siglo la frontera de tierras en la región comenzó a cerrarse, como resultado del crecimiento demográfico que cobraba día a día un ritmo cada vez mayor. La comunidad indígena entonces se erguiría como un eficaz mecanismo para la recuperación o adquisición de tierras. Durante el período anterior, caracterizado por la abundancia de tierras, algunos hacendados o propietarios particulares habían avanzado sobre las tierras comunales vacías o escasamente explotadas. Por razones que tuvieron que ver con la ocupación chilena de 1881 a 1884 en el marco de la guerra del Pacífico, los hacendados, que nunca fueron fuertes en la región, se vieron aun más debilitados y debieron ceder frente a la presión de los campesinos para recuperar tierras, o simplemente avanzar sobre su territorio (Mallon 1983: cap.3, Manrique 1987: cap.IV). Son numerosos los casos registrados de particulares vendiendo tierras a las comunidades. Si bien ellos aparecen consignados ante el notario público como un acto de libre voluntad, lo frecuente fue que ya los comuneros habían ocupado las tierras pretendidas, optando entonces el hacendado por preferir una mala venta antes que un enfrentamiento en el que evaluaba como escasas sus posibilidades de salir triunfante[23].

22. No hay muchos trabajos sobre la comunidad indígena en el siglo XIX. Para la sierra central véase Adams 1959; Long y Roberts 1978; Celestino-Meyers 1981 y Mallon 1983: parte I. Los lotes para el culto a los santos eran frecuentemente administrados por "cofradías" (organizaciones dentro de las comunidades, que en este sentido reemplazaban el rol de la comunidad (véase Winder 1978). Debe recordarse que el siglo XIX se caracterizó por una serie de factores que erosionaron o pusieron en tensión a las organizaciones comunales (reformas fiscales, afluencia de forasteros, presiones del mercado). Durante esta etapa las cofradías dieron cierta continuidad a la comunidad.
23. Aquí algunos casos. En 1897 don Antolín Aliaga vendió a la comunidad de Chambara, en el distrito de Mito, una chacra en Yuracyaco de quince yugadas sin riego, para el culto "al Santísimo", en 359 soles de plata (ANL Manuel Peña, t. 15). La señora Leandra Torres de Zúñiga, en 1905 vendió a los comuneros de Carampa el fundo de Pichupongo, al sur del valle del Mantaro, ya en territorio de la provincia de Tayacaja. Se trataba de cuatrocientas hectáreas, por las que se pagó dos mil soles enteros de plata, "cuyo dinero

Sea para la invasión de las tierras o para su compra, o para afrontar el litigio ante los tribunales, los campesinos comprendieron que la unión hacía la fuerza [24]. Los juicios para la recuperación de tierras eran largos y costosos. También lo eran las invasiones. Sus promotores sabían bien que el problema no era invadir, sino «el día siguiente»; es decir, lograr mantenerse en los terrenos. Tales empresas únicamente podían ser conducidas con el aporte colectivo de los miembros de la comunidad. Además era solamente la comunidad, en muchos casos, la que contaba con títulos legítimos sobre el fundo en litigio, y no las familias campesinas a título individual. Estas únicamente usufructuaban los terrenos bajo arreglos que generalmente solo tenían validez dentro del universo comunal. Percibieron también que colectivamente podían hacer una mayor presión ante las autoridades judiciales y políticas. Un litigante individual pasaba desapercibido, pero una comunidad hambrienta de tierras era un problema social; sobre todo en aquellos años de continua zozobra en la región que siguieron a la guerra del Pacífico. Las autoridades eran también sensibles a la presencia de estas bombas de tiempo.

En las décadas postreras del siglo XIX entonces, las comunidades campesinas recobraron fuerza bajo la figura de asociaciones de litigantes y, en suma, como agentes útiles para el acceso a nuevas tierras. Una vez ganado el nuevo territorio, sea por compra, invasión o juicio, o por diversas combinaciones de estas modalidades, se procedía al reparto o «partición» del terreno entre los comuneros. Estas particiones también ocurrieron en esta época sobre

ha proporcionado la Comunidad de Carampa por igual, por consiguiente la posesión de ese fundo corresponde también por igual a todos los comuneros:..." (ANL. Vicente Jaime, t. 5). En 1908 Da. Hilaria de Peralta vendió a la comunidad de Viques, en el distrito de Huayucachi, un terreno de 9216 varas cuadradas, en doscientos soles de plata (ANL. Vicente Jaime, t. 8). En 1917 don Ceferino Samaniego y doña Benedicta Dorregaray vendieron a los comuneros de Lanla, del pueblo de Santo Domingo de Acobamba, comprensión del distrito de Pariahuanca, la finca de "Lanla", de veinticinco kilómetros cuadrados (sic), en trescientos soles de plata (ANL. Vicente Jaime, t. 20), Juan Manuel Contreras y su esposa, Francisca Santivañez y Meza, vendieron en 1921 a la comunidad de Quilcas, unos terrenos denominados "Huaquia, en el distrito de San Jerónimo, de una circunferencia de siete kilómetros "más o menos", en seiscientos soles de plata (ANL. Vicente Jaime, t. 24). En 1922, Luis Alcazar vendió a la comunidad de Pariahuanca el fundo "Huarcapampa", de veinte hectáreas, por la suma de seiscientas libras (ANL. Vicente Jaime, t. 25). Más ilustrativa todavía es la recuperación que la comunidad de Ricrán hace de unos pastos en el paraje de Sunicancha, que venía usufructuando el hacendado de Maraynoc, don Víctor Odría, en 1897. Dijeron entonces los comuneros de Ricrán: "Ya Sor. Odría por consideración y buen vecino le hemos dejado posear (sic) algunos años porque no lo necesitábamos pero como hoy hay aumento de comunidad y de ganado, suplicamos a U. notificar o ordenar a los operarios que ocupan nuestros pastos de Sunicancha para que se retiren, antes que nosotros ordenemos a nuestra Comunidad que vayan a despojarlos a los que tienen estancia ocupando nuestros pastos." (Archivo de la Prefectura de Junín. Expedientes y Solicitudes. Jauja, 30 de diciembre de 1897.

24. En 1892 el subprefecto de Huancayo, H. Parra, denunciaba que "... el hecho de ser comuneros y colindantes, con haciendas de ganado y pan llevar los autoriza para llevar e invadir la propiedad ajena sin miramiento alguno, y sin más título legal que llamarse comuneros." (Archivo de la Prefectura de Junín (APJ). Memorias de Subprefectos, Huancayo, 16 de junio de 1892).

terrenos en los que la comunidad mantenía «quieta y pacífica posesión». En cualquier caso el reparto se hacía «.. con determinación de los linderos expresos de sus respectivas propiedades, á fin de evitar confusiones y gozar cada uno de su derecho exclusivo, así como sus sucesores ó herederos.»[25].

Las particiones respetaban el aporte que cada familia había realizado para el seguimiento del juicio o para la compra del terreno. Generalmente estos aportes eran uniformes entre todos los comuneros, e incluían a mujeres. En 1907, por ejemplo, la comunidad de Huasicancha procedió a la partición de unos terrenos que sumaban 346 yugadas, equivalentes a 140 hectáreas. Cada uno de los 315 comuneros, entre las que figuraban 51 mujeres, recibieron una yugada de tierra. Treinta de ellas fueron avaluadas en sólo tres soles, mientras todas las otras lo fueron en cuatro soles. De modo que treinta comuneros (entre los que se contaban tres mujeres) recibieron parcelas de menor valor. La comunidad reservó veinte yugadas para «la obra pía del Santísimo y Padre Eterno como beneficio que quieren hacer los comuneros en homenaje a sus sentimientos religiosos...», mientras otras doce fueron asignadas a don Cerbantes Llacua, quien parecía pertenecer al linaje de los caciques locales, «.. en atención á los títulos que le asisten por haberse adjudicado á sus antepasados una porción también mayor»[26]. Estos últimos gestos son expresivos de la voluntad de los comuneros por legitimar sus procederes bajo el manto de la tradición: la de la religión, de un lado, y la de la «etnicidad», por otro.

El episodio del reparto de Huasicancha, junto con otros donde la información es menos completa, muestran que en el mismo momento en que ciertas fuerzas -como el crecimiento demográfico y del mercado, la penetración de las vías de comunicación y de la moneda- presionaban por una apertura del mercado de tierras, otras venían a bloquear, o en todo caso a poner límites a dicha apertura. Estas se referían a la fuerte naturaleza campesina de la sociedad y a la revitalización de la institución comunal. La última se originaba, entre otras razones, a raíz del propio crecimiento demográfico y la consecuente necesidad de tierras. Esto ocurrió entre 1880 y 1920 aproximadamente.

La inscripción en la comunidad por parte de los campesinos no era gratuita; debían sufrir una serie de obligaciones, así como gozaban de ciertos derechos. Entre tales deberes se contaba afrontar una serie de faenas

25. ANL. Peña Murrieta, t. 3. Expediente de la comunidad de Huasicancha, 1907.
26. Ibid.

«comunales», amén de soportar los gastos inherentes a «pasar» los cargos en las fiestas patronales, y halagar o mantener buenas relaciones con las autoridades[27]. Por otro lado, la dependencia de las familias campesinas frente a la institución comunal para acceder a nuevas tierras o para garantizar la posesión de las antiguas, puso límites al pleno ejercicio de los derechos de propiedad. Ya algunos autores (Mayer 1989, Cotlear 1989: cap.2) han estudiado la restricción que las familias sufrían respecto al derecho del manejo de la tierra: ¿qué sembrar? ¿cuándo hacerlo? A esta restricción debemos sumarle la del derecho de alienación (poder vender o arrendar la tierra libremente).

Las antiguas tierras comunales podían haberse parcelado y «privatizado», como en efecto ocurrió en casi toda la región del Mantaro entre los siglos XVIII y XIX (Adams 1959), pero ello no significó que sus poseedores gozaran

27. Un testimonio dramático de los costos derivados de la inscripción en la comunidad es el de Manuel Laura, indígena, del barrio de Andamarca, en 1897. El se presentó al Prefecto, expresando que "hará muy cerca de cincuenta años que presto mis servicios como comunero, trabajo en sí penoso y nada más que es a cambio de una miserable extensión de terreno que cada individuo usufructúa. Cuando fue joven -narra don Manuel- todos los trabajos los soporté con paciencia; pero como por mi pobreza he tenido necesidad de ir a Chanchamayo algunas veces a trabajar por algún tiempo, hoy me encuentro inhábil ya para seguir prestando mis servicios como antes en el Barrio de Andamarca por que mi ancianidad y consiguiente mala salud, no me es posible seguir siendo comunero. Como todo contrato se acaba por voluntad de los contratantes -argumenta don Manuel- y el mio, con solo mi retiro del común, no obstante por mi respeto a la autoridad y para evitarme molestias con los comisionados o autoridades políticas subalternas de los barrios que no dan oidos a súplicas ni ruegos y aún son capaces de arrancarme de mi cama moribundo, a asistir a trabajos públicos, ocurro a U.S. pidiendo se digne exonerarme en lo absoluto del servicio del común a que pertenezco, pues desde este momento deseo tener tranquilidad, después de tantos sufrimientos pasados. La Ley reconoce la propiedad de los comuneros sobre los terrenos que poseen las comunidades -sigue, bien informado don Manuel-; pero como yo quiero evitarme reclamaciones en lo sucesivo -añade, realistamente- ruego a U.S. se sirva declarar si yo soy o no propietario de los terrenos que posei tantos años y si puedo disponer de ellos como mios propios." APJ. Expedientes y Solicitudes. Tarma, 8 de noviembre de 1897. Un tenaz enemigo del régimen de las comunidades, como fue el subprefecto de Huancayo, Parra, señaló en su Memoria de 1892, que: "en el reparto que cada año se hace a cada comunero del terreno que debe sembrar, entra por mucho el favor, pues que los Mayores o Alcaldes de vara, hacen odiosas preferencias de modo que el comunero que no dispone de los medios que son indispensables para alhagar al repartidor, obtiene el terreno más estéril, lo que desde luego no es justo,: Prosigue: "tiene la comunidad algún pleito, obligación de todos es concurrir con dinero, a veces para los abogados o tinterillos que se encargan de la defenza (sic); sobre el mas desvalido recae el peso de las contribuciones, los Alcaldes y notables no esponen nada de lo suyo, hacen el reparto a su antojo. En las reuniones que celebran para deliberar sobre los intereses de la comunidad se reparte el licor con mano pródiga, por manera que los más ociosos fomentan más juntas, solo por beber y entregarse a repugnantes orgias. Los tinterillos, por su parte, no omiten esfuerzo para sostener los rencores de los comuneros, de eso sacan incalculables ventajas, vía a sus expensas les hacen consentir que cuentan con el favor del Juez y de que triunfaron, y en resumen no hacen sino el papel de hambrientas sanguijuelas cuya voracidad nada satisface.' En los trabajos que forzosamente tienen que hacer los comuneros, como refacción de un templo, camino o cabildo, se libran de ellos los que pagan el tributo alcohólico, u obsequian a las autoridades corderos, papas u otras cosas por el estilo. Fomentar este estado es fomentar el atraso y la ignorancia.", concluye Parra (APJ. Memorias de subprefectos. Huancayo, 16 de junio de 1892).

de todos los derechos inherentes a la propiedad. En teoría la parcela podía venderse libremente, pero en la práctica estas operaciones sólo podían realizarce dentro de la comunidad. El concepto de comunidad en este sentido no debe entenderse, sin embargo, jurídicamente; vale decir, no se trataba de limitar las operaciones de alienación de la tierra entre quienes estuvieran inscritos en un padrón. Por comunidad, debe entenderse más bien a los residentes en el pueblo o la aldea. Esta restricción no funcionaba como una norma explícita impuesta por la jerarquía comunal; antes en cambio, por la naturaleza de la sociedad campesina local y sus canales de reproducción.

A menudo las operaciones de venta incluían arreglos complementarios. León Véliz, indígena del pueblo de Cajas, vendió un terreno en 1902, que había heredado de sus padres, quienes lo había comprado en 1860. El comprador fue Nicanor Vásquez; pero este nuevo propietario quedaba obligado a arrendar el terreno a Véliz[28]. Otro caso es el de Simón Poma, quien en 1864 vendió a su hermano Mariano Poma una chacra de sembrar cebada en el paraje de Cinta Pucyo. La venta fue pactada en nueve pesos, «ínfimo valor de lo que la chacra vale», porque estaba sujeta a que el comprador ayudase al vendedor en el trabajo de sus chacras; deber que también tendrían que cumplir sus hijos, que estuvieren a su cargo. Se estipulaba que «este trabajo será en cosecha y siembra de dichas chacras»; además, que «si hubiere alguna desgracia de enfermedad ú otro accidente», el comprador y su familia «lo asistirían y cuydarían hasta su completa sanidad.»[29]. Vender era pues una manera de proveerse de mano de obra y de establecer, en general, relaciones de cooperación[30].

La tierra dentro de esta sociedad campesina se vendía a raíz de una necesidad específica y dentro de un ciclo de adquisiciones y pérdidas por las que atravesaba toda familia. Por ello el vendedor cuidaba que la parcela no saliese de un circuito social controlable. Vender era establecer relaciones de cooperación, pero entonces se vendía a alguien con quien fuera posible establecer este tipo de relaciones. Difícilmente se vendería la tierra a individuos de quienes nunca podría esperarse a su vez una venta recíproca. La operación de compra-venta de tierra era todavía parte de un sistema de reciprocidad.

28. ANL. Peña Murrieta, t.3
29. ANL. Manuel Torres, t.2
30. Esto ocurría también en las transacciones que envolvían corporativamente a la comunidad. Por ejemplo, la venta que el hacendado Luis Alcázar hizo a la comunidad de Pariahuanca en 1922 de un fundo de veinte hectáreas implicaba las siguientes condiciones. De las 600 libras de oro en que se pactó el precio, sólo 200 serían canceladas inmediatamente. El saldo, dentro de dos años. Por los intereses de esta deuda, los compradores se comprometían a ir a trabajar en los fundos del vendedor; asimismo, se convenía que el Sr. Alcázar tendría la preferencia para la compra de las cañas que siembren los comuneros en el fundo vendido; y además, que los compradores se comprometían a sembrar caña en el fundo adquirido. ANL. Vicente Jaime, t. 25.

4. REFLEXIONES FINALES

La presión demográfica sobre la tierra no siempre ha exacerbado la privatización de los recursos entre las familias campesinas. En el caso de la región del Mantaro tuvo lugar la parcelación de las tierras antaño comunales, pero no la privatización de los derechos de propiedad![31]. Al contrario, debido a la escasez de tierras, las familias verían reforzada su dependencia frente a la comunidad.

La revitalización de la comunidad, tras un período de debilidad y cambios en estas organizaciones durante la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX (Samaniego 1978 y 1980) fue una respuesta a la incapacidad del Estado para constituirse como garante efectivo para el acceso a la tierra. Frente a sus vacilaciones y su inoperancia para arbitrar en esta materia, las organizaciones locales tomaron la iniciativa para aplicar un programa de reforma agraria campesino. Al éxito del mismo contribuyó la debilidad de la clase dominante regional, tras los duros golpes que sufriera en la coyuntura de la ocupación chilena (Manrique 1987: cap.IV)

El caracter corporativo de las comunidades logró bloquear la abierta incorporación de la tierra al mercado. Pero la economía campesina no fue impermeable frente a las presiones de la sociedad mayor para la modernización de la agricultura, y orientaron cada vez más su producción hacia la venta. Fue esta capacidad de adaptación lo que le permitió esquivar la mercantilización de la tierra.

La no apertura del mercado de tierras, o su limitada apertura en el mejor de los casos, contuvo la diferenciación social dentro de los marcos de la organización comunitaria. Surgieron algunos empresarios agrarios dentro del propio campesinado local, que usaron de los mecanismos tradicionales de cooperación para sacar ventajas (Grondin 1978; Mallon 1983). Pero su diferenciación tenía el límite que imponía la organización aldeana. La reciprocidad puede ser asimétrica, sólo hasta cierto punto. Por ello podemos decir que dicha organización comunitaria puso una barrera al desarrollo del capitalismo en la agricultura. El pleno desarrollo del mismo exigía la destrucción de la comunidad campesina, pero ésta era defendida por los campesinos más ricos, que precisamente obtenían sus ganancias gracias a ella.

31. En su análisis sobre la evolución de los derechos de propiedad en las comunidades campesinas de la sierra peruana, Daniel Cotlear (1989: cap II) señala el crecimiento demográfico como el determinante de una privatización cada vez mayor. Espero que este trabajo sirva para demostrar que la presión demográfica genera cambios importantes, si, pero que el contenido de éstos puede asumir diversas direcciones en cada experiencia.

CUADRO

MODALIDADES DE ACCESO A LA TIERRA EN EL VALLE DEL MANTARO EN EL SIGLO XIX

	Mediados del siglo	%	Finales del siglo	%	Total	%
Por herencia	91	75,8	68	66,7	159	71,6
Por compra	22	18,3	31	30,4	53	23,9
Otras formas*	7	5,9	3	2,9	10	4,5
Total	120	100,0	102	100,0	222	100,0

Elaboración propia.

* Embargos o ejecuciones judiciales, donaciones.

Fuentes: Archivo Notarial Lahura. Huancayo. Para mediados de siglo: Libro de Protocolos de Manuel Torres, 1872-1875, 3 ts. Para finales del siglo: Libro de Peña Murrieta, 1905-1906. Véase también nota 3.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Richard
1959 *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo.* Seattle; University of Washington Press.

BURGA, Manuel
1987 «El Perú central, 1770-1860: disparidades regionales y la primera crisis agrícola republicana». *Revista Peruana de Ciencias Sociales,* Vol.1. No.1. Lima: FOMCIENCIAS.

BURGA, Manuel y Nelson MANRIQUE
1989 «Algunos rasgos fundamentales de la historia agraria peruana, siglos XVI-XX». Ponencia presentada en el Seminario Permanente de Investigación Agraria III. Cusco.

CELESTINO, Olinda y Albert Meyers
1981 *Las cofradías en el Perú: región central.* Frankfurt /Main.

CONTRERAS, Carlos
1988 *Mineros y campesinos en los Andes. Mercado laboral y economía campesina en la sierra central en el siglo XIX.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1988b «Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-independencia». *Revista de Indias,* Vol. XLVIII, Nos. 182-183. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

COTLEAR, Daniel
1989 *Desarrollo campesino en los Andes. Cambio tecnológico y transformación social en las comunidades de la sierra del Perú.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DE LA CADENA, Marisol
1989 «*Gender and Ethnicity: Elements of subordination in a Changing Rural Patriarchal Society*». Manuscrito. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEUSTUA, José
1986 *La minería peruana y la iniciación de la República, 1820-1840.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

FLORES-GALINDO, Alberto
1974 *Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GASTELUMENDI, Ambrosio
1920 «Huancavelica como región productora de mercurio». *Anales del Congreso Nacional de la Industria Minera,* Vol.II. Lima.

GRONDIN, Marcelo
1978 *Comunidad andina: explotación calculada*. Santo Domingo: Secretaría de Estado de Agricultura de la República Dominicana.

MALLON, Florencia
1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.

MANRIQUE, Nelson
1987 *Mercado interno y región. La sierra central, 1820-1930*. Lima: DESCO.

MAYER, Enrique y Marisol de la Cadena
1989 *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

POLANYI, Karl
1944 *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon.

SAMANIEGO, Carlos
1978 «Peasant Movements and the Turn of the Century and the Rise of the Independent Farmer». Norman Long y Bryan Roberts (eds), *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: Institut of Latin American Studies y The University of Texas at Austin.
1980 «Campesinado en el valle del Mantaro, Perú». *Estudios Andinos*, No.16. Lima: Universidad del Pacífico.

SHANIN, Teodor
1983 *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia, 1910-1925)*. Madrid: Alianza Universidad.

SPALDING, Karen
1974 *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

WINDER, David
1978 «The Impact of the *Community* on Local Development in the Mantaro Valley». Long y Roberts (eds.), Peasant Cooperation and Capitalist expansion en Central Peru. Austin.

WOLF, Eric
1971 *Los campesinos*. Barcelona: Labor.

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 269-280

MANQU QHAPAQ INKA SEGÚN ANELLO OLIVA S.J. 1631

Jan Szeminski

El jesuita italiano explicó el origen de sus informaciones al declarar su intento de describir el origen de Manqu Qhapaq:

> «Pero veamos, quienes fueron sus padres y donde naçio, noticia sera esta que no se hallara tan facilmente en las historias, por lo menos con auer visto y leido muchas no la he alcançado dellas, y en tiempo que estoy escribiendo esta vinieron a mis manos unos papeles originales, que me dio el doctor Bartholome Ceruantes, raçionero de la Sancta yglesia de los Charcas en que halle con puntualidad lo que muchos años a e deseado saber, y diré aun que solo por relaçion del Quipocamayo Catari coronista que fue de los reyes Incas y lo fueron sus padres y todos la tuuieron del primero coronista inuentor de los quipos que dixe arriba llamado Illa» (Oliva 1895:I:2:§1:23).

Habiendo citado la descripción de las behetrías preinkas según el Inca Garcilaso de la Vega, Oliva dice:

> «Ansi los pinta Garçilasso y en este extremo los pone en su historia: pero mejor a mi ver hace relaçion dellos el quipocamayo y caçique llamado Catari viejo antiguo del valle de Cochabamba y hijo de los quipocamayos coronistas de los Reies Incas por que aunque admite auia muchos yndios que viuian desta suerte tambien dize auia otros que tenian poblaçiones y algun genero de comunidades con sus caçiques y prinçipales, hasta que començo la prosapia de los Reies Incas, que los reduxo a vida mas politica en pueblos y çiudades dandoles leyes y religion aunque barbara y gentil» (op.cit.:I:2:19-20).

Amalia Castelli G. y Liliana Regalado de Hurtado, quienes estudiaron y republicaron una parte del trabajo de Oliva, llamaron la atención al hecho,

que Oliva había anotado una serie de mitos norteños, centrados en la región de la bahía de Guayaquil, como parte de la historia del origen de los Inkas (Castelli y Regalado de Hurtado 1982:161-170). Leyendo el texto vi que en vez de Paqari Tampu, paqarina de los Inkas en todas las más versiones, aparece en el texto Mamaota,[1] un «puerto», «legua y media del Cuzco, donde están tres cueuas». El héroe, llamado esta vez Manco, metióse en la del medio, llamada Capac toco (Oliva 1895:I:2§2:33). Cualquiera que sea el significado del atributo, Mama Uta es un topónimo aymara e indica el origen lingüístico de una parte de los mitos recogidos por Oliva: Sureño y collavino. El relato de Oliva fue entonces construído de dos grupos de mitos, uno norteño y centrado en una isleta movediza en la mar, y otro sureño, también centrado en una isla, pero esta vez en el lago Titi Qaqa.

Según Oliva, el padre de Manqu Qhapaq se llamó Ataw y fue su madre una hermana de Ataw. Sus antepasados fueron (op.cit.:I:2§1:23-29):

Patrilinaje	Esposas	Localización de patrilinaje	Otros parientes
Tumba=Tumbe		Sumpa=Punta de Sancta Helena	
Quitumbe	1.Llira=llla, madre de Guayanay	Tumbes,La Puna, Rimac,Pachacamac	Otoya hijo de Tumba
Guayanay	Cigar hija del cacique de tierra firme	Guayau(=sauce), tierra firme, cordillera con mucha serranía y tierra	Thome hijo belicoso de Quitumbe
Atau	hermana de Atau		un hijo de Thome

Ataw gobernó una isleta pequeña:

> «que por lo ancho no tenía mas de una legua corta y ya eran muchos los que la habitaban y padecian hambre y lo peor de todo era que estaban sugetos a perecer en alguna tempestad» (op.cit.:I:2:§1:30).

A pesar de que Ataw gobernó una isleta en la mar, la descripción de los pronósticos que avisaron el gran futuro de Manqu Qhapaq, tiene varios rasgos sureños:

> «quando naçio estando su madre de parto ubo en la mar una terrible tempestad, que tembló muchas veces la ysleta y de tal

> suerte que entendieron todos que se hundiria y obligaría a Atau su padre a desamparalla y buscar mas firme y estable habitaçión, pero luego que acabó de naçer el hijo çesso la tempestad, llamandole al reçién nacido Capac que quiere deçir solo, como que solo auia sido poderoso para que Pachacamac por su respeto ubiesse aplacado aquella tempestad y libradolos a todos de la muerte» (op.cit.I:2:§2:31).

Capac tiene que ser Çapac, de la raiz sapa– solo, aislado, único (Lucca 1983: 378) y puede aparecer tanto en quechua como en aymara. El comentario sobre su significado, el uso del nombre de Paca Kamaq pueden ser comentarios del erudito. El título de Manqu fue çapac, bien parecido al de çapana, señor del Qullaw, conocido en tradición cusqueña y en la de Chucuito según Pedro de Cieça de León.[2] En Qullaw topónimos con -w son frecuentes, pero no pude encontrar ningún significado de ata- correspondiente a un topónimo. Ataw[3] = Buena suerte en guerra, puede ser el padre de un fundador de un imperio.

Abandonada la isleta:

> «Manco con la gente que le sigió aportó acia la çosta de Rimac (que por ser el mes que los yndios llaman Arruaquis que es quando entra el verano, sería por Abril o Mayo) donde el día siguiente ubo gran tempestad assi en la mar como temblores de tierra, y como esta tormenta al pareçer dellos fue mas que natural por ser de mañana que suçede pocas veces, como por ser en tiempo de primauera teniendolo por mal aguero, se volbieron a embarcar, teniendo por mas segura la mar que no la tierra por sus grandes temblores. Vinieronse costeando contra la corriente y fuerça de los vientos y al cabo de muchos dias aportaron a Ica y entonces llamaron a aquella tierra y costas Rimac que quiere deçir que habla, por que los temblores de la mar y tierra y ruido que haçian pareçia que hablaba y aora se llama corruptamente Lima; èn este parage determinaron no entrar mas en la mar por los muchos trabajos que auian padeçido en ella y descargando el bagaje echaron a pique los bajeles y se metieron la tierra adentro passando valles: ríos, y montes, al cabo de muchos dias salieron a tierra de puna y destemplada, que es lo que aora llamamos Collao, donde descubrieron La gran Laguna de Chucuito que por otro nombre llaman Titicaca que quiere decir peña de plomo o peña de gato montés que también se llama Titi este animal, todos entendieron que era otra mar o algun braço della, con que se hallaron atajados y confussos sin saber lo que debían haçerse. Pero Manco que eran differentes sus intentos y la ocasión que se

> le offreçia aproposito determinó apartarse de su gente solo y irse por la costa de aquella laguna dando orden a los suyos se quedassen allí hasta un tiempo señalado que les dió y que al fin dél se diuidiesen unos de otros y le fuesen a buscar con aduertencia que a la gente que encontrassen dixessen que andaban en busca del hijo del sol que su padre le auia embiado a gouernar esta tierra» (Oliva 1895:I:2:§»:32-33).

En el texto aparece un elemento de identificación de mitos de Guayaquil con los del Qullaw· Puná isla y puna estepa altoandina. Al fin del viaje por la mar los viajeros llegaron a Rimac (sea lo que fuere) e inmediatamente después «a la tierra de puna» ya en Titi Qaqa. El jesuita llenó el vacío hablando de valles, ríos y montes, y muchos días, sin embargo sólo pudo describir acontecimientos desde la llegada de la gente a la costa del lago Titi Qaqa. Solo allá Manqu abandonó a su gente y comenzó a viajar por tierra y no por el agua.

Los dos ciclos míticos fueron unidos en uno probablemente por el jesuita, y no como afirman Castelli y Regalado de Hurtado (op. cit. 168-169) por los informantes indígenas. Las premisas de la unión fueron dadas; el autor sabía que los antepasados de los indios tuvieron que venir de Armenia, como descendientes de Noé, y ambos ciclos míticos contienen elementos comunes: Una isla en la quča grande, puna (isla o estepa). El jesuita al apuntar que titi significa gato montés reveló el origen sureño de sus informaciones sobre el lago Titi Qaqa. Una fuente importante de informaciones sureñas fue el khipu kamayuq Catari. Los mitos norteños provienen posiblemente de los papeles del doctor Bartholomé Cervantes.

La gente abandonada por Manqu Qhapaq en la costa del lago se dividió para buscarle en dos grupos. El grupo «que eran descendientes de la cassa de Guayanay... determinaron atravesar la laguna... y fueron a dar a la ysla de Titi caca» en la cual encontraron

> «una cueva artificial labrada y adornada de mucho oro y plata con piedras preciosas, que bien les dio a entender era cassa de algun gran Señor, y entrando mas adentro hallaron una cueua larga con puerta muy estrecha. Aqui trataron de conformidad que todos dixessen que auian salido de aquella cueua en busca del hijo del Sol y echaron a pique las canoas y para si por algún casso fortuito se viniessen a diuidir, para que quando despues se encontrassen se conoçiessen, se horadaron las orejas; y en ellas se pussieron cierta señal dentro de los agujeros que los hinchia que eran de juncos que llaman totora, y assi se dexaron estar hasta que la gente de la tierra los descubriesse.

> Al cabo de algunos días que fue quando la Luna estaba en su plenilunio vieron venir a la ysla algunas canoas y ya que estaban cerca se fueron a la cueua donde los hallaron (como que estaban descuydados) mirando aquel edifiçio, los naturales de la tierra quedaron admirados assi por ver una gente tan estraña como por entender que auian salido de aquella cueua y mucho mas porque dixeron que venian en busca del Sol. A esta mentira y embuste ayudo el demonio; por quanto un oraculo de un ydolo lo confirmó todo, con lo qual les dieron crédito muy cumplido. Después que los naturales hizieron en Titicaca muchos y solenes sacrifiçios al sol de carneros patos y niños inoçentes, fueron todos a la tierra lleuando con mucha honra a los estrangeros.
> y estando en esto corrió una nueua general, como en Pacaric tampu auia aparecido el hijo del Sol, saliendo una mañana de una cueua (que llaman Capactoco) vestido de oro tan resplandeciente como su padre, y que al salir de la cueua auia disparado con la honda una piedra que su estallido se auia oydo mas de una legua de distançia y dando en una peña auia hecho un portillo en ella» (1.C. 33-34).

El cuento tiene rasgos de ser un producto del jesuita, pero de elementos muy andinos, sureños y tradicionales. La gente Wayanay encontró en la isla Titi Qaqa una cueva y buscó allá al Sol mismo, y no a su hijo. El oráculo que confirmó la próxima aparición, posiblemente confirmó la del Sol, y no de su hijo. En la isla los Wayanay se convirtieron en orejones con orejeras de tutura. También el Inca Garcilaso de la Vega atribuye orejeras de tutura, pero solamente a una parte de los grupos Inkas: Huaruc, Muina y Chillqui (Garcilaso de la Vega 1918-1919 [1609] :I:XXIII), que las recibieron como señal del mismo Manqu Qhapaq, ya rey en el Qusqu. La gente con orejeras de tutura en una isla de Titi Qaqa y anterior a la salida del Sol parecen ser Urus; quienes los encontraron en la isla, lo hicieron a la luz de la Luna, y no del Sol, todavía antes de la salida del Sol, lo que estaba ya profetizado.

El jesuita, o sus informantes unificaron dos profecías y dos apariciones: la del Sol y la de su Hijo, ordenador del mundo, ambos profetizados, y ambos de algún modo asociados con la paqarina en la isla de Titi Qaqa. Unas conexiones misteriosas entre los Inkas y los Urus aparecieron abundantemente en otras fuentes, ya analizadas (Szeminski 1991:1).

La descripción de la aparición del Manqu anunciado y profetizado tiene ciertos rasgos que la acercan a la del Manqu Qhapaq dorado, descrito por los khipu kamayuqs (Szeminski 1991:15) y por fray Martín de Murua (Szeminski 1991: 16).

«Con esta nueua que se derramó por la tierra que el hijo del Sol estaba en ella, se alborotaron todos, y aunque ubo diferentes pareceres, el ultimo fue yr a verle, y en el entretanto que se aperçibian le embiaron sus Cachas y mensageros para que fuessen a verle y boluiessen con cierta relaçion a los caçiques y prinçipales de los yndios como lo hicieron. Con estos despachos concurrieron dentro de poco tiempo infinidad de gentes para ver al hijo del Sol por que se llamaban unos, a otros. Una mañana quando salio el sol y con su rayos heria en la cueua Capac toco que como era de minerales la hermoseauan sus reflejos salió de ella Manco Capac con tanta Magestad y autoridad, como si verdaderamente fuera Monarcha y Señor natural de toda la tierra. Fue reçibiendo a los prinçipales por sus estados, y ellos le dieron la obediençia por si y por sus subditos» (1.c.34).

Continúa con una descripción de la misión religiosa del Inka el cual hace paz y divulga la religión del Sol,

«Publicando en todas ocasiones le auia embiado a este fin, para que los gouernasse conforme el arançel y leyes que daria. Duro esta primera Vista mas de tres meses que se emplearon en fiestas y regoçijos: y en medio dellos le pusieron nombre del Inca para diferençialle en algo de su Padre que creyeron lo era verdaderamente el Sol, que se llama en su lengua Inti, y assi llamaron al hijo del Inca. Pero en el discurso de todos estos tres meses guardó tan grante Magestad y authoridad que no salió en público mas de çinco o seys veçes. Acabada esta primera Vista mandó el Inca Manco Capac ... que todos los Indios prinçipales se quedassen con el y que los demas se boluiessen a sus tierras, y diessen notiçia de su llegada con orden que dentro de un año diessen la buelta, porque les auia de declarar la orden que traya y las leyes que auian de guardar, y por donde se auian de gouernar, dandoles a entender que con el Sol su padre cada día paseaba, y ueya desde del Çielo lo que en todo el mundo passa, y el mal gouierno de la tierra le auia embiado a repararla. Con esto se fue la gente común, quedandose los mas prinçipales, y esto hiço con particular industria para alcanzar y saber dellos, sus costumbres, y condiçion, y orden, que tenian de Vivir, para despues poder mejor promulgar las leyes.

Para el tiempo señalado se hiço una junta general de tanto numero de gentes en Mama ota que fue cosa de admiraçion: todos con sus camaricos (que son presentes) segun la calidad de la tierra para el Inca Manco Capac. A esta junta llegaron aquellos

> que se diuidieron en la orilla de Titi caca que todos eran de la genealogía y casa de Tome. El Inca por que algunos destos no le descubriesse su secreto los mandó apartar y acabada la ceremonia desta segunda Vista dixo que todos los que no auian traydo sus camaricos se apartasen de los demas que los auian traydo, y como hallassen que los desçendientes de Tome no los auian traydo, los mandó matar con sus mugeres y hijos y no murieron todos, pues destos se vino a descubrir la verdad desta historia, por que de los orejones no pudo saberse el secreto que le fueron siempre muy leales y le guardaron con gran lealtad». (1.c.35-36).

El cuento continúa con otra descripción de la misión del Inka: ordenar el mundo en nombre del Sol y con una descripción de la ceremonia de dar obediencia al Inka con un besamanos:

> «Y le auian dado la obediençia todos los caçiques prinçipales de la tierra, diçiendole que solo faltaua el de los llanos dio orden se le traxessen; vino con tan gran exacçion y puntualidad que a todos causó miedo y admiraçión, que fue mayor quando vieron traersele llamabase Tumi, diole la obediençia con toda humildad y sugecçion, disculpandose de no auer venido antes. Admitió su disculpa con grauedad y misericordia, porque desta se preçio mucho, con que fue querido y temido» (1.c.36).

El jesuita sigue con una descripción de la leyes del Inka, remitiendo al lector a los «Comentarios...» del Inca Garcilaso de la Vega; después repite en breve su versión de la fundación del Qusqu por Manqu Qhapaq y Mama Uqllu; finalmente declara: «Pero hallo por otras historias que el fundador de esta Imperial ciudad fue su nieto el tercero Inca Lluquis Vayna cauri como diremos en su lugar». Afirma que Sinči Ruqa fue hijo y heredero de Manqu Qhapaq (1.c.36-37). La misma información apareció cuando Oliva invocó la autoridad del khipu kamayuq Catari para refutar las afirmaciones del Inca Garcilaso sobre las behetrías. Aquella refutación fue seguida por una enumeración breve de todos los reyes Inkas, al parecer según Catari y no según el Inca Garcilaso. La enumeración se abre con la siguiente constatación:

> «El primer Inca Manco Capac caso con su hermana carnal Mama Ocllo en quien ubo a su hijo Sinchi que otros llamaron Sinchi Rica y le suçedio en el Reino casandose con otra hermana suya del mismo nombre que su madre en quien entre otros hijos ubo a Lloque Yupanqui que fue el terçero Inca y caso con Mama Caua también hermana suia ... Este Inca fue el que escogio el sitio donde se pobló la çiudad del Cuzco por hallarle de buen tempe,

> suelo y çielo y no como quiere Garçilasso atribuyendo su fundaçión á Manco Capac con la fabula de la vara de oro» (op.cit.I:2:20).

Una tradición que asocia a Lluqi Yupanki con la fundación del Qusqu apareció en varias fuentes anteriores.

La sede de Manqu Qhapaq en el cuento de Oliva no fue el Qusqu ni tampoco Paqariq Tampu, una vez mencionado y obviamente retomado del Inca Garcilaso de la Vega. Los acontecimientos descritos como juntas generales o vistas de kurakas tuvieron lugar en Mama Uta identificada con Paqariq Tampu del Inca Garcilaso de la Vega.La descripción de Mama Uta no concuerda con ninguna descripción de Paqariq Tampu.

La descripción de la misión, su punto de partida en Titi Qaqa, marcha de Manqu Qhapaq por la orilla del lago y por un lugar llamado Rimaq en la orilla del lago, presencia de un oráculo, el hecho que Mama Uta es llamado puerto, todo esto sugiere que hay que localizar a Mama Uta en la región de Titi Qaqa. El cronista al escribir que Mama Uta se encuentra una legua y media del Qusqu, no pudo referirse a Paqariq Tampu, el cual está a cinco o seis leguas del Qusqu.

En Mama Uta pasaron cosas que de ningun modo pudieron acontecer en el Qusqu. Aparecieron allá señores de todas partes incluyendo al Tumi, rey de los Llanos, es decir un rey Chimor, o su antecesor, un rey Moche. No hay ninguna tradición que atribuya a Manqu Qhapaq, esposo de Mama Waqu, rey en el Qusqu, un poderío sobre los reyes Chimú u otros de la Costa. Sobre la costa gobernaron los Inkas tardíos o los reyes de Thiya Wanaku Wari. La hipótesis que este Manqu Qhapaq es uno de Thiya Wanaku concuerda con la localización de Mama Uta cerca del lago, y del oráculo de Copacabana (un rimaq obviamente). El jesuita no duda, que Mama Uta es un lugar distinto de Qusqu, una capital importante con influencia que llega hasta los Llanos.

El nombre mismo de Mama Uta corresponde bien con su función de la sede del rey. Felizmente el jesuita no pudo saber que la palabra faraón, en egipcio per aa, significó originariamente Mama Uta = Casa Grande, sede del rey y de su corte, y después al rey mismo. Mama Uta puede entonces ser un nombre collavino y muy antiguo, quizás anterior que el de Thiya Wanaku.

En el estado actual de la investigación es difícil entender buena parte de las informaciones de Oliva. Llama la atención que el Manqu Qhapaq aparecido en Mama Uta es un Manqu Qhapaq dorado, como el de los khipu kamayuqs y de Murua, pero también como el hijo del Sol aparecido en Titi Qaqa según el cuento del kaka del Inca Garcilaso de la Vega.

Oliva describió el reinado del heredero y sucesor del primer Inka. Abrió la descripción diciendo: «Después que Manco Inca murió le succedio en sus Reinos Sinchi Roca o Sinchi Yupanqui su hijo». En una nota marginal lo llama Sinchi Rocca. El jesuita le atribuye acontecimientos que de ninguna manera corresponden con la imagen de un reyezuelo provinciano:

> «Determino saber el número de gentes que tenia en sus Reinos con intento de saber de todas las prouinçias y en que estaban ocupados para imponelles tributo conforme la calidad de cada uno y hecha la quenta hallo que tenia mas de dos millones de varones, sin mas de otras tantas mugeres y sin las criaturas de diez años abaxo, y para que no estuuiessen oçiosos mando que se ocupasen todos en abrir caminos, çegar lagunas, hazer puentes y el desaguadero de la gran laguna de Titicaca, edifiçios, sementeras, y criar ganados, amansando los siluestres a los inutiles, como eran los Uros, que es gente safía y inutil en que cada uno de ellos diese al mes un cañuto de piojos de tassa, todo en orden a que nadie estuuiese oçioso.
> Luego diuidio el Reino en quatro partes que son las mismas en que el gran Huyustus antes que començara a reinar su padre Manco Capac lo auia repartido que por no causar fastidio dexo de referillas aqui cuyos nombres son Collasuyo, Omasuyo, Chinchaysuyo y Cuntisuyo y hecho esto dexando por gouernador a su hijo que ubo de su muger y hermana llamada Mama Coello y e hijo Lluquis, por otro nombre Vayna Cauri fue a conquistar algunas partes del reino de Quito y sugetandolas dio la buelta y passo a las partes de Tyyay Vanacu por ver sus edifiçioss que antiguamente llamaban Chucara, cuya antiguedad nadie supo determinalla. Mas solo que alli viuia el gran señor Huyustus que deçian era señor de todo el mundo. Otros diçen que allí viuian unos hombres agigantados que segun sus obras fueron grandes arquitectos y artifiçes, y por que lo mas del edifiçio esta debaxo de tierra no se pude aora juzgar la grandeça del pueblo, solo se sabe que quando el Inca Sinchi llego a verle se holgo mucho de ver obra tan grandiosa y assi se detuuo por algunos dias e aquel pueblo mirando las piedras labradas con intento de reedificalle» (Op.cit. I:2:§3:38-39).

El rey descrito es un rey de un estado grande: ¿Es un solo rey o dos? Si es uno, ¿cuándo y dónde reinó? Merece atención especial la mención de Huyustus, señor de Thiya Wanaku, autor de la division en cuatro suyus.

El jesuita conoció también otra tradición sobre los reyes:

«auiendo concluido con las desçendencias y prosapia de los Reies Yncas del Peru que fueron todos los referidos y conforme la opinion mas çierta y reçiuida de todos, no dexare de deçir aqui también como ay otra no mal fundada que los Incas Reies del Peru fueron muchos mas en numero de los que e referido, por que en un bocabulario antiguo de mano de Padre Blas Valera que traxo consigo el Padre Diego de Torres Vasquez desde Cadiz cuando vino al Peru muy inteligente de la lengua quichua y grande escudriñador de las antiguallas del Peru y de sus Incas, y que como thesoro escondido teniamos guardado en la libreria del colegio de Chuquiabo y por buena dicha ube a mis manos hallo estos raçones sobre el nombre de un Rey llamado Capac Raymi <Capac Raymi Amauta fue un rey de Peru que tuuo estos tres nombres y fue muy sabio filossofo. Este gouerno quarenta años en tiempo del quarto sol antes del naçimiento del Señor, hallo los Solstiçios y llamolos Raymi de su nombre y el de diçiembre quiso que se llamase Capac Raimi Solstiçio mayor, por que entonçes son en el Peru los dias mayores de todo el año. El otro Solstiçio que cae por Junio quiso que se llamase Ynti Raimi vel sullo – Raymi Solstiçio menor por que entonçes son los dias menores de todo el año en el Peru. Este hiço que Començassen el año desde el Solstiçio de diçiembre, auiendo hasta su tiempo començado el año desde el equinoçio de março. Finalmente los Peruanos llamaron al mes de diçiembre Capac Raimi en memoria deste Rey que fue el trigessimo nono Rey del Peru>.

Hasta aqui este auctor que siendo verdadera su opinion auiendo auido tantos Reyes en el Peru aun antes de la uenida de Christo Señor Nuestro, pues este de quien haçe mencion por aquel tiempo fue el trigessimo nono Rey, hemos de deçir que después del y de la encarnaçion del Verbo eterno ubo otros muchos Reies que se confirma con lo que luego diçe el mismo auctor de Capac Yupanqui Amauta de quien affirma fue Rey 43 y luego de Capac Lluqui Yupanqui que fue Rey nouenta y cinco y de otro Cuius Manco que fue Rey 64 del Peru, Y conforme a este prinçipio ba nombrando en su vocabulario no acabado por que solamente tiene hasta la letra H, otros Reies distinctos de los que tengo contados en la Genealogia de Manco Capac.

Desta opinión saco dos concluçiones. La primera no ser muy çierta la del Inca Garcilaso de la Vega en la primera parte de sus comentarios que tratando de los Reies Incas del Peru haçe en diuersas partes de su historia a los yndios deste reino tan barbaros y saluages que ni tenian Rey, ni Señor y tan faltos de poliçia y de viuienda urbanica y de conmunidades que nunca supieron della hasta que llego Manco Capac con su muger reduçiendolos el por

una parte y la mujer por otra y que con los reduçidos de entrambos se fundo y edificó la ciudad del Cuzco. Digo ser falsa esta opinion porque si mucho antes de la venida de Christo Señor nuestro al mundo ubo reies en el Peru y tan sabios que distinguieron y pusieron nombres a los cursos del sol de entender es que tendrian sabiduria y gouierno para regir a sus Vassallos y tener alguna forma y figura de Republica.
La segunda concluçion que saco es, que quando Manco Capac hijo de Atau y nieto de Guayanay, no aya sido el primero Rei Inca del Peru por la raçon dicha, pues ubo otros muchos antes del, por lo menos seria el restaurador desta dignidad y gradeça real en el Perú por que hallandola como por el suelo y no estimada la leuanto y pusso en e estado que hemos visto y fue el primero que de su cassa y çepa tuuo el señorio destos Reinos y le dejo a sus hijos y desçendientes que se acabaron con la entrada y conquista que alcançaron los Valerosos Españoles deste nueuo Mundo» (Oliva 1895:I:2:§13:70-73).

No tengo nada que añadir a las conclusiones de su paternidad. Los datos sobre Blas Valera y su larga lista de los reyes peruanos los analicé junto con los datos de Fernando de Montesinos (Szeminski 1991:19). Sin embargo el hecho que Oliva utilizó también informaciones de Blas Valera, posiblemente desconocidas por el Inca Garcilaso de la Vega, obliga a preguntar: ¿Hasta qué grado algunas de sus informaciones (Reino poderoso de Manqu Qhapaq en Mama Uta, Sinci Ruqa dueño de millones de súbditos, Lluqi Yupanki fundador del Qusqu) originánronse en la obra de Blas Valera y no en las informaciones de khipu kamayuq Catari? Sin la menor duda el cuento sobre el señor de Thiya Wanaku Huyustus proviene de Blas Valera, y posiblemente fue el último item dentro del ejemplar del diccionario conservado en Chuquiyabo.

Manqu Qhapaq de Oliva, cualquiera que haya sido el origen de sus informaciones, no fue ni rey ni fundador en el Qusqu. Una parte de las informaciones relacionadas con él y sus sucesores, se refiere al estado de Thiya Wanaku y no al imperio Inka.

1. El nombre Mamaota es construido de la misma manera que Villcanota = Willkan Uta, Casa del Sol, Uta es "Casa cubierta" (Bertonio 1612:2:962). Mama Uta puede traducirse como Casa Grande, Casa Maternal, Casa que Alimenta.
2. Szeminski 1991:4.
3. Ataw es "la aventura en guerra o honores" (Gonzales Holguin 1952:36) probablemente de la misma raíz que "Ataani: Maesse de campo, o proveedor de cualquiera cosa, como banquetes etc." (Bertonio 1612:2:27).

BIBLIOGRAFIA

BERTONIO, Ludovico

1962 *Vocabvlario dela lengva aymara. Compvesto por el P... Italiano dela Compañía de Iesus enla Prouincia del Piru, delas Indias Occidentales, Natural de la Roca contrada dela Marca de Ancona.* Impresso enla casa de la Compañía de Iesus de Iuli Pueblo en la Prouincia de Chucuito. Por Francisco del Canto. 1612.

1984 *Vocabvlario dela lengva aymara.* Reimpresión facisimilar, CERES, IFEA, MUSEF, Cochabamba.

CASTELLI G., Amalia y Liliana Regalado de Hurtado

1982 «Una versión norteña del origen del Tawantinsuyu»; *Historia y Cultura* Lima, No. 15, págs. 161-183.

GARCILASO DE LA VEGA, el Inca

1918-1919 [1609] *Los comentarios reales de los Incas* por ... Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga, Colección de historiadores clásicos del Perú, Imprenta y Libería Sanmarti y Ca., Lima, Tomos I-III.

GONÇALEZ HOLGUIN, Diego

1952 *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca compvesto por el padre... de la Compañía de Jesús, natural de Cáçeres.* Nueva edición, con un prólogo de Raúl Porras Barrenechea, Edición del Instituto de Historia, Imprenta Santa Marta, Lima.

LUCCA D., Manuel De

1983 *Diccionario Aymara-Castellano, Castellano-Aymara.* Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara, La Paz.

OLIVA, Anello

1895 *Historia del Peru y Varones Insignes en Santidad de la Compañía de Jesus por el padre ... de la misma Compañía.* Publicada por Juan Francisco Pazos Varela y Luis Varela y Obregoso con la misma ortografia del manuscrito original, Lima.

SZEMINSKI, Jan

1991 *Manqu Qhapaq Inkap Kawsasqankunamanta (De las vidas de Manqu Qhapaq Inka).* Bet Shemesh, manuscrito.

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 281–293

HUAYNA CAPAC Y SUS ENANOS
HUELLAS DE UN CICLO MITICO ANDINO PREHISPANICO

Henrique Urbano

INTRODUCCION

En el nuevo manuscrito de la *Suma y Narración de los Incas* (1551) de Juan de Betanzos, viene publicada una anécdota o historia que me servirá de pretexto para averiguar cómo el discurso mítico prehispánico explica un hecho que tiene todo el aspecto de ser histórico, en la medida en que se refiere a una forma de organización social de la que luego trataré. Sin más preámbulo, veamos el texto:

> «...el cual cuerpo [Guayna Capac] entró en sus andas en la ciudad del Cuzco y delante de las andas iban los señores caciques que él prendiera y sujetara en el Quito entre los cuales iba un enano que se llamaba Chimbo Sancto el cual ansi mismo el Guayna Capac había preso en un pueblo de los de Yaguarcoche entrando en la casa del señor de las de Yaguarcoche todos los cuales prisioneros y el enano entraron como hombres habidos en la guerra y prisioneros del Guayna Capac que los traía delante de sus andas y como los señores y señoras del Cuzco y ñacas y pallas viesen al enano y le viesen venir delante de las andas vestido de aquella vestimenta colorada y con sus borlas hasta los pies conocieron que era prisionero y conociéndole por tal todos ellos y ellas con un gran alarido y lamentación arremetieron al enano a le hacer pedazos en el cual alarido y llanto le decían desventurado hombre sin suerte de ser hombre cómo permitió el sol de nos llevar a nuestro señor y padre que tanto amor nos tenía y tanto bien nos hacía y nos dió en su lugar un tal vil de tan poco ser como tú y viendo los señores que traían las andas y las acompañaban el arremeter de las señoras del Cuzco y con la intención que venían a matalles (sic) el enano pusiéronseles delante y estorbáronselo y ellas como viesen que se lo quitaban a grandes voces hacían su llanto y lamentaban la valerosidad y gran ser deste buen varón Guayna Capac y luego los señores metieron su

> cuerpo en Caxana casas del mesmo Guayna Capac y esto hecho mandaron que los prisioneros que ansi habían venido delante las andas (sic) publicado sus delitos y abatimiento y el enano con ellos fuesen echados en la carcel donde era costumbre de ser echados los tales para que los tigres y leones y osos y culebras sierpes los comiesen y estuvieron los tres días en la prisión ya dicha y los animales no les hicieron cosa ninguna y luego fueron sacados a los cuales salidos de allí les fue hecha mucha honra por los señores del Cuzco y mandáronles poblar en el valle del Yucay y al enano entre ellos dándole mujeres para que del tuviese memoria el cual enano hubo ciertos hijos y entre ellos hubo dos hijas enanitas y los demás fueron hombres de buena estatura y persona y el cuerpo de Guayna Capac fue puesto por los señores del Cuzco en cierto enterramiento en el valle del Yucay y que el mismo Guayna Capac hizo en su vida en el río y debajo del con el cual cuerpo se puso mucha suma de oro y plata y gran riqueza la cual nunca los españoles han podido hallar ni de nadie han podido saber dónde está este cuerpo...» (Betanzos 1987: 207-208).

HUAYNA CAPAC, ENANOS Y CARCELES

La historia es graciosa. No es, por cierto, la única referencia a prisioneros en el incario ni la primera vez que se menciona una cárcel en que ellos eran abandonados al apetito desenfrenado de animales feroces. Lo que es singular en la anécdota es la figura del enano, Chimbo Sancto, y la salida milagrosa -¡cual otro profeta Daniel!– de esa «cueva de leones» precolombina. Por tan singular evento, el Inca otorga a Chimbo Sancto y a sus venturosos compañeros tierras en el valle de Yucay para que las pueblen y cultiven. Y el relato concluye:

> «...[el] enano hubo ciertos hijos y entre ellos dos enanitas y los demás fueron hombres de buena estatura y persona...» (Betanzos 1987: 208).

Hasta cierto punto, las circunstancias que rodean la llegada del enano y sus compañeros al Cusco, al mismo tiempo que la momia de Huayna Capac, insinúan que la calidad de los prisioneros era excepcional. Los señores y señoras cusqueños muestran una poco común agresividad hacia ellos por razones que en el relato no quedan muy claras:

> «...y ellas [las señoras] con un gran alarido y lamentación arremetieron al enano a le hacer pedazos en el cual alarido y llanto

> le decían desventurado hombre sin suerte de ser hombre cómo permitió el sol de nos llevar a nuestro señor y padre que tanto amor nos tenía y tanto bien nos hacía y nos dió en su lugar un tal vil de tan poco ser como tú...» (Betanzos 1987: 208).

Cobo (1653) recogió una anécdota tan curiosa como la de Betanzos (1551), relacionada también con la vida de Huayna Capac y lo que no es menos admirable, con la llegada de los españoles al continente. Después del desconcierto que la noticia de la presencia de gentes extrañas le causó, y mortalmente herido por la enfermedad que lo llevaría a mejor vida, el Inca dio inicio a los ayunos que le permitían mantener viva la esperanza de vivir.

> «Durante este ayuno dicen que entraron a su aposento, no hallándose nadie con él, tres indios nunca vistos, muy pequeños, como enanos, y le dijeron: 'Inca, venímosle a llamar'. El, asombrado con esta visión, dió voces llamando a sus criados, y en entrando la gente a su llamada desaparecieron los enanos, sin que nadie los viese más que el rey; el cual dijo entonces a los suyos: '¿Qué es de esos enanos que me vinieron a llamar?' Respondiéndole que no los habían visto. Entonces dijo el Inca que se moriría, y luego le dio el mal de las viruelas» (Cobo, II, 1964: 93).

El relato de Betanzos (1551) y el de Cobo (1653) no se refieren a los mismos eventos. De los dos sólo puedo concluir que Huayna Capac algo tenía que ver con este género de personas o figuras. El de Cobo (1653) parece ser un borroso cuadro de ángeles o espíritus que anuncian al Inca la muerte inminente; el de Betanzos (1551) subraya el papel que el enano desempeña en medio de todos los otros cautivos. En suma, el nombre de Huayna Capac no era indiferente a la figura que el enano podía definir en el espacio simbólico andino. Es eso lo que, ante todo, importa averiguar.

Otros autores están al tanto de algunos relatos de Betanzos (1551). La existencia de cárceles parece un hecho indiscutible como también lo es la costumbre de liberar a los que las fieras se abstenían de comer o matar. Murúa (1590) sigue de muy cerca el texto de Betanzos (1551), pero lo expurga de la presencia y peripecias de Chimbo Sancto:

> «...llevaron los cautivos a las cárceles de Saca Cancha y Puma Sanca...(Murúa 1987: 151; Gonçález Holguín 1952, *Samka huaci*).

Los nombres de las cárceles varían según los autores, no su existencia. Cabello Valboa (1586) nombra Sanca Cancha y otras más, todas ellas obra de Topa Yngayupangui:

> «Hizo en el Cuzco (para castigo de malos y espantajo de buenos) cárceles y prisiones de tan extraño horror que sus vasallos [temblauan] con sola la noticia que de sus extrañezas oyan contar. Hizo en Sanca Cancha una mazmorra soterriza de tantas puertas ambages, y rebueltas ...y toda ella sembrada de agudos pedernales, y poblada de animales fieros... Hizo otras cárceles perpetuas en Tancar (que es frontera de Cayo Cache)...Hizo otras cárceles en Bimbilla más (media legua del Cuzco)...» Hizo otras más benignas, y apacibles que las demás en Poma ponqo...» (Cabello Valboa 1951: 353-354).

Cobo (1653) refiere también la existencia de estas cárceles y algunos de los nombres con que eran conocidas:

> «Tenían los Incas dos cárceles en el Cuzco; la una media legua de la ciudad, enfrente de la parroquia de San Sebastián, que se llamaba Aravaya, la qual estaba en un sitio dicho Umpillay... La otra cárcel estaba dentro de la ciudad debajo de tierra, en que tenían encerrados leones, osos, tigres y serpientes...» (Cobo,1964, II: 118).

En la segunda, la Sanca Cancha de Betanzos (1551) y de Cabello Valboa (1583) se encontró al enano y a sus compañeros. Y de ella se libró también según la costumbre antigua:

> «...y si suerte tal había sido que no le hobiesen mordido a algunos dellos, sacábanlos mostrando grande lástima y dejábanlos volver a sus tierras» (Cieza de León, 1985, p.90).

De todo ello queda claro, *primo*, que Huayna Capac tuvo una visión de enanos con la cual quedó asombrado y que de alguna manera le predecía la muerte; *secundo*, que el enano era un cacique norandino sometido por Huayna Capac y que castigado acompañó a la momia del Inca hasta el Cusco; *tertio*, que al librarse de las fieras de la cárcel de la ciudad le fueron otorgadas tierras en el valle de Yucay y que en ellas tuvo dos hijas enanitas, amén de muchos otros hijos físicamente normales.

Pero no termina aquí esta historia de Chimbo Sancto. Ni siquiera hemos llegado al valle de Yucay donde la vida del curaca petiso se rejuvenece. Una breve visita a ese apacible valle en las márgenes del Vilcanota nos permitirá seguir los pasos del extraño personaje. En cuanto a las tres figuras de la visión de Huayna Capac, forzoso es reconocer que desaparecieron para siempre del horizonte, a menos que el petiso del valle y sus dos hijas enanas algo de ello nos lo insinúen. Vamos pues al valle.

LA HISTORIA QUE SE HINCHA DE MITO

Cabe desde ya mencionar que lo que se conoce de la historia de la vida de Huayna Capac algo tiene que ver con las hermosas tierras de Yucay. El Inca parece haber tenido una particular predilección por ellas. Allí construyó casas y desarrolló la agricultura. Al llegar los españoles al Cusco, codiciaron el valle, asentando en él solares y casas de esparcimiento. Pero esto es otra historia...Importa ir tras el petiso cautivo y luego liberado.

Una hipótesis. Los documentos del siglo XVI relativos a Yucay mencionan la existencia de poblaciones norandinas en el valle, particularmente cañaris. No sé si se trata de los que llegaron con Huayna Capac. Pero aunque no lo fuesen no serían tampoco muy anteriores, puesto que la expansión cusqueña hacia el norte era aún tierna y fresca en los años de Pizarro. Fueron al valle como *mitimaes*. Es un primer paso para seguir la pista de Chimbo Sancto. Entre los cañaris de Yucay sobresalió un personaje, en quien los conquistadores depositaron su absoluta confianza: el curaca Francisco Chilche. Su biografía está por escribirse. Llenaría una laguna. Entre las muchas cosas que de él se dicen, existe la sospecha de haber envenenado a Sayri Tupa, esposo de la Coya doña María Manrique, a quienes el virrey marqués de Cañete, don Andrés Hurtado de Mendoza, acababa de entregar buena cantidad de tierras en el valle en desmedro de las que en Yucay poseían los curacas *mitimaes* u originarios (Cobo, II, 1960: 105; ver Garcilaso, IV, 1960: 129 y ss.). El pleito entre Chilche, los herederos de los Incas y los españoles que deseaban poseer tierras cercanas a las del curaca o desalojarlo de algunas de ellas, es largo y enredado. Los españoles piden construir solares y huertas en Yucay para educar a sus hijos porque el temple del valle es agradable y favorece la crianza de niños; Chilche defiende sus tierras e indios, unas y otros libres de la «tiranía de los Incas». Argumentan los españoles que ni el curaca ni sus indios son del lugar, sino *advenedizos* y, por lo tanto, sin derecho ancestral a la tierra (Villanueva 1970: 26-27).

No termina ahí la contienda. Estamos en 1551. Los leguleyos van identificando las tierras y sus propietarios. Entre la población cañari, sin contar a Chilche, aparece un curaca Palchichapara con tierras en el lugar llamado Acosca; en la zona de Chicón vivía también otro cañari; también era cañari Uarsucha, con tierras en Coto, muerto en tiempos de Gonzalo Pizarro de quien era adepto (Villanueva, 1970, pp.38-39). Vivieron otros ahí, de quienes no da cuenta el juicio. Pero Chilche domina ampliamente el valle y los pueblos comarcanos como Maras donde posee pozos de sal, y Chinchero donde existieron los depósitos de granos del valle (Villanueva 1970: 50).
Llegamos a 1558. Damián de la Bandera rehace el camino de la anterior visita. Existen en él tres pueblos principales con sus ayllos, señores, curacas e indios: Cache con los ayllos Guaro, Chauca, Cache y Paca; Yucay con siete

ayllos: Cuzco, Yanacona, Acosca, Chacho, Machi, Pomaguanca, Chicón; Urcos, no el pueblo que ahora lleva ese nombre sino el actual Urquillos con los ayllos Cuzco, Chinchero, Guayllabamba (Villanueva 1970: 55-82).

Dieciséis años más tarde, en 1574, la configuración social del valle no es la misma. Entre los testigos aparece el nombre de Sebastián Tenazela, cañari, cuyos recuerdos nos hacen revivir el tiempo de Huayna Capac:

> «...al tiempo que los españoles entraron en esta ciudad del Cuzco entró este testigo en el valle de Yucay que venía por soldado de Calcochima y Quisquis capitanes de Atawallpa...» (Villanueva 1970: 111).

Se confirma que antes de Huayna Capac no habían llegado al valle *mitimaes* ni existían *yanaconas*. Según algunas declaraciones, eran los indios de Cachi y sus ayllos, Paca, Chauca y Cachi, los naturales u originarios del Valle (Villanueva, 1970: 132). Añade el presbítero Escudero a estos tres, el nombre de Chicho (Villanueva 1970: 136).

Un último intento para encontrar al petiso en este género de documentos: repartición de tierras de Yucay en 1594. Documento inédito. Existían entonces en Yucay tres ayllos: Ingas Cuzco, Guaraca, Paca. Con ellos se nombra también al ayllo de Guayllabamba, las tierras de Guayocari y de yanaconas. La estructura de la propiedad revelada en las anteriores visitas fue profundamente alterada. Las toponimias guardan aún reminiscencias de las primeras visitas. Pero desaparecieron los nombres de los ayllos en sus primeras versiones. Se conserva aún memoria de Chilche. Sus herederos reclaman su nombre y tierras (Archivo de Santo Domingo, 1594). No así del enano Chimbo Sancto. Por ahí no hay traza de su presencia. Habrá pues que abandonar esta pista. Y no me queda más remedio que volver al inicio de la búsqueda. Sin embargo, no fue del todo inútil este primer esfuerzo. Con él quedó clara la relación entre cañaris y el valle, entre Huayna Capac y *mitimaes,* entre Chilche y españoles. Si el enano no se perdió o fugó por el valle tendría que estar por ahí como lo señalaba Betanzos (1551). Y el cronista conoce el valle porque de él y de su mujer hablan los documentos que acabo de referir por ser ambos parte en la disputa de esas tierras yucavinas (Villanueva, 1970, pp.37 y 53). Pero no es el momento oportuno para meternos por ese camino. Volveré al comienzo para emprender nueva jornada en medio de hipótesis más aventuradas. A ellas pues...

ENANOS EN EL ESPACIO SOCIAL INCA

Al iniciar el análisis de los primeros párrafos del texto de Betanzos (1551), no di gran importancia a algunas expresiones empleadas por el cronista. Me refiero a las palabras con que la *Suma*... describe los improperios proferidos por la muchedumbre que asistió a la llegada de la momia de Huayna Capac al Cusco y al espectáculo protagonizado por el petiso y otros cautivos norteños:

> «...desventurado hombre sin suerte de ser de hombre cómo permitió el sol de nos llevar a nuestro señor y padre que tanto amor nos tenía y tanto bien nos hacía y nos dió en su lugar un tal vil de tan poco ser como tú...» (Betanzos 1987: 208).

Pese a las palabras de los señores y señoras cusqueñas, el enano, como queda dicho, sale airoso de las pruebas y castigos a que lo someten. La suerte no le es tan adversa como lo dejan suponer los insultos de la muchedumbre»...desventurado hombre sin suerte de ser hombre...». Al contrario, en el preciso momento en que el relato da cuenta de las vejaciones del público prepara simultáneamente al lector para aceptar los laureles que pronto atribuirá al petiso. Chimbo Sancto es entonces preludio de buena ventura, alguien que saca de la adversidad fortuna, de su apariencia física, riqueza y buena fama. Sobre este aspecto del héroe plantearé nuevas hipótesis de trabajo.

La dimensión de la personalidad de Chimbo Sancto a la que acabo de referirme es casi imperceptible y sumamente resbaladiza. Sin embargo, lo que yo saco del relato de Betanzos (1551) es obviamente una hipótesis que me permitirá seguir camino hacia el valle en medio de los escombros de una pista abandonada. Pero, aún así, de todo lo que escribió Betanzos (1551) se puede concluir que el petiso anuncia ventura y suerte donde los cusqueños descubren desgracias e infortunio. Por ello creí que el héroe cañari cobija la idea de «fortuna», algo así como la concebía la cultura clásica antigua. Los Andes la designaron con la noción de *sami* o de *cusi* (Urbano 1976, 1988, 1989).

Pero hay algo más en el texto de Betanzos (1551), del que hasta el momento no he sacado gran provecho: ese aspecto físico del héroe que tanto escandalizó a los cusqueños. Enano o petiso, Chimbo Sancto posee todos los rasgos del personaje popular andino –dios o héroe– que la tradición puso el nombre de Equeco, o Ecaco o también Yquicu. En el sur andino es conocidísimo y en Bolivia, durante las fiestas de la Virgen de La Paz, nadie se ahorra la compra de una de esas imágenes de petiso, gordo y placentero, en la feria de la Alasita (Ponce Sanjinés 1982). Llevarlo consigo o guardarlo

en casa es señal de fortuna y suerte para todos los que en él confían. Exploraré pues esta hipótesis, pero tendré que dar cuenta del escondrijo de Chimbo Sancto en el valle de Yucay.

Gonçalez Holguín (1608) en su *Vocabulario* codifica la palabra *equeco* con la forma *yquicu*. La da como sinónimo de *quilliscachi:*

> *Yquicuruna,* o *quilliscachi,* «Chismoso, o mentiroso por estos ayllus que lo eran» (Gonçalez Holguin, 1952).

Lo que más me llama la atención es la existencia de dos ayllos prehispánicos cuya función es nutrir la mentira, el chismorreo y la murmuración. No cabe la menor duda de que así es, ya sea porque un prejuicio social las difundió, ya sea porque los ayllos acusados de prácticas tan reprochables las asumieron como suyos. Me inclinaría por la primera de las hipótesis sin que pueda aducir cualquier argumento para rechazar la segunda. Lo cierto es que existían en los Andes prehispánicos ayllos cuya función era la de mentir, chismorrear y murmurar. No da Gonçalez Holguín (1608) el menor indicio sobre la ubicación de estos dos ayllos. Pero sobre este particular se puede pedir ayuda a otras fuentes. Y con ellos columbramos los paisajes serenos y tersos del valle que momentáneamente habíamos olvidado.

Al inventariar los adoratorios de los pueblos de Xaquixaguana, que en ese entonces estaban incluidos dentro de las fronteras del valle de Yucay, Cristóbal de Albornoz (1582-1583) menciona dos que pertenecían a los indios o pueblo de Hequeco:

> «Uicacayan, guaca de los indios de Hequeco;
> es una piedra encorvada.
>
> Mapiguaca, del mismo pueblo de Hequeco, piedra
> figura de indio»
>
> (Albornoz 1984: 205)

Retengo el nombre del pueblo, Hequeco, y la figura de la guaca *Uicacayan;* el primero nos relaciona con el héroe del relato de Betanzos (1551) y la segunda con su aspecto físico, es decir, encorvado, jorobado, posiblemente petiso. En otras palabras, existía un pueblo que se identificaba con ese héroe o dios y todo parece indicar que ése era el ayllo a que hacía referencia Gonçalez Holguín (1608) en la definición de *Yquicuruna.*

Existe una tercera guaca mencionada en el texto de la *Instrucción* que merece especial cuidado para nuestra hipótesis. Está situada también en el valle de

Xaquixaguana:

> «*Llimillay,* guaca de los indios de Canco, en el dicho valle; eran diferentes piedras» (Albornoz, 1984, p.205).

Tanto el nombre de la *guaca* como de los indios que la adoran puede tener algo que ver con lo que hasta ahora vengo desarrollando. Sabido es que las transcripciones fonéticas de la *Instrucción* de Albornoz (1582-1583) son muy deficientes. Por ello daré rienda suelta a mi imaginación, consciente de lo arbitrario y altamente hipotético de las afirmaciones que vertiré sobre este preciso asunto.

EL ESPACIO ANDINO Y EL CHISMORREO

El nombre Canco mencionado por Albornoz (1582-1583) nos recuerda los hechos de guerra de Huayna Capac, la sangrienta victoria de los incas sobre los cayambis y, obviamente, al petiso Chimbo Sancto cautivo. Según la versión de Sarmiento (1572), los vencidos eran guiados por dos «caudillos», Canto y Pinto (Sarmiento 1960: 263; ver Cabello Valboa 1951: 282-283). Pero mientras Sarmiento (1572) da a los dos jefes por muertos en esas guerras, Betanzos (1551) los trae al Cusco en compañía de la momia de Huayna Capac. De estas encontradas razones, barrunto yo que el Chimbo Sancto de Betanzos (1551) es el Canto de Sarmiento (1572) y, si no fuera por demasiado atrevido, hasta diría que la composición del nombre de Betanzos (1551), *Chimbo Sancto*, es otra versión fonética de *Pinto-Canto,* de Sarmiento (1572), o, al contrario, la segunda es una forma fonética de la primera.

Sea lo que fuere de todo ello, lo cierto es que en estos hechos recogidos por los dos cronistas hay por lo menos en común el origen cañari o cayambi de los mencionados relatos y una incursión en el valle de Yucay de los héroes norandinos. Esta novedosa presencia a la que me referí cuando utilicé documentos del siglo XVI, vino a añadirse a la expansión de los Incas y a la ocupación reciente del valle por algunos de ellos. Sin querer ser exhaustivo, recordaré dos textos que me permitirán retomar el problema específico de la llegada del héroe petiso a tierras yucavinas. El primero es de Cabello Valboa (1586):

> «Este Viracocha Ynga (de quien vamos escreviendo) fue casado con una doncella natural de el pueblo de Canto, llamada Mamarunducaya en quien tuvo hijo y hijas el mayor de los quales era llamado Yngayupanqui... Conquistó el territorio de Caytomarca y Callca... Puso en su obediencia a Mallas, y a Mullucan, aunque

> dicen que la victoria y nombre que en estas conquistas se gano mas se deve a Topaguarachiri, y a Yngaurco...»(Cabello Valboa, 1951, pp.297-298).

El segundo es de Murúa (1590):

> «Conquistó a Calca do llaman Marca Piña Ocapa y Caquia Marca, sujetó a Tocay Capa y a Huaypar Marca, a Maras y a Mullaca. Aunque esto atribuyen a Inga Urco...» (Murúa, 1987, p.73).

Los dos autores beben en las mismas fuentes. Murúa (1590) leyó a Cabello Valboa (1586) y lo expurgó. Se nombra en el segundo al pueblo de Canto, donde Viracocha Inga busca esposa; es el segundo, Maras y Mullaca como en el primero. De lo cual concluyo yo que antes que Huayna Capac se apegara al valle de Yucay, Viracocha Inga ya se había enamorado de Xaquixaguana que, en ese entonces, abría las puertas a los paisajes majestuosos del Vilcanota, con los pueblos de Maras y los ayllos circunvecinos, de lo cual parece ser parte Canto. Ahora bien, el nombre de este pueblo o ayllo se confunde con el del curaca Cayambi que Sarmiento (1572) da por muerto allá por tierras norandinas y que, a su vez, Betanzos (1551) introduce en el valle de Yucay con el nombre de Chimbo Sancto. Soy consciente de que los textos de Cabello Valboa (1586) y Murúa (1590) se refieren a épocas anteriores a las de Sarmiento (1572) y Betanzos (1551). Pero los tengo en mente para dar del espacio en que se desplaza el héroe petiso la visión más amplia posible. Porque mi barrunto es que en él se esconde Chimbo Sancto.

Para dar la estocada final a la historia, vuelvo nuevamente a Albornoz (1582-1583). Allende las mencionadas *guacas* de los indios Hequeco, existe la de Llimillay de los indios Canco, a la que también me referí. No puedo modificar el manuscrito del cura cusqueño y afirmar que se trata de Sanco, hoy comunidad de Ocururo, y no de Canto. Pero, cosa sabida es que el texto de Albornoz (1582-1583) es copia muy alterada del copista. Si se tratara de Sanco o del cerro cercano Sancorrey o Sancorri, podría entonces concluir que ésa es la tierra cusqueña de Chimbo Sancto. En cuanto al nombre de la guaca propiamente dicha, Llimillay, las preguntas son del mismo jaez. Me arriesgo pues a una última hipotética reflexión. Se trata de Misminay y no de Llimillay. Y sólo tengo por razón para ello la de la existencia en nuestros días de una comunidad que lleva ese nombre, precisamente en la región y pueblo de Maras, lo que no deja de ser de interés, aunque me falten otras pruebas para dar sustento razonable a mis excesos de imaginación.

Amén de todo ello, debo confesar que me fascina lo que el nombre de Mizminay insinúa. Con él entro nuevamente en el campo del chismorreo y

la embustería al que me habían acostumbrado los héroes Equeco, o Ecaco o Yquicu y hasta cierto punto el enano Chimbo Sancto a quien atribuyo similares cualidades personales e idénticas riquezas semánticas. Escribe Gonçález Holguín (1608):

> «*Mizmi, mizmin, o mizmirccun o milla millay nina*.Yrse estendiendo mas, o cundiendo el fuego, o la palabra, o murmuración entre muchos, o el bueno o mal exemplo» (Gonçález Holguín, 1952; ver Lira 1944, *mismiy*).

Llegados a esta meta por caminos arriesgados y torcidos, me hago a la idea de que en estos antros del valle se esconde el Chimbo Sancto de Betanzos (1551). No sé si el cronista lo escuchó de doña Angelina o de sus parientes que por ahí poseían tierras. Pero, no cabe duda de que en el actual valle de Anta, el pueblo de Maras y Chinchero y ayllos allegados se transformaron en un claro ejemplo de cómo un posible hecho histórico se enganchó a un espacio mítico de corte andino genuino. Sobre ello tejeré algunas consideraciones finales que, como las anteriores, llevan la marca de hipotéticas y provisionales.

EMBUSTERIA Y CHISMORREO ANDINOS

El relato de Betanzos (1551) me permitiría seguir departiendo sobre algunos de los temas relacionados con el mito y la historia y sus mutuas complicaciones en la construcción de un discurso sobre el pasado andino, máxime sobre los Incas. No exagero si afirmo que esta anécdota de los enanos es un dechado de lectura del siglo XVI, en que el cronista ávido de historia utiliza un posible hecho –el cautiverio y desplazamiento de poblaciones del norte andino hacia el valle del Cusco– para construir con buena argamasa mítica un discurso sobre la presencia cañari o cayambi en el país inca. Como queda dicho, el espacio geográfico cusqueño en que se desplaza Chimbo Sancto es real y de ello son testigos aún hoy día las tierras del valle: Hequeco o Equeco en sus diferentes versiones fonéticas designa una comunidad del valle de Anta, Equeco Chacan; Sanco o Sanqho es un Apu, el Apu Sanqhorrey, del antiguo pueblo de Sanco, hoy Ocururo; Misminay es una comunidad del pueblo de Maras así como Mollaca; Yucay con sus comunidades existe y guarda muchas de las piedras en que la memoria se solidifica y eterniza. Pero no todo es tan castizo y genuino como la roca ni tan cristalino como las aguas del Vilcanota. El discurso de los pueblos y la memoria que expresa no es inamovible y mucho menos sólido y áspero como las piedras. La escritura lo fija en momentos precisos, *verbi gratia*, el de Chimbo Sancto. Pero el héroe sigue presente en los Andes con distintas figuras (Urbano,

1988).

Una mirada hacia atrás me permite hacer un breve recuento de lo dicho. *Primo*. Chimbo Sancto es un héroe del *ciclo mítico de las guerras norteñas incaicas* llevadas a cabo por Huayna Capac y sus seguidores y herederos. *Secundo*. La presencia histórica de poblaciones cañaris u otras en el valle del Cusco, se introdujo en el discurso mítico andino en general con los matices del lenguaje del enano afortunado, venturoso, suertudo. *Tertio*. La especialización funcional de los ayllos a que hace referencia Gonçález Holguín (1608), es decir, grupos humanos cuyas características sociales eran el chismorreo y la embustería, abre la puerta al espacio simbólico definido por héroes mucho más universales, y a ciclos míticos más difundidos como son, por ejemplo, los de Taparacu o Tawapaca Wiracocha, Thunupa y Ayar Cachi (Urbano, 1988).

El relato de Betanzos (1551) guarda pues las huellas de un ciclo mítico que garantizaba a las poblaciones cañaris o cayambis sometidas y *mitimizadas* en el valle del Cuzco, una explicación de sus orígenes y funciones dentro de la sociedad incaica. No sé qué futuro les reservó la presencia española. Los documentos del siglo XVI dan muestra de la lenta disolución de poblaciones prehispánicas del valle y de su inevitable mestizaje. De los hijos de Chimbo Sancto se olvidó la historia aunque se pueda imaginarlos allá por el Apu Sanqhorrey o Sanqhorri, por Ocururo, Equeco Chacan, Chinchero, Maras, Misminay y Mollaca. O, en forma mucho más poética, mirando las estrellas para descubrir soñando en el cielo empírico esa forma tan andina y triádica de una constelación dibujada por un enano y sus dos enanitas.

REFERENCIAS

ALBORNOZ, Cristóbal de
1984 Ver Duviols, Pierre.
[1582-1583]

BETANZOS, Juan de
1987 *Suma y narración de los Incas*, Atlas, Madrid.
[1551]

CABELLO VALBOA, Miguel
1951 *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú Antiguo*. UNMSM,
[1586] Lima.

CIEZA DE LEON, Pedro
1985 *El señorío de los Incas*. (Crónicas de América, 5), Historia-16, Madrid.

COBO, Bernabé
1964 *Obras*. Biblioteca de Autores Españoles, XCI-XCII, Atlas, Madrid.
[1653]

DUVIOLS,Pierre
1984 «Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico», *Revista Andina*, año 2,n.1, julio 1984, pp.169-222, Cusco.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1960 *Obras completas*. Biblioteca de Autores Españoles, CXXXV,
[1609] Atlas, Madrid.

GONÇALEZ HOLGUIN, Diego
1952 *Vocabulario...de lengua qquichua*, UNMSM, Lima.
[1608]

MURUA, Martín de
1987 *Historia general del Perú*. (Crónicas de América, 35,Historia-16,
[1590] Madrid.

PONCE SANJI ES, Carlos
1982 *Tunupa y Ecaco*. Editorial Juventud, La Paz.

SARMIENTO DE GAMBOA
1960 *Historia Indica*. Biblioteca de Autores Españoles,CXXXV,Atlas,
[1572] Madrid.

URBANO, Henrique
1976 «Lenguaje y gesto ritual en el sur andino», *Allpanchis*, IX, pp.121-150, Cusco.
1988 «*Thunupa, Taguapaca, Cachi*. Introducción a un espacio simbólico andino»,*Revista Andina*, año 6, n.1, julio 1984, pp.201-224.
1989 «Sami y Ecaco. Introducción a la noción de 'fortuna' en los Andes»., *Mélanges offerts à Pierre Duviols*, Aix-en-Provence (en prensa).

VILLANUEVA, Horacio
1970 «Documentos sobre Yucay en el siglo XVI»,*Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, 13, pp.1-148.

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 295–317

LA VISITA DE URCOS DE 1562. UN KIPU PUEBLERINO

Maria Rostworowski

El Estado Inca no conoció el uso de la escritura pero, a pesar de ello, se le puede calificar como un gobierno altamente planificado. Son sorprendentes los adelantos de que gozaba el Incario gracias al empleo de los kipu, esas largas cordeletas de distintos colores, donde se registraban con nudos las cifras totales de objetos, subsistencias y número de poblaciones.

En otro trabajo hemos demostrado cómo la planificación abarcaba varios aspectos organizativos con el objeto de que el Estado dispusiera de una información sumaria de sus recursos. En los depósitos se contabilizaban los ingresos en medidas especiales para facilitar su recuento, así por ejemplo, se usó de tinajas para granos, de fardos para ropa, de cestos para las hojas de coca y el ají, de puti o cajas de eneas para guardar pequeños objetos como las frutas secas o el charqui de perdices.

De la misma manera la población era dividida por ciclos biológicos y por género para conocer de cuántos varones disponía una región, no sólo para trabajar en los campos, sino además para engrosar los ejércitos o ser enviados en calidad de mitmaq a otros lugares donde faltaba fuerza de trabajo. Con las niñas de una zona se procedía de modo similar a fin de determinar las que podían ser destinadas a los Acllahuasi (ver Rostworowski 1981).

Por último, Túpac Yupanqui dividió las macroetnias o señoríos en guaranga y pachaca, es decir, en mil y cien familias en un incipiente sistema decimal. Toda esta organización reposaba en cifras contenidas en los kipu y eran empleadas tanto por el Estado como por los curacas de los Señoríos de diversas categorías para sus fines de gobierno. Las sumas representaban la situación sociopolítica de los curacazgos.

Uno de estos kipu locales fue hallado por nosotros en el Archivo General de Indias, y tiene la forma de una visita administrativa. Si bien muchos de

estos documentos españoles pueden contener información traducida de un kipu, el texto que comentamos aquí posee la particularidad de presentarla en columnas y categorías al parecer andinas.

El documento al que nos referimos, es la visita hecha en 1562 al pueblo de Urcos del Marquesado de Oropesa, en el valle de Yucay, cerca del Cusco. La información contenida se divide en siete renglones que corresponden a las siguientes columnas. el número de habitantes contabilizados por parejas, los hijos varones, las hijas mujeres, las tierras, las cosechas, las arboledas y el ganado.

Lo interesante de esta visita reside en dos aspectos: el primero, que la división por columnas parece reproducir un kipu; y el segundo, es la mención de árboles, a los cuales tenían derecho y acceso todos los habitantes de Urcos. En nuestras investigaciones en archivos notamos ser muy escasas las referencias a árboles. De hecho no conocemos otra información semejante, ya que por lo general sólo son nombrados la leña y la paja.

En el testimonio vemos que el número de árboles adjudicados a cada individuo variaba según su condición social. Así, el principal don García Toma gozaba de doscientos ochenta pies de arboledas; otros tenían 30, 26, 25, 15, 3 ó 2; sin embargo, una mujer sola llamada Catalina Enci, con sus cuatro hijos y una hija, disponía de 130 pies, sin que sepamos el por qué ella poseía un mayor número de árboles.

Otro elemento a tomar en cuenta es el hecho que la posesión de árboles no guardaba relación con la extensión de las chacras; habría que hallar cuáles fueron las pautas seguidas que permitían a cada miembro disponer de un determinado número de árboles.

Una interrogante surge con la mención a pies en el documento. En Castilla existió el uso del pie como medida y tenía 28 cm; en Urcos el empleo de dicha voz podía ser el fruto de una aculturación De corresponder el pie a una medida española nos faltaría saber su equivalencia en quechua, pues no conocemos los criterios andinos para medir madera.

Sin embargo, en un documento publicado por Sherbondy (1986) sobre una campaña emprendida en 1590, en la parroquia de San Sebastián en el Cusco, para reforestar la región, vemos que la palabra «pie» no era usada como medida, sino que la emplearon como sinónimo de postura o de árbol tierno recién plantado. Por lo tanto, en la visita a Urcos al decir «pie de arboleda» significaba el número de árboles existentes y disponibles.

Como lo mencionamos más arriba las referencias a árboles en general, y también al culto que podían originar son escasas. Sherbondy (1986) hace un rastreo interesante del cultivo andino de árboles –trabajo al que nos remitimos para mayor información– y hace notar el término de *mallki* como una voz que indica al árbol cultivado, distinta a *sacha*, el árbol silvestre. La autora recalca otro significado de la palabra *mallki* relacionado con el simbolismo de los ancestros masculinos y femeninos, tal como los dibujó Santa Cruz Pachacuti (1927:159).

Poco es lo que podemos añadir al estudio de Sherbondy y señalamos una cita de Calancha (1977, III:1065) sobre el pueblo de Tauca y la veneración que tenían a unos alisos (*Alnus jorullensis*) tan estimados que sus hojas eran tenidas por reliquias y unas doncellas cuidaban de ellos.

Otras noticias sobre el mismo tema se hallan en un documento sobre la extirpación de la idolatría. Se trata de la visita e inspección al pueblo de Mangas, en Cajatambo, en 1622 por el visitador y licenciado Bernabé Novoa (AAL, Idolatrías, Leg. V). En el lugar de Calta Quenca existía un importante santuario edificado con piedras, en cuyo centro se erguía un coposo quisuar (*Buddleia incana* y otras especies; Weberbauer 1945:185; Cobo 1956, I:254). Al pie del árbol hallaron un sepulcro del cual sacaron la momia o la representación de la huaca Condor Tocas, *mallki* de todos los curacas de Mangas.

Dejando de lado las referencias religiosas o míticas, hallamos noticias sobre arboledas en general en el Memorial del juicio seguido por el capitán García de Loyola ante el Consejo de Indias por unos yana de la encomienda de su esposa, la ñusta doña Beatriz (Rostworowski 1970:253 y 257). Según el documento, los últimos Incas poseían «ganados, pastos, minerales de oro y plata, arboledas y otras haziendas». El segundo dato se relaciona al abandono que hizo Manco Inca de las «casas reales» que había poseído Huayna Capac y a las cuales prendió fuego para que no las aprovecharan los españoles, y dejó las «quebradas de arboledas, heredades, andenes, ganados, pastos y tierras de maíz» para huir a Vilcabamba.

En ambos casos los árboles son lo suficientemente importantes para ser nombrados.

Pasemos a comparar las etnocategorías andinas tal como se presentan en el kipu o visita de Urcos con las cuentas del curaca Guacra Paucar de Hatun Jauja de 1561 (Espinoza 1971; Murra 1975).

Naturalmente el kipu de Urcos es sencillo por pertenecer a una unidad rural

y campesina, mientras el de Jauja representaba la contabilidad de un Señorío importante, y estaba destinado a ser presentado como testimonio ante la Real Audiencia.

El curaca jaujino deseaba demostrar, y lo tenía registrado en su kipu, todo lo que había entregado primero a Francisco Pizarro y luego a otros españoles, y además lo «ranchado» por los hispanos. El kipu de Hatun Jauja contiene cuarenta y tres categorías registradas, en las que se incluyen animales, objetos y subsistencias andinas; productos y animales europeos. En cambio, el de Urcos es el kipu de un pueblo con sólo siete posturas. La contabilidad de ambos se inicia con el recuento humano. La diferencia entre ellos consiste en que en el de Jauja emplearon una cuerda para varones y otra para mujeres, mientras el de Urcos contemplaba a sus habitantes por parejas casadas. Es sintomático que el kipu campesino iniciara sus cuentas con esta categoría, e indica la importancia de la pareja en los conceptos y en las estadísticas andinas, por ser la base de la fuerza de trabajo. En el ámbito indígena los jóvenes de ambos sexos adquirían la categoría de adultos cuando formalizaban su matrimonio. El varón se convertía en hatun runa u «hombre grande», y la mujer en huarmi o como lo menciona y dibuja Guaman Poma en auca camayoc uarmi, la mujer del guerrero. La base de la organización social de las clases populares la formaban los hatun runa cuya fuerza de trabajo proporcionaba al Estado o al jefe de una macroetnía uno de los más importantes ingresos cuantificables.

El kipu de Urcos continuaba con una segunda columna dedicada a los hijos varones; y una tercera para las hijas, quizá por la diferencia de obligaciones que les tocaba cumplir.

La cuarta columna representaba la cantidad de topos de tierra poseídos por cada pareja, lo que revela la inquietud campesina por la posesión de la tierra, categoría que no es nombrada en el Kipu de Jauja.

La quinta columna se dedicaba a contabilizar las cosechas obtenidas en dichas tierras y se observa fácilmente la cantidad de subsistencias poseída por la familia. El maíz y los tubérculos son nombrados juntos, sin abrir un renglón separado. En ello primaba la idea del abastecimiento disponible en general, sin entrar en detalles puesto que se trataba de un consumo familiar.

La sexta columna se refiere a las arboledas, pero nada indica las normas seguidas para su adjudicación a los diversos miembros de la población, ni el por qué las diferencias existentes en su distribución. La importancia atribuida a los árboles se nota en el hecho de anteceder su columna a la de la ganadería.
El séptimo y último renglón estaba reservado a los animales poseídos tanto

de camélidos, «ovejas de Castilla», cabras y en él se ve que el cacique era el único que gozaba del privilegio de disponer de un caballo. Esta última categoría destinada al ganado muestra la pobreza del pueblo de Urcos y los pocos animales poseídos en 1562. Cabe notar que no hay mención a puercos o gallinas.

Haremos hincapié en el uso en 1562 del kipu en Urcos. Ello nos da esperanzas de hallar información parecida en otros documentos. Sin duda hace falta conocer mejor los conceptos subyacentes a las categorías andinas. La visita a Urcos, en el valle de Yucay, formaba parte de un expediente relacionado con las propiedades de don Juan Enríquez de Borja, que habían sido obtenidas a través de su esposa doña Ana María de Loyola Coya, marquesa de Oropesa. El valle de Yucay perteneció en tiempos prehispánicos al Inca Huayna Capac, en calidad de propiedad privada del soberano. Después de la invasión, Francisco Pizarro se adjudicó el valle bajo título de encomienda y a su muerte pasó a la Corona. Posteriormente, de sus rentas la Corona señaló la suma de 4,000 pesos para su hijo Francisco Pizarro Yupanqui, hijo de doña Angelina, la ñusta que casó a la muerte de Pizarro con Betanzos.

Más adelante, en tiempo del virrey Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, se llegó al acuerdo de la salida de Saire Topa de su refugio de Vilcabamba y en compensación la Corona otorgó a éste la encomienda de Yucay. A la muerte del príncipe andino, el repartimiento debía pasar por derecho hispano y en segunda vida a su única hija doña Beatriz Clara Coya, nombrada en el documento como doña Beatriz de Mendoza. El apellido Mendoza le fue otorgado a la coya Cusi Guarcai, esposa de Saire Tupa, al tiempo de recibir el bautizo.

La confirmación de su encomienda recién le fue dada por el virrey Toledo a doña Beatriz cuando se casó con gran pompa en el Cusco con el capitán Martín García de Loyola. La pareja tuvo una sola hija nacida en Concepción, Chile, cuando su padre era gobernador de la región. A la muerte de Loyola a manos de los naturales de Chile, doña Beatriz con su menor hija se instaló en Lima, pero no tardó en fallecer. Doña Ana María de Loyola Coya fue enviada a España por orden de la Corona, como fueron también obligados a viajar a la Península los hijos de Pizarro. Con el tiempo la joven casó con don Juan de Borja, hijo de los V Marqueses de Alcañices, y el 1º de mayo de 1614, el rey Felipe III concedió a doña Ana María Inca y Loyola la dignididad de Adelantado del Valle de Yucay con el título de Marquesa de Santiago de Oropesa (Atienza 1947:284-285).

En cuanto a don Francisco Chilche, nombrado en la visita para la jurisdicción de Yucay, se trataba de un forastero de origen cañar, traído del norte por

Pizarro y puesto por él como cacique del valle. En dicha época corría la sospecha que este siniestro personaje había envenenado a Saire Topa porque le mermaba el poder que ejercía en Yucay (Guaman Poma 1936).

En pocas palabras hemos repasado lo que sabemos sobre los acontecimientos surgidos en Yucay, lugar en el cual se ubicaba el pueblo de Urcos.

Visita al Marquesado de Oropesa, 1625.
A.G.I. Escribanía 506-A.

f.188 Muy Poderoso señor.
Presenta Recades Sotomayor

Alonso Gomes de la Montaña, en nombre de Rui Dias Matamoros, Juan de Bonilla Mexía y Luis de Orué y demás consortes posseedores de las tierras que fueron del capitán Pedro Ortiz de Orué en el pueblo de Maras, en el pleito con el marqués de Oropeza sobre el despojo que a los dichos mis partes se les a hecho de las dichas sus tierras, hago presentacion de este testimonio de don Juzepe de Caseres y Ulloa, secretario del govierno, sacado por compulso con çitación de la parte contraria para en prueba de lo que tengo allegado, con el qual dicho testimonio se verifica que San Francisco de Urcos en el valle de Yucay fue uno de los principales pueblos que ay en él y que en lugar de este pueblo quiso el dicho marqués estender la merced de la juridición que su Magestad le dio en el valle de Yucay al pueblo de Maras, siendo distinto y diferente y no estar comprehendido en los términos de la juridición que se le dio ni nombrado en la real cédula, y el San Francisco referido en ella es el de Urcos y no otro alguno como lo muestra la evidencia del dicho testimonio.
A Vuestra Alteza pido y suplico lo aya por prezentado y mande hazer según y como tengo pedido y pido justicia. Entre renglones: por compulso.
El doctor Acuña [Rivera?] [rubricado].
Montaña [rubricado]. //

f.188v En la Çiudad de los Reyes, en doze días del mes de henero de mil y seiscientos veinte y un años, ante los solemnes hoidores de esta real audiencia, en audiencia pública, la presentó el contenido en nombre de su parte.
Y los dichos señores mandaron dar recaudo a la otra parte y que

responda para la primera audiencia. Presente Fernando de Sotomayor, testigo, a quien conozco.
Flores [rubricado]. //

f.189 Excelentísimo señor. Alonso Gomes de la Montaña, procurador desta real audiençia, en nombre de Rui Dias Matamoros y otros consortes en las tierras del pueblo de Maras del marquesado de Oropessa, dice para presentar en la dicha audiencia o donde convenga a los dichos sus partes en el pleyto que trata con el señor marqués sobre las dichas tierras tiene necessidad de un testimonio de la visita quel licenciado frey Pedro Gutierrez, visitador fue deste reyno, [entre renglones: hiço] el año de setenta y dos del pueblo de Urcos, yncluso en el dicho marquesado, que está en el oficio de govierno.
Suplica a Vuestra Excelencia se sirva de mandar se le dé el dicho testimonio con relación, pie y caveça de la dicha visita general para el dicho efeto en que resevirá merced. Alonso Gomez de la Montaña.
En Lima, a veinte y nueve de diziembre de mil y seiscientos y veinte años su Excelencia proveyó; désele con citación. Don Joseph.

Citacion. En la Ciudad de los Reyes, en treinta días del mes de diziembre de mil y seiscientos y veinte años, yo el escrivano yuso escrito notifiqué el memorial y decreto desta otra parte a el señor don Juan Enriquez de Borja, marqués de Oropessa, en su persona, estando en las cassas de su morada, y le cité para el sacar del testimonio que se pide; el qual aviéndolo visto y leydo dixo e respondió que se dé el testimonyo que se pide con que sea todo a la letra sin desmenbrar de la dicha vissita cossa alguna e protesta la nulidad del contrario; y dello doy fe. Cristóval de Pineda. Scrivano de [su] Magestad.

Citacion. En este día hice otra tal notificación y citación, como la de suso, a Fernando de Sotomayor en nombre de su parte; y dello doy fe. Cristóval de Pineda. Scrivano de su Magestad.
En cumplimiento de lo qual, yo don Joseph de Caceres y Ulloa, secretario mayor de la governación destos reinos e provincias del Pirú, doy fe que entre los papeles de mi oficio está un quaderno y protocolo yntitulado visita de los indios de los repartimientos de los valles de Yucay, Amaybamba, Quiquixana, Cuchoa y su distrito, de la encomienda de doña Beatriz de Mendoça, menor, fecha por el licenciado frey Pedro Gutiérrez Flores y Diego Barrantes, perito, visitadores generales que fueron deste reyno, y

en el dicho quaderno a la buelta de foxas çiento y diez y nueve asta çiento y treinta y una está visitado e yncluso por tal en la visita que el dicho licenciado hiço del dicho valle de Yucay el año de setenta y dos del pueblo de Urcos con los yndios, sus tierras, cassas, ganados y demás cossas que sacado a la letra es como se sigue. //

f.189v En el valle de Yucay, en el aciento de Guayllavanba a dies y seis días del mes de henero de mil y quinientos y sesenta e dos años, el dicho señor visitador visitó a los yndios del pueblo de Urcos de la dicha encomienda suxetos al dicho don Francisco Chilche, caçique principal deste dicho valle, en la manera siguiente, en la villa de San Benito de Alcántara.

F. 190

Casados	años	Hijos	años	Hijas	años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Don Garcia Toma, principal desde pueblo de Urcos - Doña Ynes Livia Cama de	40 38	- Benilo Yngil Tupa - Felipe Sarie Topa - Diego Tilo - Agustín Ylla Topa - Ballasar Topa Rima-chi	12 6 4 14 3	- Magdalena Cusi Ocllo - Ynes Chinuo Sisa - Coslanza Coillo - Bernarda Chuqi Sisa - Calalina Ensi - Calalina Chuquisa	8 4 5 5 - 18	Ciete lopos de chacara	- Quarenla y una lanegas de mais 41 - de papas calorce lanegas 14	- ducientos y ochenla pies de arboleda 280 - unos cocos de plala	- quatro carneros de la tlerra. - veinle y seis ovejas de Castilla - un cavallo
- Marlin Topa - Francisca Chinbolllo	19 16	- Garcia Guari Topa	1			1 lopo de quarlo	5 lanegas	2 pies	un carnero
- Crisloval Manco Topa - Bealris Paucar Coca	19 22	- Pedro Guari Tilo	2	- Angelina Ensi Cloro	1				
- Juan Ydmi - Lucia Chapo	38 40	- Crisloval Ylime, nueve	9	- Leonor Paico Collo - Ysavel Tolo Illo	7 16	2 lopos	5 lanegas		[lestado]
- Juan Baulisla Poma Onpa - Ysavel Ynsi Rimay, ausente	33 35	- Diego Tilo - Marlin Quien - Pedro Sola	10 2 8	- Angelina Sisa	4	lopo y medio	4 lanegas	2 pies	- dos carneros de la tlerra.
- Diego Urco Guaranga - Angelina Tolo Coca	40 42	- Francisco Qulspi Yupanqul, de	13			2 lopos	3 lanegas	2 pies	dos carneros
- Miguel Sula Ynpungui - Ynes Tolo Ocla	40 60			- Maria Paico Collio - Coslansa Pala Ocllo	18 6	lopo y medio	3 lanegas	2 pies	un carnero
- Luis Cusl - Ynes Chuqui	45 38			- Marla Coca	8	lopo y medio	3 lanegas	4 pies	un carnero

F. 191

Casados	años	Hijos	años	Hijas	años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Cristoval Tilo Yupanqui - Ysavel Nache Coca	20 29	- Juan Tilo de	2			1 lopo	2 fanegas y media		un carnero
- Melchor Chuqui Guaman, del monte de los Andes - Catalina Manco Haco	38 35			- Maria Yaure Yaco - Catalina Atay Cala, de dies y ocho años	2 18	medio lopo	7 fanegas y media	2 pies	
- Sevastian Vilcapi - Juana Pachullo	20 20	- Alonso Palqui Lus	2			1 lopo y medio	3 fanegas	5 pies	un carnero
- Francisco Chuqui Vilca - Leonor Llasa	40 40	- Alonso Chigua Mindo - Marlin Capcha	5 1	- Ynes Napay	3	2 lopos	3 fanegas y media	20 pies	
- Lucas Mullu Guaman - Bealriz Chinoma	32 35	- Pedro Chuysalla - Pedro Chuqui Ynamani - Sebastian Pilocsa, de	7 6 5	- Ynes Colque Tanla - Domingo Yaure Guaman	3 3	2 lopos y medio	4 fanegas y media	10 pies	2 ovexas de Castilla
- Miguel Guando - Maria Allay	35 32	- Luis Micchiui	5			1 lopo	2 fanegas y media		un carnero
- Cristoval Guaman Ensi - Lucia Paico Chinuo	18 18								
- Juan Cauca Cono - Leonor Paico Collio	25 28			- Magdalena Cusi	1	lopo y medio	2 fanegas y media	7 pies	un carnero
- Cristoval Manco Topa - Bealris Chuqui Mingo	45 50					medio lopo	2 fanegas		

F. 192

Casados	años	Hijos	años	Hijas	años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Lope Martin Yauri - Maria Aslo	45 40			- Luisa Cicha	6	2 lopos	4 fanegas	10 pies	2 carneros
- Alonso Capcha - Leonor Ticlla	46 40	- Martin Tola Nancay - Pedro Ensi Gualpa	12 5	- Magdalena Chaupi	3	lopo y medio	3 fanegas		
- Domingo Topas Manco - Ynes Payco Coca	40 40	- Martin Cusi Gualpa	8	- Angelina Collo	4	lopo y medio	tres fanegas y media	10 pies	
- Gonçalo Guaman Illo - Ana Caña	40 36			- Costança Tolo Collio	1	1 lopo	5 fanegas	10 pies	
- Martin Guanca Poma - Leonor Tolo Oclio	20 18	- Pedro Tacuri	1			medio lopo	1 fanega	20 pies	
- Diego Sicha - Ynes Chiuchi Chinqui	55 50			- Juana Mancha	15				

F. 193

Esle día el dicho señor visilador visiló los indios del pueblo de Uricha, de que es principal don Gerónimo Tocmay, cacique principal el dicho don Francisco Chilche, en la villa de San Venllo de Alcantara.

Casados	años	Hijos	años	Hijas	años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Lucas Pasqual, principalexo desle pueblo - Calalina Guaysa	40 40	- Juan Ensl Gualpa - Anlonio Guamán Paucar	8 5			3 lopos	5 lanegas	20 pies	un carnero
- Luis Ynga Paucar - Ysabel Mullo Ocha	45 30	- Juan Chinco - Diego Ynga Paucar - Pedro Ynsi Gualpa - Felipe Paucar Guaman	28 5 3 2			3 lopos	5 lanegas	10 pies	
- Cristoval Ynga Paucar - Calalina Paucar	40 40			- Ynes Mullia Collia	9	2 lopos y medio	3 lanegas	10 pies	
- Miguel Ynga Paucar - Ynes Sumay	40 36			- Ysavel Chuqui Murma - Coslança Tolo Coca	9 5	2 lopos	3 lanegas	26 pies	1 carnero
- Martin Guaman Yanqui - Elvira Chichi	60 60	- Juan Ensi Gualpa	25			2 lopos	3 lanegas y media	20 pies	dos carneros
- Juan Paucar Guaman - Bealriz Chuqul Urma	26 26	- Pablo Ynsi Ynga - Andres Paucar Guaman	3 2			2 lopos	3 lanegas y media	15 pies	un carnero
- Martin Cinco - Calalina Cocango	47 47					2 lopos	3 lanegas y media	15 pies	
- Pedro Cusi Gualpa - Luisa Mullu Colla	20 20			- Ynes Pala	2				

F. 194

Casados	años	Hijos	años	Hijas	años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Augustin Raqui, del mal de los Andes - Elvira Carua Vichi	40 38			- Catalina Malla Ollay - Francisco Chuqui Urma - Ana Quipi	9 7 3	un lopo	2 fanegas	18 pies	
- Felipe Siuaro - Catalina Tolo	42 45			- Catalina Mollo Ocila - Ynes Quipi - Juana Chuqui Urma - Lucia Mulla Ocila	20 10 5 2	2 lopos	4 fanegas	15 pies	- un carnero - 17 cabras
- Pedro Ensi Paucar - Ynes Mulli Ollia	30 30					2 lopos	3 fanegas	30 pies	- dos carneros - 14 cabras
- Simon Ynga Paucar - Juana Coca	27 26					2 lopos	3 fanegas	20 pies	
- Martin Ramachi - Maria Chipchi	66 56	- Benito Cuco Paucar - Alonso Ensi	10 7	- Ysavel Chuqui Urma	16	1 lopo	2 fanegas y media	15 pies	- 2 carneros - 5 obexas de Castilla - 7 cabras
- Diego Enxi Yanqui Gualpa - Catalina Mullo Ocllo	20 25					2 lopos	3 fanegas y media	15 pies	- dos carneros - una obexa de Castilla
- Matheo Ynga Paucar - Ynes Payco, biuda	28 –					2 lopos	4 fanegas	10 pies	
- Benito Paucar Guaman - Catalina Sumay	23 24	- Ballazar Paucar Guaman	2			lopo y medio	2 fanegas y media	12 pies	un carnero
- Hernando Paucar - Luis Amullo Ocllay	22 20					2 lopos	4 fanegas	16 pies	un carnero

F. 195

Casados	años	Hijos	años	Hijas	años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Juan Ynga Paucar - Leonor Mullia Collia	24 20	- Lucas Ensi Gualpa	2			Topo y medio de chancaca	dos lanegas e media de maiz	diez y siete pies de arboleda	- dos carneros - seis cabras
- Agustin Quisi, del mal de los valles - Ysabel Toto	46 36	- Miguel Guaman	2			medio lopo de chacara	lanega y media de maiz		
- Juan Guaman - Catalina Mollo Collay	21 36			- Leonor Chinuo Chiquia - Magdalena Tolo	1 6	dos lopos de chacara	tres lanegas y media de mais	diez pies de arboleda	
- Juan Tupa - Ysavel Paico Chuqui Urma	28 30	- Alonso Ynga Paucar - Martin Paucar Guaman	5 3	- Bealris Chuqui Urma - Ysavel Mollo Ollay	8 9	dos lopos de chacara	tres lanegas y media de mais	quince pies de árboles	
[Al margen: viejos] - Ynes Chucuma, treynta	30	- Juan Bautista	1			medio lopo de chacara	seis lanegas de maiz	veynte pies de arboleda	treinta obejas de Castilla
- Juana Pilla Poca, treynta y seis	36	- Alonso Guaman Paco - Juan Guaman Enne - Francisco Guacra	7 9 5	- Ysavel Taquin Caran, dos	2	un lopo de chacara	quatro lanegas de maiz	quatro pies de arboleda	
- Maria Chamo	60			- Bealris Yaypo, su hija, ocho	8	un quarto de chacara	dos lanegas de maiz	dos pies de arboleda	
- Catalina Enci, treinta y seis	36	- Cristoval Pasa - Garcia Enni, siete - Lucas Luvilla, quatro - Domingo Chaca Pasa, tres	18 7 4 3	- Ysavel Mulli, uno	1	dos lopos e medio de chacara	seis lanegas de maiz	ciento y treinta pies de arboledas	

F. 196

Viexas	años	Hijos	años	Hijas	años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Ynes Cama, quarenta y dos años	42	- Juan Canari Sapana	18			Un topo de chacara	dos fanegas de mais	treinta pies de arboleda	
- Maria Parja, quarenta y cinco años	45	- Hernando Enqui, uno	1	- Maria Carua Carua, quatro años	4	medio topo de chacara	quatro fanegas de mais	dos pies de arboleda	
- Maria Cinchic, quarenta y seis años	46			- Francisca Guachuc, cinco	5	topo e medio de chacara	seis fanegas de mas	dies pies de arboleda	un carnero de la tierra
- Leonor Misa Carua, sesenta años	60	- Martin Sulca Condor	14			medio topo de chacara	tres fanegas de maiz	dies pies de arboleda	un carnero de la tierra
- Ynes Tiquilla	50			- Catalina Hichi Caca, siete	7	un quarto de chacara	dos fanegas de mais		
- Ysabel Chuqui quarenta y ocho	48	- Cristoval Bili Biznay, diez	10			un topo de chacara	tres fanegas de mais	dies pies de arboleda	
- Ysabel Vispa Coca, cinquenta y cinco	55	- Antonio Maca, veinte - Cristoval Rimachi Yupanqui, dies e nueve años	20 19	- Leonor Guacho Urca, quince años	15	topo e medio de chacara	quatro fanegas de mais	tres pies de arboleda	
- Beatris Sacay, treinta y seis años	36	- Cristoval Sulca Condor, cinco	5	- Francisca Carua Enti, seis - Maria Carua Guanay	6 2	medio topo de chacara	dos fanegas de mais		
- Miguel Ynta, quarenta y ocho años	48	- Hernando Timpulca, quatro - Cristoval Calai Cica, seis	4 6	- Maria Grinche, dies y seis años - Ysavel Caua, dies	16 10	dos topos e medio de chacara	siete fanegas de mais	veynte pies de arboleda	

f. 197

Viexas	años	Hijos	años	Hijas	años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Ana Chumbi, treynta y seis años	36	- Martin Cuxi, cinco	5			medio topo de chacara	tres fanegas de mais	dies pies de arboleda	
- Ynes Llunchuc, treinta años	30	- Juan Bizchay Cala, cinco	5	- Magdalena Lleleque, seis - Elvira Ynchic, trez	6 3				
- Martin Mayma, setenta	70	- Xirnon Colanpa, treinta años	30			dos topos de chacara	cinco fanegas de maiz	quarenta pies de arboleda	tres carneros y tres ovejas
- Beatris Chincoco, quarenta	40	- Francisco Guabi Chami	15	- Mencia Toto Acan, onze	11	un quarto de chacara	dos fanegas de maiz		
- Ana Bilcamu, cinquenta	50	- Miguel Cansana, diez	10					quatro pies de arboleda	
- Ysavel Guanpa, quarenta	40			- Francisca Condor Guacho, ocho	8				
- Ynes Llasa Iuchi, quarenta y ocho años	48			- Maria Come Ynguillay, siete	7	un quarto de chacara	dos fanegas de mais		dos ovejas de Castilla
- Magdalena Muchac, cinquenta y seis	56	- Andres Carua Puno, veynte y dos	22						
- Luisa Carua Samo, treinta y ocho años	38	- Gaspar Yuango, seis	6			un quarto de chacara	dos fanegas de maiz		
- Garcia Pacha Mayguay, treinta años	30	- Es de Condesuyo, a diez años que salió de su tierra.							

f. 198

Viexas	años	Hijos	años	Hijas	años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Calalina Mango Chura, quarenla	40	- Marlin Vilca Tulo, doce - Juan Baulista Carualer, qualro	12 4	- Francisca Tinla, siele	7	un lopo de chacara	lres lanegas de mais	ocho pies de arboleda	
- Marlin Puis, cinquenla y cinco	55	- Diego Puin, veynle y dos	22			lopo e medio de chacara	cinco lanegas de mais	veinle y qualro pies de arboleda	lres ovexas de Caslilla
- Marlin Tinlu Lunlo, sesenla	60	- Juan Enlinla, cinco		- Calalina Yinaylin, dies y ocho - Mencia Colque, nueve	18	un quarlo de chacara	dos lanegas de mais	nueve pies de arboleda	
- Leonor Ynquillay, sesenla	60	- Diego Misa Guaman, dos	2	- Ynes Tula, lreinla y cinco - Ysavel Pilco Tanla, ocho	8	lres quarlos de lopo de chacara	dos lanegas de mais		lres ovexas de Caslilla
- Ysavel Yuyo Coca, cinquenla	50	- Diego Machaguay, ocho	8	- Ysavel Chasca Chunbi nueve		un quarlo de chacara	dos lanegas de maiz	dos pies de arboleda	veinle obejas de Caslilla
- Hernando Auca Piña, sesenla y seis	66	- Marlin Paucar, sesenla y seis	66	- Domingo Cusi Ynga, sesenla años	60				
- Crisloval Ensi Paucar, lreinla y cinco		- Marlin Calla Oco	8	- Leonor Coca Urma, seis		lopo e medio de chacara	cinco lanegas de mais	veinle y cinco pies de arboleda	lres carneros de la tierra siele obexas de Caslilla
- Ballasar Guano Tasi, veinle y ocho	28	- Marlin Chuqui Guanca, selenla	70	- Anlonio Caquina, cinquenla y cinco	55	- Juan Malquin, ochenla	80		

F. 200

Viexas	años	Hijos	años	Hijas	años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Ynes Tolo, cinquenta y quatro años	54	- Diego Ensi, huido, de veinte años	20	- Leonor Paico Ollco, de seis	6	medio topo de chacara	dos fanegas de mais		
- Ynes Quispi, cinquenta e tres años	53	- Pedro Guancali, diez y ocho años	18			un topo de chacara e medio de mais	quatro fanegas de mais		dos carneros de la tierra
- Catalina Yaco, de sesenta y ocho años	68			- Maria Yaui Chiqui, quince	15	medio topo de chacara	dos fanegas de mais		
- Ynes Chuquiaca, de veinte y dos	22	- Miguel Quispi Yupangue, dos	2	- Angelina Pata Ocllo, de tres años	3				un carnero de la tierra
- Luisa Tanta Ucho, treinta y ocho	38	- Sevastian Vilca Paria, dies - Pedro Quipioche, quatro	10 4	- Maria Colque	3	dos topos de chacaras	seis fanegas de mais	siete pies de arvoleda	
- Ynes Chinia, quarenta	40	- Miguel Chaco, dies años	10			medio topo de chacara	dos fanegas de mais		
- Ysavel Guaysa, cinquenta años	50	- Alonso Ande, treinta	30			medio topo de chacaras	dos fanegas de mais		
- Benito Tocollo, veinte	20	- Alonso Yaure Guaman, dos	2			medio topo de chacara	dos fanegas de mais		
- Miguel Conchui, cinquenta y seis	56	- Juan Guaman Paucar, treinta y seis	36	- Maria Chinuo Coca, quinze	15	topo y medio de chacara	seis fanegas de mais	veynte pies de arvoleda	

F. 201

Viexas años	Hijos años	Hijas años	Tierras	Cosecha	Arboleda	Ganados
- Ysavel Paico Chaqui Urma, treynta y seis años 36	- Antonio Puga Paucar, seis 6 - Marlin Paucar Guaman, trez 3	- Bealris Chuqui Urma, siete 7	dos lopos de chacara	seis fanegas de maiz	veynte pies de arvoleda	
- Bealris Tolo, quarenta y dos años 42	- Agustin Asta Paucar 2	- Ynes Chipi Chinayllo Cocho, siete 7	dos lopos de chacara	seis fanegas de mais	dies pies de arvoleda	un carnero de la tierra
- Ynes Qulpi, treinta y ocho 38	- Marlin Paucar Ponga, seis 6 - Sevastian Yngui Gualpa, quatro 4	- Ysavel Chuqui Urma, catorce 14	dos lopos de chacara	seis fanegas de mais	quinze pies de arvoleda	
- Catalina Paico, treinta y ocho 38	- Baulista Yanqui Gualpa, quatro 4	- Angelina Mullo Ocllo, seis 6	un lopo de chacara	tres fanegas de mais	quatro pies de arvoleda	dos carneros de la tierra
- Catalina Chiche, cinquenta y siete 57	- Domingo Ensi Gualpa, diez 10	- Ysavel Yuyo, treinta 30	medio lopo de chacara	tres fanegas de mais		
- Elvira Cutlo, cinquenta 50	- Sevastian Paucar Guaman, veynte 20 - Francisco Ensi Gualpa, dies y ocho 18		dos lopos de chacara	seis fanegas de mais	catorce pies de arvoleda	
- Catalina Paico, quarenta y seis 46	- Cristoval Paucar Guaman, dies y ocho 18 - Diego Ynga Paucar, siete 7		un lopo de chacara	quatro fanegas de mais	seis pies de arvoleda	quatro obejas de Castilla
- Ysavel Rupo, quarenta 40	- Juan Ensi Gualpa, catorce 14 - Juan Baulista Yanqui Gualpa, cinco 5		un lopo de chacara	quatro fanegas de mais	cinco pies de arboleda	un carnero de la tierra quatro ovexas de Castilla
- Juana Tuda Quocho, setenta años 70	- Ysavel Samo, sesenta 60	- Leonor Sucama, sesenta 60	- Ysavel Ydma, cinquenta y siete 57	- Ysavel Guacay, cinquenta y ocho 58	- Ynes Catapa, sesenta 60	- Ynes Tinta, cinquenta y ocho 58

F. 202

- Ysavel de Lima, cinquenta y cinco años 55	- Bealriz Chauca, treinta y ocho 38	- Ysavel Caichuc, cinquenta y cinco años 55	- Bealris Yunchic, cinquenta 50	- Maria Chumbi, setenta 70	- Ynes Casa Cauios, veynte y seis 26	- Maria Cuyma, sesenta 60
- Luisa Caua, cinquenta y ocho años 58	- Ysavel Tiquilla, sesenta 60	- Ynes Sanga Quispi, sesenta 60	- Ysavel Llasa Chunbi, sesenta 60	- Luisa Masali, treinta y seis 36	- Ysavel Talpa, sesenta 60	- Ysavel Biuncha, sesenta 60
- Costança Tolocllio, cinquenta y cinco años 55	- Catalina Guaco, sesenta 60	- Ynes Quichua Chunbi, diez y seis 16	- Maria Aslo Carua, sesenta 60	- Ysavel Erucas, treinta y siete 37	- Elvira Guanqui, cinquenta y cinco 55	- Leonor Quichua Chunbi, sesenta 60
- Ynes Chinuo Coca, quarenta 40	- Juana Tolo Carua, sesenta 60	- Ynes Pichacose, sesenta y seis 66	- Maria Caua, sesenta 60	- Ysavel Supichuc, de setenta 70	- Maria Upray, sesenta 60	- Ynes Urmia, cinquenta 50
- Juan Guala, quatro 4	- Ysavel Pananpia, ocho 8		- Ysavel Ucunanje, diez y seis 16	- Maria Guanbo, de sesenta 60	- Ynes Chuqui, sesenta 60	- Maria Coca, sesenta 60
- Martin Procbua, cinquenta y cinco años 55	- Felipa Suyba, cinco 5	- Ynes Ucha, cinquenta e tres 53	- Francisca Poco, cinquenta 50	- Leonor Chinuo, de sesenta 60	- Leonor Ensl Chinuo, sesenta 60	- Vealris Ursura, veynte y quatro 24
- Leonor Maybay Chunbi, seis 6	- Ynes Suybao, sesenta 60	- Magdalena Plia, cinquenta 50	- Ysavel Coca, sesenta 60	- Bealriz Ychoc, sesenta 60	- Ysavel Chupuy, cinquenta 50	- Maria Chuqui Urma, sesenta 60
- Ysavel Carua, sesenta 60			- Ysavel Caca, cinquenta y siete 57	- Ynes Llanchi, cinquenta 50	- Ynes Yaure Musca 50	- Francisca Chunbi Ocila, veynte y quatro 24
- Catalina Guanpi, cinquenta y cinco 55	- Ynes Ocllio, sesenta 60	- Ysavel Guaro Chunbi, cinquenta 50	- Ysavel Sisa, cinquenta 50	- Leonor Culpo, cinquenta 50	- Ysavel Ynsl Ocllo, cinquenta 50	- Leonor Ynchi, setenta 70
- Maria Llacsa Pania, treynta y nueve 39	- Bealriz Carua, cinquenta y ocho 58	- Ynes Quispi Quipi, sessenta 60	- Bealris Tolo, quarenta y dos 42	- Leonor Chiquia, sesenta 60	- Catalina Chinuo Ynquillay, cinquenta y ocho 58	- Maria Tolo, ochenta 80
- Ysavel Pilina, sesenta 60	- Ynes Guayca, cinquenta 50	- Ynes Ñuñu Puco, sessenta 60	- Ysavel Ynpo, cinquenta y seis 56	- Ynes Paico, sessenta 60	- Catalina Chuqui Urma, veynte 20	- Bealriz Chuqui Urmas, sesenta 60
- Catalina Tolo, treinta 30	- Ynes Chicche, cinquenta y cinco 55	- Ysavel Tolo, sesenta 60				
- Lucia Ynyo, treinta 30	- Maria Ynpo, sesenta 60	- Ysavel Coche, veinte 20				

F. 203

- Benilo Sillac, diez	10	- Juan Tina Pulca, seis	6	- Pedro Pari Saca, ocho	8
- Marlin Guaman Cache, doce	12	- Antonio Onta, diez y seis - Cristoval Guaman Coro, tres	16 3	- Bicente Ensi Amalla, quince	15
- Mensia Ocllia Quillay, cinco	5	- Ysavel Chinuo Urma, quinze	15	- Costança Paico Coca, ocho	8

Segun que lo susodicho consta e pareçe por la visita que del dicho pueblo de Urcos se hizo que queda en el dicho mi oficio a que me refiero e para que dello conste del dicho pedimento e mandamiento di el pressente en la Ciudad de los Reyes en treinta y un dias del mes de dizlembre de mil seiscientos y veinte años. Enmendado en la segunda oja coluna quarta: viejas, valga.

Y en fe de dello lo firmé

Don Joseph de Caçeres y Ulloa *rubricado*

Transcrito por: Laura Guliérrez A.

BIBLIOGRAFIA

ANSION, Juan
1986 *El árbol y el bosque en la Sociedad Andina.* Lima.

ATIENZA, Julio de
1947 *Títulos nobiliarios hispano-americanos.* Aguilar, Madrid.

CALANCHA, Fray Antonio de la
1976 [1638] *Crónica Moralizada,* 6 t., Ignacio Prado Pastor, Lima.

COBO, Fray Bernabé
1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo,* 2 t.. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1971 «Los Huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú». *Anales Científicos,* I, Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1936 [1613] *Nueva Coronica y Buen Gobierno,* edición facsimilar, Paris.

MURRA, John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

ROSTWOROWSKI de DIEZ CANSECO, María
1962 «Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario». *Revista del Museo Nacional,* tomo XXXI, Lima.
1963 «Dos manuscritos inéditos con datos sobre Manco II, tierras personales de los Incas y mitimaes» *Nueva Corónica* No 1.
1964 «Nuevos aportes para el estudio de la medición de tierras en el Virreinato e Incario» *Revista del Archivo Nacional,* tomo XXVIII, entrega I y II, Lima.
1966 «Las tierras reales y su mano de obra en el Tahuantinsuyu», Actas y Memorias vol. 2, *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas,* 1964, Sevilla.
1970 «El repartimiento de doña Beatriz Coya, en el valle de Yucay», *Historia y Cultura* No 4, Lima.
1981 «Mediciones y cómputo en el antiguo Perú», en *La tecnología en el mundo andino.* Tomo 1, UNAM, México.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan
1927 [1613] *«Relación de antigüedades deste Reyno del Perú»,* Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, tomo IX, 2a serie, Lima.

SHERBONDY, Jeanette E.
1986 *Mallki: ancestros y cultivos de árboles en los Andes*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.
WEBERBAUER, A
1945 *El mundo vegetal de los Andes peruanos.* Ministerio de Agricultura, Lima.

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 319-350

EL TESTAMENTO DEL LICENCIADO DIEGO ALVAREZ [1]

Miguel León Gómez

El licenciado Diego Alvarez resalta como un personaje muy singular: fue un hombre multifacético que en el siglo XVI supo conjugar oficios y quehaceres diversos y hasta contrarios. Por un lado, se desempeñó en altos cargos públicos como corregidor de ciudades importantes o procurador mayor del Cabildo de Huánuco, además de ser un destacado miembro de la clase encomendera. Y, de otro lado, escribió obras jurídicas de alto valor histórico en defensa de las costumbres andinas y poseyó un profundo celo por la cristianización de los indígenas. Pensamos que este artículo no agotará el estudio del licenciado Alvarez, sino que será un avance más para motivar la atención de algún otro investigador.

No somos los primeros en ocuparnos de la biografía del licenciado Diego Alvarez. Anteriormente fray Antonio de la Calancha (1979:libro IV Cap. XVIII y XIX) y Guillermo Lohmann (1969:61-68) lo habían hecho. El primero de ellos se interesó en el personaje por la enorme labor que realizó, como benefactor de los agustinos, en la instalación del monasterio de dicha congregación en la ciudad de Huánuco. El cronista Calancha enumera cada una de las mandas, donaciones y legados que hizo el licenciado sin las cuales no hubiera sido posible la presencia agustina en esta ciudad. Lohmann, en cambio, elaboró una biografía del personaje al modo de armar un rompecabezas con piezas por lo demás minúsculas. El trabajo de Lohmann es verdaderamente un ejercicio muy fino de reconstrucción histórica. Seguir los rastros del licenciado en Huamanga, Potosí y luego en Huánuco nos dan una idea de ello. El aspecto novedoso del artículo de Lohmann fue el dar a conocer a Alvarez como el autor de un libro, lamentablemente perdido, y descubrir a grandes rasgos cuáles fueron sus actividades en el naciente virreinato.

1. Agradecemos la colaboración prestada por el personal del Archivo Departamental de Huánuco (ADH) y, en especial, a su Director, Sr. Deomar Hidalgo, por las facilidades que ofreció para la realización de la presente investigación. También agradecemos a Datum, entidad privada que solventó los gastos durante la estancia en esta ciudad.

El tema merece ser tratado nuevamente por haber encontrado importantes documentos inéditos sobre la vida del licenciado, especialmente en lo que se refiere a su estadía en la ciudad de Huánuco, ciudad en la que finalmente murió en 1607. Quizá el documento más importante hallado sea su testamento hológrafo, presentado ante el notario público Juan Martínez de Orueta en el año de 1600, el cual comentamos y publicamos íntegramente en el presente artículo.

Gracias a una «Relación» temprana del siglo XVI (Lohmann 1969:61), conocemos que nuestro personaje escribió un tratado jurídico denominado *De titulis Regni Peruani*. Lohmann encuadra esta obra en la querella sobre la licitud del accionar de la corona española en América. Informa que la obra es relevante por tratar temas como el de los sacrificios humanos en los tiempos de los incas y, además, que la opinión del autor proviene de un estudio casi etnográfico de los indios de su encomienda: la de los Ichoguari. [2]

Asimismo, este autor sostiene que la esposa del licenciado se llamó Isabel de Velázques, aunque en nuestro seguimiento documental siempre hemos encontrado que el licenciado llamaba a su esposa Isabel de Figueroa (ver Testamento en el Apéndice documental) Sobre la esposa del licenciado sabemos que murió poco antes de la presentación de su testamento. En ese caso, el Dr. Antonio de Robles Cornejo, que acudió a atender médicamente a la mencionada señora, el 2 de setiembre de 1589, logró su objetivo de mejorar su salud, puesto que doña Isabel pudo vivir varios años más. En el testamento es mencionada como hermana de Gaspar de Vega a quién le dejó 4000 pesos. También dejó diversos legados a Pablo de Argama, al padre Alvaro Cabral, a doña Constanza de Vega y a doña Isabel de Figueroa (otra). Estas dos últimas personas eran sus sobrinas, quienes debían recibir 1000 pesos a ser entregados por Alvarez (Testamento f. 27v).

El licenciado desempeñó el cargo de corregidor y justicia mayor en las ciudades de Huamanga, Trujillo y la Villa Imperial de Potosí (Testamento f. 23v). Sabemos que lo fue también de Huánuco (Lohmann 1969:63).

Dejó como albaceas de sus bienes al prior de los agustinos, a Gaspar de Vega, a Pablo de Argama y al P. Alvaro Cabral

2. El grupo étnico huari estuvo dividido en dos mitades: allaucahuari e ichohuari. Los ichohuari habitaron los territorios que ahora pertenecen a las provincias ancashinas de Asunción, Fermín Fitzcarrald (las dos de reciente creación) y Antonio Raimondi. Primero tuvieron como encomendero a Bartolomé Tarazona y posteriormente al licenciado Diego Alvarez.

EL LICENCIADO Y SUS PROPIEDADES

Entre las propiedades se menciona el obraje de Santiago de Aurinja [3] que en los momentos de la presentación del testamento estaba arrendado a Pedro de Soto (Testamento f. 24). Poseía otro obraje «junto a Ichoguari» (Testamento f. 28) con una casa de tinte, «de cuatro cuartos cubierto todo de teja». En el obraje había una casa para él, con despensa, cocina y caballeriza, además de una casa de batán y casa de molino, todas cubiertas de paja. La licencia para operar este obraje le fue dada por el Virrey Toledo, el 30 de marzo de 1577, y posteriormente la confirmó don García Hurtado de Mendoza.

En Huánuco, en una zona llamada Andabamba, tenía tierras con sus respectivos bueyes y aperos; y otra chacra en el lugar llamado Pitomama. Esta última la compró en almoneda pública, es decir, en remate. Era propietario de dos casas en Huánuco. De los bienes de su primera casa deja 53 marcos de plata labrada, un número indeterminado de cabras, 12 bueyes, 12 novillos y 50 hanegas de trigo (Testamento f. 33v y 34). La otra consistía en un «pedazo de solar» donde había sembrado «arboles frutales de Castilla»; y también una cuadra más de alfalfa, ubicada en la misma calle (Testamento f. 28).

Después de muerto, el escribano Juan Martínez de Orueta realizó un inventario de sus casas el 5 de setiembre de 1607. Una de las casas colindaba con la de Martín Pérez de Isasiga y de Gerónimo de Cuellar. Otra se encontraba aledaña a la de Francisca de Ordoñez, viuda de Cristóbal de Berrio, mientras que de otro lado lindaba con casas de doña Isabel de Figueroa, viuda de Francisco Alvarado Tovar. Las casas del licenciado fueron hechas con «altos y bajos y huertas y cavalleriza y corrales» [4].

Por otra parte, era dueño de siete tiendas en Lima. Por lo que hemos podido indagar se dedicaba entre otras cosas, a la compra y venta de joyas. Fue un comerciante próspero; los montos de sus ventas así lo atestiguan. Por ejemplo, podemos citar una deuda a su favor de 5689 pesos y 7 tomines entregada a Pablo de Argama que le debía «joyas de oro, plata labrada y bestidos» [5]. Indudablemente las actividades mercantiles del licenciado merecen un estudio especial.

Entre sus posesiones se enumeran 12 mil cabezas de ganado de Castilla (ovejas) en Ichoguari (Testamento f. 26v). Como propiedades, además, tenía

3. El obraje de Aurinja es ahora una comunidad de campesinos, localizada dentro de la provincia de Fitzcarrald (antes provincia de Huari)
4. ADH. Protocolo notarial de Juan Martínez de Orueta, 1606-07.
5. ADH Protocolo notarial de Hernando de Cazalla, 1589, f 458v al 461v.

7 esclavos (4 hombres y 3 mujeres). A uno de ellos le concedió la libertad en su escritura testamentaria. A lo señalado hay que sumar otros 4 esclavos que donó al convento de los agustinos, así como su biblioteca, que obsequió completa a dicho convento.

EL LICENCIADO Y EL CONVENTO DE SAN AGUSTIN DE HUANUCO

Según las fuentes documentales, los agustinos se establecieron en Huánuco en 1584. Desde que llegaron fueron apoyados en todo por nuestro personaje. La fábrica y la capilla mayor de la iglesia del convento fueron construidos con los aportes del licenciado. Estos provenían de sus chacras en Huánuco, de sus vacas y yeguas de Ichoguari y de sus tiendas de Lima.

Hemos hallado el expediente de donación de las reses y equinos en el protocolo notarial de Hernando de Cazalla (1589) que se conserva en el Archivo Departamental de Huánuco. Según el citado documento, la donación incluía 600 cabezas de ganado vacuno (hembras) y 200 cabezas de yeguas que tenía en su estancia de Canchabamba, «ques una legua poco más o menos de San Luis». En la cesión se incluían también «los aperos de los ganados y sus crías». Los religiosos quedaron con la obligación de no poder realizar ninguna operación comercial con los referidos rebaños legados («ni vender ni enagenar ni truequen»). No obstante, quedaban facultados de hacerlo siempre y cuando éstas excedieran a 1000 cabezas en lo que respecta a las vacas «hembras de bientre», todas en caso de estar siempre vivas. En el documento firmaron el prior fray Diego de Montoya, fray Diego Nieto, fray Lorenzo Rojas, fray Juan de Villafranca, fray Juan de Yangres, fray Bartolomé Berrocal y el padre provincial fray Juan de San Pedro [6]. Este último es el famoso autor agustino del primer informe sobre las idolatrías en Huamachuco.

Legó también a los agustinos las siete tiendas que poseía en Lima y las chacras de Andabamba, en Huánuco. Y por si fuera poco instituye como herederos de todo lo que «sobrare de sus bienes» a los mismos sacerdotes.

Las recompensas solicitadas por Alvarez a los agustinos eran, por ejemplo, misas todos los meses del año para la salvación de su alma y la de su mujer. Asimismo, que en el mencionado convento siempre hubiera por lo menos 20 religiosos, ocho de los cuales aptos para celebrar misas y otros dos hábiles en la «lengua de los indios» (Testamento f. 32).

No es difícil entender el comportamiento de un conquistador como el licenciado Diego Alvarez, tan ansioso por acumular cada día más y más

6. ADH. Protocolo notarial de Hernando de Cazalla, 1589, f. 593-602.

riquezas, pero constantemente teniendo en mente a Dios, especialmente en los momentos finales de su vida. Considerando la mentalidad del siglo XVI se puede comprender algo de la psicología de este español. El afán de riqueza y poder deben entenderse dentro de la aspiración más importante de la época: convertirse en un señor feudal. Aún para personas como el licenciado, era probablemente difícil alcanzar esta posición en España; en cambio en el Perú, fueron proyectos ampliamente consumados en numerosas ocasiones [7].

La religiosidad en el licenciado no fue precisamente de último momento, como en la mayoría de conquistadores. Alvarez no fue uno de los de Cajamarca, que al final de su vida, por remordimientos de conciencia y temor al juicio final, restituyeron todo lo que habían quitado a sus indios. Existió una verdadera convicción y deseo que los indios fueran evangelizados (Assadourian 1987:339). Por ello, apoyó a los monjes y sus mandas testamentarias son una muestra indubitable de su gran interés en que sus encomendados tuvieran las mejores condiciones para escuchar el evangelio.

EL LICENCIADO Y LOS INDIOS

El trato que tuvo con los indios de su encomienda debió ser cordial. Su ensayo jurídico, del que tenemos noticias indirectas, evidencia una constante preocupación por el conocimiento y valoración de lo andino, todo lo cual se expresa de alguna manera en su enunciado testamento. Asi, a cada uno de los indígenas que servían en su casa les dejó 30 pesos de a nueve reales. A los de su encomienda les donó todos los carneros padres. Dispuso que sus ovejas sean repartidas entre la totalidad de los indios, curacas, reservados (eximidos de tasa tributaria) y viudas (Testamento f. 27). La tercera parte de las ganancias que rendía el obraje ordenó que fuera entregada a los indios para que se ayudaran en el pago de sus tributos. El dinero debía ser dado directamente a cada indígena, para evitar que los curacas pudieran apoderarse de esos montos, práctica por ese entonces bastante común.

Otro detalle para con sus indios fue que todos los años, el domingo de la Santísima Trinidad, vistieran con su dinero a 6 de ellos de condición pobre (3 varones y 3 mujeres), «dando a cada uno manta y camiseta» en la situación de los hombres y a las mujeres un «anaco y liquilla de algodón» (Testamento f. 31v). Se interesó para que a los indios los evangelizaran en quechua, y para que en el obraje se oficiara una misa cada semana para los trabajadores nativos.

7. Lockhart (1982:31) ha demostrado que la mayoría de encomenderos prefirió quedarse en Indias, y presenta esta razón como la principal en la decisión de los mismos.

A cada uno de los hospitales de naturales de Huamanga, Trujillo y Potosí dejó 600 pesos, pero al de Chachapoyas solamente 200 pesos. Mediante otro noble gesto, legó a su sirvienta Beatriz 12 hanegas de maíz que se le debía entregar «por todos los días de su vida», anualmente después de cada cosecha.

También se interesó en promover a los indios como autoridades. En 1558, en calidad de corregidor de Huánuco, expidió el nombramiento de alguacil del repartimiento de Chaca y Cochabamba a favor de don Cristóbal Huyca,"a quien mando que con vara de justicia e como *llacta camayo* tenga a cargo visitar y visite los pueblos de su repartimiento" (Assadourian 1987:413).

EL LICENCIADO AL FINAL DE SU VIDA

El 11 de junio de 1607 declaró no poder firmar las enmiendas de su testamento de 1600 «por tener los dedos de la mano derecha hinchados y con mucho dolor» Debido a ello pidió que fray Francisco Ximénez, fray Juan Gutiérrez, el padre Alvaro Cabral, Rodrigo Martín y Francisco Palomeque fueran sus testigos y rubricaran por él [8]

Siguiendo las páginas del protocolo de Juan de Orueta en los años de 1606-1607 [9], el deceso del licenciado se produjo entre el 11 de julio, fecha de su último codicilio, y el 5 de setiembre de 1607, día en que se lleva a cabo el inventario de sus casas cuando él ya era difunto. El sepelio fue llevado a efecto con gran despliegue de pompa y fastuosidad. Nos imaginamos un largo cortejo fúnebre encabezado por los frailes, llevando uno de éstos la cruz, caminando en medio de un radiante sol, en plena tarde y con el acostumbrado viento huanuqueño. Acompañando el féretro iban seguramente muchos indios de Huánuco y de Ichoguari Ese mismo día, sobre su sepultura, celebraron una misa cantada con su respectiva vigilia y responso bien entonado. El novenario, de acuerdo a su última voluntad, fue celebrado con misas, vigilias y responsos cantados cada uno de los tres días siguientes a su óbito.

El jurista había solicitado a los conventos de San Agustín, San Francisco y Santo Domingo y a la propia iglesia matriz de Huánuco la celebración de una enorme cantidad de misas para la redención de su alma, la de su mujer y de sus padres, y por la conversión de sus indios. En las dos primeras iglesias

8. Codicilio del licenciado Diego Alvarez. ADH. Protocolo notarial de Juan Martínez de Orueta, 1606-1607, f. 211-212.
9. ADH. Protocolo notarial de Juan Martínez de Orueta, 1606-1607.

y en las dos últimas dispuso que se oficien 200 misas en cada cual, pero en la de San Francisco solo 300. En total 1100 misas. De conformidad a los deseos del testamentario su cuerpo fue sepultado en la iglesia de los agustinos de Huánuco, en la capilla mayor que él y su esposa habían edificado. El lugar fue construido justo al lado de donde se cantaba el evangelio y era un arco de cal y ladrillo. Cuando estuvimos en Huánuco fue muy penoso constatar que del otrora majestuoso monasterio sólo quedaba el arco de la puerta principal. Todo lo demás había sido demolido y, aunque parezca increíble, algunas autoridades lo convirtieron en una cancha de fulbito.

Alvarez no es el prototipo de encomendero. Es decir, el de los primeros momentos de la conquista. No participó tampoco en las guerras civiles, aunque pudo estar en el Perú cuando Hernández Girón promovió su levantamiento. Sin embargo, no deja de tener ciertos rasgos que lo definen como un prominente miembro de la clase encomendera En primer lugar, fue un exitoso hombre de negocios. Sus obrajes, estancias, haciendas y tiendas así lo confirman. En segundo término, alcanzó altos puestos políticos. Fue corregidor de ciudades importantes, procurador mayor del cabildo de Huánuco [10], visitador infatigable y abogado de la Real Audiencia de Lima. En tercer lugar, su figura de próspero comerciante contrasta con su actividad intelectual. Participó en discusiones de alto nivel [11] y escribió una obra que de encontrarse explicaría muchos aspectos del dominio inca sobre un grupo étnico y del señorío en sí mismo.

10. Conocemos algunas noticias de sus actividades en este cargo Ver «Libro de Cabildo de Huánuco, año de 1584». Biblioteca Nacional del Perú Mss. A344. No cabe duda que se trataba de un hombre con una agenda muy recargada. El 15 de mayo de 1584 informa al cabildo que «anda muy ocupado» y no puede seguir asistiendo a las sesiones.
11. Al respecto véase la participacion de Alvarez en el documento: «Sobre el modo de diezmar de los indios» analizado en Assadourian 1987:339.

EL TESTAMENTO DEL LICENCIADO DIEGO ALVAREZ

Archivo departamental de Huánuco. Protocolo notarial de Juan Martínez de Orueta. Años 1606-1607. ff. 23-34.

[f.23] En el nombre de Nuestro Señor Jesucristo y de la Santísima Virgen María su benditísima madre. Sepan los que esta escriptura vieren como yo el licenciado Diego Alvarez, vecino desta ciudad de León, destos reynos del Pirú, estando como estoy sano y sin ninguna enfermedad corporal y en mi seso, memoria y entendimiento, qual nuestro señor fue servido démelo dar, confieso que creo fiel y cattólicamente el mixterio de la Santísima Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, tres personas y una excencia divina y todo aquello que cree, tiene y confiesa la santa madre iglesia católica romana; y debaxo desta fe y creencia protesto vivir y morir. Y si lo que Dios Nuestro Señor no permita por persuación del demonio o por dolencia grave en el artículo de mi muerte, o en otro cualquier tiempo, alguna otra cosa contra esto que creo y confieso hiciere o dixere o mostrare o pensare en qualquier manera desde agora para entonces lo reboco, ceso e anullo para que no valga. Y con esta ynbocación y protestación divina e ago y ordeno este mi testamento e última boluntad en la forma y manera siguiente:

Primeramente, encomiendo mi ánima a mi Señor Jesucristo que la crió y redimió con su pressiosísima sangre; y quiero que cuando su magestad fuere servido de llevarme desta presente vida, que mi cuerpo sea sepultado en la iglesia del señor San Augustin de Gracia desta dicha ciudad, en la capilla mayor de la qual somos patrones yo e doña Ysabel de Figueroa, mi muger, que sea en gloria, la cual tomamos para nuestro entierro y de nuestros sucesores herederos en ella, la qual sepultura mando que sea adonde esta hecho un entierro de cal y ladrillo, que es un arco que esta en la pared de la dicha capilla mayor, por la parte de dentro della al lado de donde se canta el evangelio. El qual entierro es para mi sepultura y de la doña Ysabel de Figueroa, a la qual sepultura de donde estaua depositada en la dicha iglesia del señor San Augustin se trasladaron y pasaron sus huesos al dicho entierro que esta hecho en la dicha capilla mayor adonde mando que mi cuerpo sea sepultado.

Ytem mando que el día de mi entierro vayan en acompañamiento

de la cruz que fuere con mi cuerpo, todos los clérigos y religiosos que obiere en ciudad; y en aquel día, si fuere ora para poder celebrar, sino otro día la siguiente, digan por mi ánima en la dicha iglesia una misa cantada con diácono y subdiácono y su vigilia y responso cantando sobre mi sepultura. Y la ofrenda sea la que a mis albaceas paresciere. Y todos los /[f.23v] clérigos y rreligiosos desta dicha ciudad digan misa por mi ánima y por todo se pague la limosna acostumbrada.

Mando que el nobenario que se acostumbra hazer lo hagan en los tres días siguientes, y en cada uno de ellos se diga una misa cantada y con diácono y subdiácono y vigilia y responso sobre mi sepultura. Todos los clérigos y religiosos digan cada uno de los dichos días misas por mi ánima y el postrer de los dichos días la misa cantada sea ofrendada a voluntad de mis albaceas, y por ello se pague la limosna acostumbrada.

Ytem mando que en el dicho monasterio del señor San Augustín de Gracia se digan trecientas misas rezadas por las ánimas de mis padres y de la dicha mi mujer, deudos y mío y por la conversión de los indios, ofrecidas a la sacratísima pasión de mi Señor Jesucristo, y salgan con responso sobre mi sepultura y por ello se pague la limosna acostumbrada.

Ytem mando que en la iglesia mayor de esta ciudad se diga por mi ánima y la de mi muger y mi intención, dozientas misas rezadas y el día que se dixeren con comemoración de difuntos.

Ytem mando que en el monasterio de Nuestra Señora de las Mercedes en reberencia de la Santísima Virgen María, reina del cielo y señora mía, a quien suplico que interceda con mi Señor Jesucristo su hijo para que perdone mis grandes culpas y pecados contra su divina magestad cometidos, se digan dozientas misas rezadas por las ánimas del purgatorio y mi intinción.

Mando que en reverencia de la Santísima y Limpísima Concepción de mi señora la Virgen María se digan en el monasterio de San Francisco por mi ánima y la de mi muger y de las personas a quien fuere a cargo o en alguna obligación, trescientas misas rezadas y por ellas se pague la dicha limosna.

Ytem mando que en el monasterio del señor Santo Domingo se diga por las ánimas del purgatorio y mi intinción doscientas misas rezadas a la sacratísima resurreccion de mi señor Jesucristo, las

quales se digan en el altar priviligiado que tiene en el dicho monasterio, para sacar una ánima del purgatorio; y por ellas se pague la dicha limosna.

Mando a las cofradías del Santísimo Sacramento y de la Limpísima Concepcion de Nuestra Señora la Virgen María y a la de Nuestra Señora de Gracia y la Veracruz y a la de Nuestra Señora del Rosario a cada una cien pesos a nueve reales.

Ytem mando al hospital de dicha ciudad y a los hospitales de los naturales de la ciudad de Guamanga y al de la ciudad de Trujillo y Villa Imperial de Potosí en cuyas partes he sido corregidor a cada una doscientos /

[f. 24] pesos y al hospital de la ciudad de los Chachapoyas, adonde fui visitador, dozientos pesos todos de a nuebe reales.

Mando para la obra de la iglesia mayor desta dicha ciudad y para la del monasterio de Nuestra Señora de las Mercedes; y para del monasterio del Señor San Augustín y para la del monasterio del Señor Santo Domingo y del monasterio del Señor San Francisco, todos desta dicha ciudad, a cada uno cien pesos de a nuebe reales.

Ytem mando a todas las mandas forzosas acostumbradas doce pesos y con ellos las aparto de mis bienes.

Mando a los indios e indias que se hallaren en mi servicio en mi casa al tiempo de mi fin y mi muerte a cada uno treinta pesos de a nuebe reales.

Otrosi es mi voluntad y mando que a todos los debdos y parientes de la dicha doña Ysabel de Figueroa, mi muger, que se enterraren en la dicha iglesia del Señor San Augustín de Gracia, pidiéndolo ellos al prior del dicho monasterio, sean sepultados en la bóveda que está en la capilla mayor de la dicha iglesia, sin llebarles por la sepultura cosa alguna, no siendo los tales debdos y parientes mestizos.

Y declaro que a los indios del repartimiento de Hichoguari que tubimos en encomienda la dicha doña Ysabel de Figueroa, mi muger, e yo les e pagado a todos el servicio que a ella e a mi nos hizieron; el cual pagué a los mismos indios que me sirvieron en el dicho repartimiento y fuera del y a los que al presente me

sirven en el de pastores les podré deber el salario de medio año que corre y no más; porque siempre a todos les e pagado cada seis meses cumplidos que es por la pasqua de navidad y por los días del Señor San Juan de junio, y el salario deste medio año que corre, que no se les a pagado puesto que no lo ayan cumplido, mando que se les pague por entero; y a los indios que me han servido en el obraxe que tengo en el dicho repartimiento asimismo, les e pagado lo que me sirvieron hasta el día que Pedro de Soto entró en el mando [roto] por lo que han trabaxado los dichos yndios desde aquél día en adelante es a cargo del dicho Pedro de Soto y de las demás personas, a quien después acá an servido en el dicho obraxe que lo an tenido arrendado, y ellos han de pagar a los yndios que en él an trabaxado e no yo.

Otrosi digo que a los indios e yanaconas que han servido y sirben en las chácaras que tengo en el valle desta dicha ciudad, yo les he pagado cada seis meses su salario, ahiende que les e dado chacaras y en que sembrasen para ellos mismos y bueyes y rejas con que las arasen y lo que les podré de-/[f. 24v] ber será los seis meses que corren, los quales puesto que no les ayan cumplido ni cumpla mando que se les pague.

Declaro que todo lo que estubiere escripto en mis libros de quentas como sea de mi letra es cierto y berdadero; y como tales mando que es éste y pase por ellos y se cumpla como si en este testamento fuese escripto. Y lo que por ellos paresciere que yo debo a algunas personas mando que se les pague luego, y lo que paresciere que me deben se cobre, y los libros que tengo de mis quentas son dos y en el uno como es a escrivir y tener quenta en el año de mil y quinientos y setenta y ocho y en el otro en el año de mil y quinientos y nobenta siete, como se verá puesto por memoria en la primera hoja de los dichos libros.

Otrosi declaro que no me acuerdo deber a ninguna persona cosa alguna sino está escripto de mi letra en los dichos mis libros de quentas. Mas con todo esto, si algunas personas dixeren que les debo alguna cosa y lo probaren siendo la probanza bastante, mando que les pague sin pleyto, siendo en poca cantidad que no pase de cinquenta pesos, y si no lo probaren las tales personas sean creydas por su juramento está en cantidad de diez pesos y no más.

Otrosi por quanto doña Ysabel de Figueroa, mi muger, e yo instituymos una capellanía para la limosna della y otras cosas en

la dicha ynstitución contenidas, señalamos dimos y donamos por dote de la dicha capellanía siete tiendas que teníamos y poseíamos en la ciudad de Los Reyes y más dimos y donamos para el sustento y fábrica de la dicha capilla mayor que sea hecho a costa [de] las chácaras que teníamos en el valle desta dicha ciudad, según que mas largamente se contiene en la escriptura y dotación de la dicha capellanía que pasó ante Hernando de Cazalla, escribano público que fue desta dicha ciudad, en veynte y siete días del mes de marzo del año de mil y quinientos y ochenta y nueve. Después de lo qual yo di y doné al dicho monasterio seiscientas cabezas de bacas y docientas cabezas de yeguas, que yo tenía en el dicho repartimyento de Hichoguari de lo qual otorgué e hize escriptura ante el dicho escribano, en veynte y siete dias del mes de setiembre del dicho año de mil y quinientos y ochenta y nuebe. Y porque en esta escriptura de donación que yo hize de las dichas bacas y yeguas en la que hicimos de la ynstitución de capellanía la dicha doña Ysabel de Figueroa e yo prohibimos e mandamos que ninguna de las dichas tiendas ni parte dellas ni de la renta dellas ni de las dichas vacas ni yeguas ni de las dichas dos chácaras se pueda gastar ni gaste, sino en el dicho monasterio del Señor San Augustin de Gracia, ni se puedan enagenar ni empeñar ni rebocar ni cambiar ni bender por ninguna bía ni manera que sea a todo ni parte dello i la renta y aprovechamiento de todo ello se pueda llebar /

[f. 25] ni lleve ni en poca ni en mucha cantidad a otra parte ni monasterio, sino que así la propiedad de todo ello como la poseción y la dicha renta y aprovechamientos sea para la dicha casa conbento del dicho monasterio y para su sustento y de los religiosos que en el residieren, según que lo susodicho más largo se contiene en las dichas escripturas y de institución de capellanía y donación de las dichas bacas e yeguas a que me refiero, lo qual es mi boluntad. Y mando que se guarde e cumpla en todo tiempo perpetuamente para siempre jamás y que en todos los casos que pueden suceder pensados o ni pensados no se salga ni quebrante cosa de lo contenido en las dichas escripturas. Y si contra ellas se fuere en qualquier manera que sea desde agora para entonces y para quando lo tal sucediere doy y por ninguno qualquier enagenamiento que se hiziere en las dichas tiendas, chácaras, bacas y yeguas y rentas y aprobechamientos de todo ello o cosa que se hiziere en contrario o intentare a hazer de lo que tenemos prohibido que sea e haga la dicha doña Ysabel de Figueroa e yo en las dichas escripturas para que no balga en tiempo alguno ni para alguna manera sino que la propiedad y señorío de todo ello

sea del dicho monasterio y las dichas rentas y aprovechamientos para el sustento de la dicha casa y religiosos della, según dicho es porque esta es mi final boluntad. Y como tal suplico y por charidad pido a los muy reberendos padres provincial y definidores desta sagrada orden que así lo cumplan y manden cumplir.

Y por quanto según dicho es en la dicha ynstitución de capellanía que doña Ysabel, mi muger que sea en gloria, e yo ynstituimos para que se sirbiese en el dicho monasterio del Señor San Augustín de Gracia, para lo qual annejamos y donamos las dichas siete tiendas y, asimismo, dimos y donamos para la fábrica de la dicha capilla mayor y para el sustento y edificio y reparos della y otras cosas nescesarias que obiere menester, las dichas dos chácaras según que más largo se contiene en las escripturas que es lo que se sigue que donamos las dichas chácaras para su sustento y reparo y otra cosas nescesarias que obiere menester la dicha capilla mayor entendimos todos los gastos así de rreparos como de ornamentos cálices, cosas de plata y cera y otras qualesquier cosas que sean nescesarias y útiles en el ornato y servicio de la dicha capilla mayor y celebrar los oficios divinos y que mi intinción y boluntad y la de la dicha doña Ysabel de Figueroa mi muger fue entonces, y la mía le es al presente, que lo que rentaren las dichas dos chácaras cada año que dexamos para la fábrica de la dicha capilla mayor se gaste primeramente y ante todas las cosas en los reparos que fueren menester para su conservacion y perpetuidad de su edificio, y, cumplido esto, lo que sobrare de la dicha renta se gaste en ornamentos, cálices y cosas de plata y cera /

[f.25v] y otras qualesquier cosas que sean útiles y nescesarias para la dicha capilla mayor y celebrar los oficios divinos sin que a los patrones que an de suceder en el dicho patronazgo se les pueda pedir ni compella a pagar ni gastar ninguna cosa de los reparos, gastos que en las dichas cosas ni en otras se hizieren agora ni en ningún tiempo, porque de todos ellos los reliebo y quiero que sean relebados pues para el dicho fin y esto dimos las dichas chácaras y así lo declaro. Y si es nescesario lo mando y es mi boluntad que así se cunpla y guarde perpetuamente para siempre jamás y que esta declaración y cláusula se ponga por testimonio al fin de la escriptura de la ynstitución de la dicha capellanía. Y ruego y encargo a los dichos patrones que por el tiempo suscedieren en este patronazgo que todo lo que pudieren ayuden y favorezcan al dicho monasterio y pro[cu]ren que la dicha capilla mayor esté y se conserve en pie, enyesta y bien reparada y con

el ornamento decente, pues en ello allende que es causa propia sirben a Dios nuestro señor que es lo principal. Y asimismo encargo y ruego a los dichos patrones y a mis albaceas que hagan poner el dicho testimonio al fin de la dicha escriptura de la ynstitución de la dicha capellanía, como de suso se contiene, la qual escriptura está en la caxa de depósito que está en el dicho monasterio del Señor San Augustin de Gracia.

Otro si digo que, por quanto en la dicha ynstitución de capellanía que la dicha doña Ysabel de Figueroa, mi muger, e yo ynstituímos y dotamos, de la qual en este testamento se haze minción en las cláusulas antes desta, nombramos por patrones y de la dicha capilla mayor, casa y monasterio del Señor San Agustín de Gracia de que somos patrones yo e la dicha doña Ysabel de Figueroa, para después de nuestros días a Gaspar de Vega y a Pablo de Argama y a sus hijos y descendientes en la forma y horden contenida en el dicho nombramiento a que me refiero, digo que es mi boluntad y mando que si andando el tiempo por algún caso sucediere faltan descendientes legítimos de los dichos Gaspar de Vega y Pablo de Argama y de sus suscesores, que son llamados y nombrados al dicho patronazgo, que en tal caso no abiendo tal sucesor desde agora para entonces, y para cuando lo tal suscediere nombre por patrones en este dicho patronazgo al corregidor y corregidores que fueren desta dicha ciudad para que perpetuamente lo sean y suceden los unos a los otros para que así como fueren sucediendo en el dicho oficio y cargo de corregidor/ [f.26] así sucedan en el dicho patronazgo. Y pido y suplico a los dichos corregidores lo acepten al muy reverendo padre prior que fuere del dicho monasterio, que sucediendo tal caso según dicho es, que luego que los corregidores sean rescevidos en esta ciudad, le abisen y den noticia como son patrones de la dicha capellanía y de la dicha capilla mayor, casa y monasterio, que como tales patrones gozan y favorezcan todo el tiempo que fueren corregidores.

Y porque a cabsa de no aber en esta dicha ciudad el estudio en que aprendan y se enseñen los hijos de los bezinos della y de las demás personas estantes y abitantes en ella no se ocupan en exercisio tan virtuoso y de loar, como es aprender y estudiar y para que se dé principio a ello sin el qual no pueda aber medio ni fin es nescesario que haya lector de granmática la qual habida se podrá pasar, oir y aprender otras ciencias con las quales podrán servir a Dios nuestro señor y ellos bibirán honrrosamente; demás y alliende que en la edad que la an de aprender por ser

pueril y tan tierna, estando ocupados en lo susodicho dexarán de acudir a otras cosas con las quales muchas veces se distraen en algunos vicios y cosas muy perjudiciales, no sólo para sus conciencias sino para su vida y costumbres, todo lo qual cesa de ocupándose en el dicho estudio y empleando en él sus habilidades que por espiriencia sea bisto y que las tienen muy buenas, de la qual asimismo resultan otros buenos efetos, como son el recogimiento y dotrina que en el dicho estudio se les da y enseña y, con consideracion desto y de otras cosas, con el fabor de Dios mi señor y de su benditísima madre la Virgen Maria para servicio suyo, ordeno y mando que en esta dicha ciudad aya estudio en el qual se lea una cáthedra de granmática, la qual se lea todos los días del año perpetuamente para siempre jamás y en ello se tenga y guarde la orden siguiente:

Primeramente, en el dicho estudio y cáthedra en que se a de leer granmática, lo fundo y establezco que esté en el dicho monasterio del Señor San Augustín de Gracia, y desde agora para siempre jamás perpetuamente en la mejor forma e vía que puedo lo fundo en el dicho monasterio y suplico que por merced a los muy reberendos padre provincial y definidores desta sagrada orden lo acepten y tengan por bien que se lea la dicha cáthedra de granmática en él perpetuamente. Y que cada y quando fuere nescesario sus paternidades señalen y nombren un religioso hábil y suficiente y tal qual para ello conbiene.

Ytem que el preceptor nombrado para leer la dicha cáthedra de granmática /

f.26v] a de enseñar y enseñe a todas las personas que quisiere oirla y estudiar de qualquier calidad y condición, que sean naturales desta dicha ciudad o de fuera della, la qual a de hazer gratis sin pedirles ni llebarles cosa alguna lo qual suplico hagan con mucha charidad considerando el servicio que hazen a Dios nuestro señor y el bien que dello puede redundar a esta república y en otras más, dándoles principalmente a bibir en amor y temor de Dios nuestro señor, como principio de todas las ciencias y sabiduria.

Y por el cuidado y trabajo que a de tener el religioso que a de leer la dicha cáthedra y cumplir lo de suso contenido para ayuda y a su sustento y al del dicho monasterio, mando quatro mil doscien os pesos de a nuebe reales para que dellos se conpren tresier tos pesos de renta en la ciudad de Los Reyes, los quales dichos t zientos pesos se den y paguen cada año perpetuamente

al dicho monasterio.

Ytem es mi voluntad y mando que si algún tiempo se dexare de leer la dicha cáthedra, como no sea por enfermedad de preceptor, lo que montare el dicho tiempo que no se leyere la renta rata por cantidad lo que fuere, aplico y mando para ayuda y sustento e curar los pobres enfermos que obiere en el hospital desta dicha ciudad, sin que se gaste ni pueda gastar en otra cosa alguna. Y lo que fuere y montare desde agora para entonces lo aplico y mando para el dicho efeto.

Y quiero y mando que el muy reverendo padre provincial desta sagrada orden del Señor San Augustín, sea patrón del dicho estudio al cual en la forma y más [sic] que puedo y a lugar de derecho lo nombro por tal patrón.

Y porque las personas que quisieren oir granmática conbiene que sepan bien escreuir y leer a lo menos romance, y para que conste dello mando que el patrón del dicho monasterio y capilla mayor examine las tales personas, y hallándolas suficientes les dará cedula para el padre prior del dicho monasterio en que le certifique dello, para que su paternidad los admita a que se les enseñe como a estudiantes; y al que no fuere por esta orden no sea admitido y en absencia del dicho patrón pueda haser y haga el examen del dicho padre prior.

Ytem mando a todos los yndios, casiques y principales del repartimiento de Hichoguari que tubimos en encomienda doña Ysabel de Figueroa mi muger e yo, todas las obejas de castilla con los padres que en ellas obiere que tengo en el dicho repartimiento, que al presente quando esto se escribe ay más de doze mil cabezas más o menos. Las que obiere y fueren de las dichas dose mil cabezas cuando esta manda se a de cumplir, que es después de mi fin y muerte, se las mando, en la qual manda no quiero que entre los carneros que obiere fuera de los padres porque los que obiere fuera /

[f.27] de los dichos padres, es mi boluntad y mando que los ayan y hereden mis herederos, la qual manda de las dichas obejas e ago a los dichos yndios en esta manera:

Que todas las dichas obejas que obiere se repartan entre todos los yndios tributarios, y caciques, y principales del dicho repartimiento, y entre los reserbados de pagar tributo por veces o enfermedad,

y entre las indias biudas, dando tanto al uno como al otro, con la mejor ygualdad que se pudiere e hacer de manera. Que las cabezas de obegas que se obieren de dar a cada persona se le de y entregue a la misma persona que se le debe dar para que las llebe realmente y haga dellos lo que quisiese como señor a su boluntad. Y esta dicha distribución rruego y encargo a mis albaceas, y por amor de Dios pido que con la mayor brebedad que fuere posible después de mi fin y muerte den orden que se haga y cumpla esta manda como en ella se contiene, porque si obiese dilación con la mudanza de cosas podría ser benir en diminución las dichas obejas y faltan muchas. Y cuando se obieren de repartir sea estando presentes los alcaldes, caciques y principales del dicho repartimiento, para que ellos den noticia de las personas entre quien se an de repartir las dichas obejas. Y si son las que presta an de haber y de lo demás que conbiene reparar, que realmente sin dolo ni fraude alguno se cumpla; e asimismo se hallen presentes, si quisieren, los sacerdotes que tubieren a cargo la dicha dotrina de los yndios y a los quales se los suplico.

Y, en la forma susodicha, es mi boluntad y mando se cumplan y execute la dicha manda, sin ynobar la orden della en cosa alguna, aunque se diga y alegue y pruebe que es mejor y más provecho de los dichos yndios no repartir en ellos las dichas obejas, sino tenerlas junta en conmunidad o en otra qualquier manera que sea, porque qualquiera que sea o la dicha conmunidad, Yo quiero y mando que no la aya en las dichas obejas ni se ynove cosa alguna de lo contenido en dicha manda y cláusula antes desta. Y si se ynobare por el mismo caso la doy por ninguna y la reboco y dejo y mando dichas obejas a mis herederos para que las ayan con los demás bienes, sin cargo de obligación de cumplir la dicha manda.

Y porque podría ser que antes de mi fin y muerte yo obiese dado las dichas obegas a los dichos yndios o otras personas por mi mandado y conmisión obiese hecho la dicha distribución y partición dellas entre los dichos yndios. En tal caso, doy por cumplida la dicha manda como si las obegas se les obiese dado después de mis días; mas si en ellos no se les hubiere dado y entregado, mando que se cumpla esta dicha manda como en ella se contiene.

Y porque la dicha doña Ysabel de Figueroa, mi muger, que sea en gloria, en/

[f.27v] el dicho testamento que ordeno so cuya disposición murió, y mando a Gaspar de Vega, su hermano, cuatro mil pesos y a Pablo de Argama y al padre Alvaro Cabral y a doña Constanza de Vega y a doña Ysabel de Figueroa sus sobrinos, a cada uno mil pesos para que se los diese de sus bienes después de los días de mi vida, según y como se contiene en el dicho testamento, y monta ocho mil pesos, los quales ocho mil pesos yo e dado a los dichos Gaspar de Vega, Pablo de Argama, al padre Alvaro Cabral y doña Constanza de Vega y doña Ysabel de Figueroa, y dellos me an dado cartas de pago ante Garcia Martínez, escribano público y de cabildo desta dicha ciudad, en veinte y quatro dias del mes de mayo de mil y quinientos y nobenta y uno, y ante Francisco Cabello, sucesor en el dicho oficio, en beinte siete días del mes de junio de mil y quinientos y nobenta y dos años, y ante el dicho escribano en veinte y nueve días del mes de nobiembre de mil y quinientos y nobenta y cinco años, y ante Juan de Ureta, escrivano público, en postrer día del mes de abril del año de mil y quinientos y noventa y quatro años, y ante el dicho escribano, en trece dias del mes de Henero del año de mil y quinientos y noventa y seis.

Y para pagar y cumplir este testamento y los en el contenidos establezco y nombro por mis albaceas testamentarios al padre prior que fuere del dicho monasterio del gran Santo Augustín de Gracia y a Gaspar de Vega y Pablo de Argama y al padre Alvaro Cabral. A los quales y cada uno dellos ynsulidum doy poder cumplido, según que en tal caso se rrequiere para que por su propia autoridad o judicialmente puedan entrar y entren en los dichos mis bienes, y tomar y tomen dellos los que bastaren y vender los que dello fuere menester en almoneda pública para efeto de cumplir y pagar lo que en este testamento está ordenado y no más, lo qual quiero que hagan aunque sea cumplido y pagado el año de albaceazgo.

Y pagado y cumplido este mi testamento y las mandas y legados en el contenidos, dexo y nombro por mis universales herederos en el remaniente de todos mis bienes rayses y muebles, derechos y acciones, a la ánima de la dicha doña Ysabel de Figueroa, mi muger, que sea en gloria, y a mi alma, a ambas a dos juntamente, en la forma y manera que todos los dichos bienes que de mi quedaren al tienpo de mi fin y muerte se den y entreguen por la justicia desta dicha ciudad, ante escrivano público, al muy reberendo padre prior del dicho monasterio como a mi /[f.28] albacea y a los demás mis albaceas que en esta razón y tiempo

estaren en esta dicha ciudad para que ellos o qualquier dellos, con asistencia de la justicia ante escribano público, vendan los bienes que se obieren de bender en almoneda pública, excepto los libros, los quales quiero y mando que sean para la librería que a de aber en el dicho monasterio, y cobren el dinero de lo que bendieren y con él, y el demás dinero que se hallare en mi poder y casa al tiempo de mi fin y muerte, paguen y cumplan todo lo que con dinero al presente se debe proveer y pagar y cumplir de lo contenido en este mi testamento y las mandas que en el hago a las obras de yglesias e hospitales, y a las cofradias, y otras que se obiere de pagar dinero luego. Y los demás gastos que se hizieren en el funeral y todo el dinero que restare después de cumplido y pagado lo susodicho lo tengan y guarden el dicho prior y albaceas en la caxa del depósito que tiene el dicho monasterio. Y hecho lo susodicho, o antes lo más presto que sea posible, den abiso de todo lo que obieren hecho a los dichos muy reberendos padres provincial y definidores para que vengan o enbíen a dar orden y cumplir este mi testamento como en el se contiene y declara, para lo cual quiero que se tenga y guarde la orden siguiente:

Y para más claridad de los bienes que al presente tengo dicho y declaro que los que son quando este testamento escribo que posseo los siguientes:

Las casas de mi morada que son en esta dicha ciudad que tiene de sitio y solares. Otro pedazo de solar en que está una huerta chiquita con árboles frutales de castilla y una cuadra sembrada de alfalfa que está en la misma calle en que están las dichas casas; un obraxe y casa de tinte de quatro quartos cubierto todo de teja. Y la dicha casa de tinte está distinta y apartada de los dichos quatro quartos... [cortado] obraxe, unas casas de mi morada y dispensas, cozina y caballeriza y casa de batán y casa de molino, todo cubierto de paja. Todo lo qual esta junto en el repartimiento de Hichoguari que tube en encomienda.

Ytem en el dicho repartimiento doze mil cabezas de obejas de Castilla, pocas más o menos, y algunos nobillos y potros que los que fuere de [roto] padre o persona que tubiere a cargo las estancias de yeguas y bacas que el monasterio tiene en el dicho repartimiento, porque los nobillos y potros que tengo está con los que tiene el dicho monasterio. Siete piezas desclavos de mi servicio, los quatro barones y las tres hembras, y los barones se llaman Domingo, Anton Bran y otro Anton que es de oficio

fundidor y Pasqual. Y las henbras se llaman Catalina, Ursula y Moneca y a esta que se llama Moneca dexo libre, horra y no sub
[f.28v] jebta a servidumbre ni captiverio alguno porque yo le doy libertad.

Ytem otros quatro esclavos barones que no me acuerdo de sus nonbres, los quales trabajan en la obra del Señor San Augustín desta dicha ciudad, en conpañía de otros esclavos que tiene el monasterio que trabajan en las dichas obras.

Ytem los bienes muebles y menages que tengo de las puertas adentro de mi casa, y no declaro si tengo dineros o no al presente quando esto se escrive porque quando se a de cuplir este testamento no sé lo que podrá aber más o menos, del qual presente ay lo que fuere y obiere, entonces entre los más bienes mios estará y se hallarán.

Yten un pedazo de tierra en el cerro de Rondos que podrá ser de sitio una quadra en el qual tengo casas y árboles frutales, la qual obe de Bartolomé de Tarazona, el Mozo, todo lo qual y lo en ella edificado y plantado mando a Francisco Julca y a sus hijos, herederos y decendientes. Y al titulo de dicha tierra que está en mi poder, mando que se le de al dicho yndio, o a sus hijos y decendientes si el fuere muerto, los quales están en la dicha tierra para que lo tengan por título con el traslado abtorizado desta manda, lo qual se le dé a costa de mis bienes, y en la conposición que hize de mis chácaras me compuse por este dicho pedazo de tierra como parescerá por el título de la dicha conposición.

Otro sí declaro que tengo y posseo los bueyes y aperos de rrejas y otras cosas que ay para labrar y beneficiar las chacras de Andabanba y las cabras que tengo que se recojen y encorralan en la dicha quadra que está senbrada de alfalfa.

Ytem en la ciudad de los Reyes mil y dozientos pesos de renta en censos, cada año por diez y seis mil pesos que di y pagué por ellos a diferentes personas, y las escripturas dellos pasaron ante Diego Martin y ante Alonso Hernández, escribanos públicos de la dicha ciudad de los Reyes, las quales están en mi poder y otro traslado dellas en poder del padre fray Alonso Cornejo, Procurador General de la orden del Señor San Augustín en la dicha ciudad de los Reyes, a cuyo cargo con mi poder a estado y está la cobranza de la dicha renta y censos, y la razón y quenta dello se hallará en el dicho mi libro de quentas.

Yten cinquenta y cinco marcos o pocos más de plata labrada que tengo de mi servicio. Declaro que de los dichos mil y dozientos pesos de renta los mil dellos tengo mandados para dotes de donzellas pobres que se an de casar cada /

[f.29] año en esta dicha ciudad de Guánuco como se contiene en los capítulos y escriptura que dello tengo ordenado y otorgado ante Francisco Cabello, escribano público y de cabildo desta dicha ciudad, en siete días del mes de henero del año de mil y quinientos y nobenta y siete años, a que me refiero, los quales capítulos quiero y mando que seguro den y cumplan perpetuamente para sienpre jamás. Y los dozientos pesos de renta que restan son para darlos al monasterio de monjas que se a tratado de fundar en esta dicha ciudad, en cumplimiento de la manda que hize de dozientos pesos de renta ante el dicho escribano quiero y mando que estando fundado el dicho monasterio y en él dos monjas prophesas, como se contiene en la dicha manda y que hize, se les den los dichos dozientos pesos de renta. Y con aberselos dado se entienda aber cumplido y pagado la dicha manda sin que mis bienes ni herederos sean obligados a más. Y mientras el dicho monasterio de monjas no se hiziere ni fundare ni obiere en el las dichas dos monjas prophesas, quiero es mi boluntad que gozen de los dichos dozientos pesos de renta mis herederos.

Las tiendas que tengo y poseo en la ciudad de los Reyes y las dos chácaras que asimismo tengo y poseo en el balle desta dicha ciudad de Guanuco en la parte que llaman Andabanba, que son del dicho monasterio del Señor San Augustin de Gracia a quien doña Ysabel de Figueroa mi muger que sea en gloria e yo juntamente las dimos y donamos, ynstituyendo de las dichas tiendas capellanía de misas para que se sirva en la yglesia del dicho monasterio, y las dichas dos chácaras dexamos y señalamos para dote y fábrica y ornamentos servicio de plata de la dicha capilla mayor como se contiene en la dicha escriptura de ynstitución de capellanía, y si después acá yo lo e tenido y poseydo, ha sido porque así fue condición en la dicha escriptura.

Y la orden que quiero que se guarde en cumplir este testamento que se encarga a los dichos muy reberendos padres provincial y definidores, como de suso se contiene es:

lo primero, que del dinero que de mi quedare y se hiziere y

procediere de los dichos mis bienes que se bendieren que el primer dinero, se gaste en pagar las mandas y gasto deste testamento como en el se contiene. Y todo el demás dinero que restare se gaste en conprar pocesiones o censos en la dicha ciudad de los Reyes, que sean siertos y seguros y bien parados para que lo que rentare y las demás renta que tengo en la dicha ciudad de Los Reyes que de su-/

[f.29v] so queda declarado que son dozientos pesos de censo, y lo que restare el dicho obraxe mando que se gasten por las dichas como más en esta manera:

Que de lo que rentare el dicho obraxe cada año, sacados los gastos y costas que se hizieren en labor y beneficio de la ropa que en el se labrare, de todo lo que quedare líquido de ganancia y renta se de a los dichos yndios del dicho repartimiento de Hichoguari, la tercia parte cada un año para ayuda a pagar sus tributos. La qual tercia parte quiero y es mi boluntad que se les de e aya dar en dos pagas: la una seis meses despues de la otra, que an de ser a los tienpos que los dichos yndios pagaren sus tributos En cada una paga la mitad para que entonces se aprobechen dello, pues para este efeto se lo mando y no para otro alguno. Y que es mi boluntad y mando que en ningún tienpo ni días por pocos que sean lo que se les diere a los dichos yndios desta dicha manda no entre ni pueda entrar en la caxa de conmunidad que tienen en el dicho repartimiento ni en otro depósito alguno, aunque se diga que se mete en ella o deposita para sacarlo de allá para pagar los dichos tributos ny con otro color alguna, porque my intinción y boluntad es que ninguna cosa de las que por este testamento dono y mando a los dichos yndios entre en la dicha caxa de conmunidad ni la tengan en común, sino que cada uno sea señor y tenga por sí apartadamente lo que dexo y mando, y entre en su poder y no en otro alguno. Y así quiero que esta dicha manda entre poder de los casiques y de los demás yndios que tubieren quenta y cuydado de repartir y recogerlos dichos tributos que an de pagar, para que dellos y de su mano lo ayan las personas a quien pertenesciere y lo obieren de aber. Declaro que la licencia para tener el dicho obraxe e me la dio el señor don Francisco de Toledo, birrey deste rreyno, su data en treinta días del mes de marzo del año de mil y quinientos y setenta y siete, refrendada de secretario Nabamuel. Y, después, el señor virrey don García de Mendoza me dio otra provisión para tener el dicho obraxe, confirmación de la que tenía el señor don Francisco de Toledo, la qual pasó ante el dicho secretario en

beynte y dos días del mes de febrero del año de mil y quinientos y nobenta, las quales provisiones están en mi poder con la conposición del dicho obraxe y de mis chácaras.

/[f.30] Otro si mando que si los dichos muy reberendos padres quisiere más dar a los dichos yndios mil pesos de a nueve reales cada año, que la dicha tercia parte de lo que cada año rentare el dicho obraxe sea su eleción y boluntad de dárselos, y con ellos ayan cumplido sin ser obligados a más, con que den los dichos mil pesos a los dichos casiques y principales cada seis meses quinientos pesos como está declarado en la cláusula antes desta, que se les dé la dicha tercia parte y que no entre en ningún tienpo en la dicha caxa de conmunidad, y en todo lo demás se guarde la dicha cláusula.

Mando que quando las personas que pagan y pagaren los dichos censos los quitaren y redimieren, que los dichos muy reberendos padres provincial y definidores, así por lo que toca a los dichos dozientos pesos de renta que en ellos dexó por herencia a las dichas ánimas, como por los mil pesos de renta que dexó en los dichos censos y señaló para las dichas dos dotes de las donzellas pobres, como de suso se contiene, la plata y dineros que se redimiere de todos los dichos censos, que son los dichos mil y dozientos pesos de renta o parte dellos y de la demás renta que se comprare del dinero que procediere de mis bienes que se bendieren que se a de hechar en renta como se contiene en este testamento en el ynterín que se torna a hechar y hecha en censos, manden poner y depositar y lo pongan en la caxa de depósito que tienen y está en el dicho monasterio del señor San Augustin de la dicha ciudad de los Reyes; para de allí sacarlos y tornarlos a hechar en rrenta y censos. Lo qual suplico y por amor de Dios pido que sus paternidades manden hazer con el cuydado que dello se deue tener sin consentir ni dar lugar que el dicho dinero ni parte del se saque dicho depósito y caxa para otra cosa alguna. Y esta forma y orden se tenga y guarde todas las beses que los bendedores de los dichos censos los redimiere y quitaren y sienpre de lo que en esto se hiziere den abiso al padre prior que fuere deste monasterio del Señor San Augustín de Gracia desta dicha ciudad, como persona a cuyo cargo está la cobranza de los dichos mil pesos de renta para las dichas dotes.

Yten es mi boluntad que las personas que se hecharen los dichos censos e ynpusieren de nuebo sobre sus haziendas se obliguen a pagar la renta dellos al dicho padre prior y monasterio del Señor

San Augustín de Gracia desta dicha ciudad de Guánuco y a los religiosos del dicho monasterio /

[f.30v] y quien su poder obiere y las escripturas de los dichos censos todas las beses que se hizieren e ynpusieren de nuebo sea en la dicha forma se entre un treslado dellas al dicho monasterio del Señor San Augustin de Gracia para que el dicho padre prior y religiosos las tengan en su caxa de depósito, como títulos pertenecientes al dicho monasterio. Y otros treslados de las dichas escripturas se pongan en la caxa de depósito que está en el monasterio del Señor San Augustín de la ciudad de Los Reyes, para que cada y quando fuere menester usar dellos para la cobranza de los dichos censos y renta, o para otra cosa alguna, las tengan en su poder los perlados y religiosos desta sagrada orden, de quien confío que como personas y religiosos y cristianas y que sienpre se exercitan en obras pías y de charidad, acudirán a que se cumpla esta y todo lo en este testamento contenido, a cuyo cargo queda. Y así lo suplico y por amor de Dios Nuestro Señor se lo pido.

Otro sí mando que un treslado de mi testamento abtorizado se ponga y meta en la caxa de depósito del dicho monasterio del Señor San Augustín de Gracia, a donde esté perpetuamente para que todas las veces que fuere menester se bea en el lo que fuere nescesario.

Y asimismo mando que otro traslado en la misma forma se ponga en la caxa de depósito que tiene el monasterio del Señor San Augustin de la dicha ciudad de Los Reyes, para que quando los muy reberendos padres provincial y difinidores o otros bisitadores desta sagrada orden quisieren [roto] ... y saber lo que toca acerca de lo contenido en este mi testamento lo puedan hazer.

Y porque, como paresce por este mi testamento, fuera de las siete tiendas de la ciudad de Los Reyes que están dadas y dedicadas para dote de la dicha capellanía, y de las dichas chácaras y yeguas y bacas que asimismo e dado, y dando al dicho monasterio lo que más paresciere por este testamento, que queda y dejo por herencia a mis herederos que como dicho es son las ánimas de la dicha doña Ysábel de Figueroa mi muger e la mía, son los dichos pesos de renta que tengo y rrestan y sobran de los dichos mil y dozientos pesos de renta que tengo en censos en la dicha ciudad de Los Reyes, porque los mil pesos de la dicha renta tengo mandados en este mi testamento para la ayuda a los dotes de dos donzellas pobres, como se contiene en las cláusulas antes desta.

Y más entra y se conpresente en esta dicha herencia la renta que restare de lo que rentare el dicho obraxe que pagado a cada año de /

[f.31] lo que quedare líquido de ganancia, sacados los gastos y costas que se hizieren en la labor y benificio de la rropa que en el se beneficiare, la tercia parte que por este mi testamento dexo mandado a los dichos yndios del repartimiento de Hichoguari para ayuda a pagar sus tributos, será lo que restare de la dicha renta teniendo consideración a lo que renta y a rentado de muchos años a esta parte más de tres mil pesos cada año de renta, con más la propiedad y señorío del dicho obraxe. Y encargo a los muy reberendos padres que an de tener a cargo el gobierno y administración del dicho obraxe, que a los yndios que en el trabaxaren, y a todos los demás del dicho repartimiento, hagan buen tratamiento y miren por ellos como si fuera sus hijos, pues lo pueden ser espirituales que es mas que ser naturales. Y abrá más la renta que se comprare y pudiere conprar con los demás bienes y hazienda que quedare después de mi fin y muerte al dicho monasterio como de suso esta ordenado todo lo qual son bienes y renta que entren y se conprehenden en esta ynstitucion de herencia. Y todos ellos se an de gastar y mando que se gasten en servicio de Dios nuestro señor y para socorro y sufragio de las dichas ánimas como mis herederos que son, la qual renta y bienes mando que se gasten y distribuyan de la manera siguiente:

Que cada semana de cada año perpetuamente para siempre jamás los religiosos del dicho monasterio del Señor San Augustin de Gracia, digan una missa cantada con diácono y subdiácono o sin ellos, como los religiosos quisieren, la qual sea de la adbocación del día que se dixere por las ánimas de la dicha doña Ysabel de Figueroa, mi muger, y por la mía, y por las de mis padres e ánimas de purgatorio, y el sacerdote que la dixere salga con responso cantado sobre nuestra sepultura.

Yten que cada un día de los años perpetuamente para siempre jamás digan en el dicho monasterio una missa rezada de la advocación del día que se dixere por las dichas ánimas e mi yntinción. Y el sacerdote que las dixere diga un responso sobre nuestra sepultura la qual missa rezada a de ser y dezir demás y alliende de la otra missa rezada, que se dize y a de dezir cada día como lo tenemos dexado y ordenado la dicha doña Ysabel de Figueroa, mi muger, e yo en la dicha ynstitución de capellanía, para cuya limosna señalamos y dotamos las dichas siete tiendas.

Y las dichas misas cantadas y rrezadas de suso referidas mando que se digan en el altar que en el dicho monasterio obiere señalado con privilegio de sacar /[f.31v] una ánima de purgatorio. Y si no lo obiere señalado y previligiado, para ello mando que las dichas missas se digan en el altar mayor de la dicha capilla mayor y todas se digan con comemoración de difuntos.

Yten mando que todos los años perpetuamente para siempre jamás el domingo de la Santísima Trinidad bistan tres yndios o yndias pobres, dando a cada uno al razón de una manta y camiseta, y a la muger un anaco y liquilla de algodón torcida y teñida de negro de la ropa que se haze en esta dicha ciudad, los quales bestidos se les dé acabada la missa mayor que se dixere en el dicho monasterio el dicho día, a yndios o yndias pobres que no sean ninguno de lo que sirben y sirvieren en el dicho monasterio ni a ningun religioso.

Mando que cada día perpetuamente se dé de comer a otros pobres, según e por la horden que lo acostumbran a hazer en esta sagrada orden del Señor San Augustín y en las demás órdenes mendicantes.

Y por quanto por estar como está el entierro y sepultura de la dicha doña Ysabel de Figueroa, mi muger, junto al altar mayor y en correspondencia del altar de las reliquias, que está al otro lado del dicho altar mayor es jesuxto que en el dicho entierro este adorando y cubierto con la decensia que conbiene, por lo qual mando que todas las beses que fuere nescesario renobar y poner de nuebo el paño de terciopelo, que al presente está puesto en el dicho entierro sobre la sepultura, que de la dicha renta y hazienda que dexe e a los dichos mis herederos se conpre otro paño conforme que al presente esta puesto en el dicho entierro y sepultura y se ponga en ella, y esto se haga todas las beses que fuere menester, porque con su falta no la ayan en la dicha decensia y ornato que es pa Xto que oy tenga el dicho altar mayor y altar de las reliquias que esta a su lado. Y pido por charidad al padre prior del dicho monasterio y a los religiosos dél que todas las beses que fueren nescesario hazer el dicho paño de nuebo lo hagan hazer de la dicha renta y hazienda que dexo en este mi testamento a los dichos mis herederos.

Y pues yo e hecho todo lo que e podido con dexar todo lo más que mejor de la hazienda y bienes a Nuestro Señor Dios me dio al dicho monasterio del Señor San Augustin de Gracia y le dexara

más si lo tubiera.

Y tengo por cosa justa que entre las cosas que los religiosos se ocupan que es muy agradable a Dios Nuestro Señor después del alto sacrificio de la missa, es seguir la conmunidad del choro / [f.32] de día y de noche, ymitando en ello a los ángeles y bienabenturados que estan en sus choros gozando de la magestad divina en y o exersicios en aquella yglesia triunphante alabarle y bendezirle qui non cesam quotidie clamare una boce dicentes sanctus dominus deus sabao etc. Cantando sin cesar las galas de las grandezas de las misericordias de Dios cuyos ymitadores en la tierra en la yglesia militante quiere su magestad divina. Que sean los religiosos excogidos para este exercisio entre los demás fieles siendo obreros perpetuos de la labor de su byña que es la santa madre yglesia y pues en los conbentos bien ordenados a donde ay religión se usa e acostumbra rrezar y cantar a la media noche maytines con sus landes y los días prima, tercia y sexta y missa mayor cantada y las bísperas y conpletas todo cantado. Y en efeto se haze lo susodicho en los dichos conbentos como en cada un año lo dispone su ordinario. Y porque yo e desseado y desseo que en este dicho monasterio del Señor San Augustin de Gracia se haga lo susodicho y guarde la dicha orden y se sirva mucho nuestro señor. Y para ello es nescesario que aya copia de religiosos que puedan acudir y acudan a este ministerio y se sirba a Dios nuestro señor, pido por charidad a los dichos muy reberendos padres provincial y definidores tengan en este dicho monasterio y estén de hordinario veynte religiosos, o el numero dellos que fuere nescesario para seguir la conmunidad, con que los ocho dellos por lo menos sean de missa y dos sepan la lengua de los yndios para oirles de confisión y predicarles los días que les paresciere, los quales digan el officio divino por la orden y forma susodicha, pues con la renta que abran de las dichas siete tiendas que les están dedicadas y dadas para dote de la dicha capellanía y con lo que rentaren las dichas yeguas y bacas de que les hize donación y con los dichos más de tres mil pesos de renta del dicho obraxe, con la propiedad dél y los dozientos pesos de renta en censos y tresientos pesos de renta que se an de pagar cada año al preceptor que leyere la cáthedra de granmática, los quales se an de comprar de renta como se contienen en una cláusula deste mi testamento y con sien pesos de renta que se les paga cada año de la capellanía que sirben en la cárcel, y con la renta y aprovechamientos que sacaron y obieren de las /

[f.32v] dichas dos chácaras y la demás renta que se comprare y pudiere comprar con lo que balieren los demás bienes y hazienda,

muebles y rayzes y semobientes que por este testamento dexo a mis herederos que son las dichas ánimas de gracia de gozar el dicho monasterio y religiosos en los cargos susodichos se podrán sustentar los dichos religiosos que an de ser beynte o el número dellos que fuere nescesario para seguir la dicha conmunidad y en limosna dello pido al muy reberendo padre prior que fuere deste dicho monasterio y a los religiosos del que en cada un día en fin desde las dichas oras y officios, digan un responso sobre la sepultura de la dicha doña Ysabel de Figueroa, mi muger, e mía por nuestras almas.

Y con los dichos sugragios que se an de hazer y dezir por las dichas ánimas como mis herederos dexo la dicha renta y obraxe, bienes y hazienda, al dicho monasterio del Señor San Augustín de Gracia, para que en él se canten y digan las dichas dos missas y oficios divinos y sirba la dicha conmunidad por la orden y forma en la susodicha. Y pido a los dichos muy reberendos padres provincial y definidores acepten y confirmen y aprueben este testamento en forma, en quanto a las dichas cláusulas que tratan de la dicha herencia y cargo y sufragios, como en ellas se contiene. Y las manden cunplir y encargar a los muy reberendos padres prior y religiosos del dicho monasterio que así lo hagan y cumplan, pues con los dichos cargos les dexo. Y mando los dichos bienes, renta y hazienda, los quales manden poner y se pongan en las tablas de los demás cargos que tiene el dicho monasterio de sufragios y missas que dizen y an de dezir, por las dichas ánimas de la dicha doña Ysabel de Figueroa, mi muger, e por la mía.

Otro si ordeno y mando que con los dichos cargos respeto de la dicha renta, bienes y hazienda que por ellos dexo al dicho monasterio, los religiosos que los vide cumplir y quedan muy cargados y obligados a más de lo que fuera razón y buenamente pueden hazer, lo qual al presente yo no entiendo ser así, antes me paresce lo contrario, o la dicha renta bienes y hazienda biniere a menos de lo que al presente es, que en tal caso los dichos muy reberendos padres provincial y difinidores vean los dichos cargos y hazienda y renta que por /[f.33] ellos dexo al dicho monasterio y conforme a ella moderen los dichos cargos, de manera que los religiosos que lo an de cunplir no sean cargados ni obligados a más de lo que a sus paternidades paresciere, que es rrazón. Y quando les parezca que los dichos cargos son pocos respeto de los dichos bienes y hazienda y renta que por ellos les dexo, quiero y es mi boluntad que se acressiente más de lo que dexo

ordenado en este mi testamento que para hazer la dicha moderación y todo lo que en razón dello fuere nescesario, doy poder cunplido a los dichos muy reberendos padres provincial y difinidores según que en tal caso se requiere y deba dar, y de lo que sus paternidades hizieren y ordenaren, manden dar y den noticia y se haga saber al dicho patrón.

Yten quiero y es mi boluntad que todas las personas a quien en qualquier manera yo tubiere obligación o les fuere a cargo gozen por las partes que les fuere a cargo y obligación en todas las buenas obras pías y de charidad y sacrificios que yo e hecho si algunos an sido y hiziere, dexo mandado en este mi testamento que se hagan en aquella bia y forma que más les aproveche y mi Dios y señor pueda más ser avidos.

Y por que podría suceder que después de los días de mi bida yo quedase deviendo alguna cantidad de dinero de debdas que obiese hecho y contraydo, después de otorgado este testamento, y que en los bienes que dexase y quedasen por míos que se an de bender, que son las casas de morada y quadra que esta senbrada de alfalfa y (roto) y otros, no obise ni baliesen la cantidad del dinero que debiere para pagarlo y conprarlo los dichos tresientos pesos de renta que mando por este mi testamento que se conpren, que se an de dar al dicho monasterio cada año por el estipendio y salario que dexo señalado y mandado que se dé por el trabajo y cuydado que un religioso a de tener en leer la dicha granmática. Y si lo tal sucediere que en los dichos bienes que quedaren míos que se an de bender que son las dichas casas, quadra y esclavos, y los demás bienes no obiere ni balieren tanto que basten para pagar las dichas debdas y conprar los dichos trezientos pesos de renta mando que la renta /

[f.33v] que rentare el dicho cargo e cada año se baya pagando y pague el dinero que faltare para pagar las dichas mis debdas y conprar lo dichos tresientos pesos de renta, y hasta que esté pagado y cunplido lo susodicho mando que la dicha renta del dicho obraxe no se destribuyan ni gasten en otra cosa alguna.

Y después de pagado y cunplido lo susodicho mando se le dé de la renta del dicho obraxe a los dichos yndios del dicho repartimiento de Hichoguari, para ayuda a pagar sus tributos, la tercia parte de la renta que rentare el dicho obraxe cada año, que por este testamento dexo mandado se les dé; lo qual mando se les dé por la orden y forma que lo dexo ordenado y mandado en las

cláusulas antes desta, sin ynnobar en ellas cosa alguna; y las demás renta que rentare el dicho obraxe cada año mando que la aya y herede las dichas ánimas como mis herederos que son para el efeto de dezir las dichas dos missas y hazer los safragios y obras pías contenidas en las cláusulas deste mi testamento, las quales quiero y mando que se cumplan y guarden como en ellas se contiene sin ynnobarlas en cosa alguna y así lo encargo a los dichos mis albaceas y al padre prior y religiosos del dicho monasterio.

Yten mando a los dichos religiosos del Señor San Agustin de Gracia digan en el dicho obraxe cada semana una missa rezada perpetuamente por la conbersión de los yndios, la qual missa an de dezir demás y alliende de las que tiene obligación de dezir cada año por la administración de la dotrina que son obligados a dar y hazer a los dichos yndios del dicho obraxe, que a de estar a su cargo como señores y administradores que an de ser por la forma y orden que en este testamento esta ordenado y mandado.

Ytem mando a Martin Peres de Ysasiga la chácara de Pitomama que es en el balle desta dicha ciudad, la qual obe y conpré en almoneda pública, la qual le mando con todo lo en ella labrado e edificado que tengo y Anton, esclavo, official fundidor y los demás esclavos y libros, no quiero que entren ni se conprehendan en esta manda sino que las ayan las dichas ánimas como mis herederos, y más le mando toda la plata labrada que tengo, que serán cinquenta y sinco marcos poco más menos, y las cabras que tengo y se encorralan en la dicha quadra questa senbrada de alfalfa y doze bueyes los que el quisiere escoger, entre los que tengo en las dichas mis chácaras de Andabanba y más doze nobillos que los tengo en el dicho repartimiento/

[f.34] de Hichoguari, que andan con otros míos que pertenescen a mis herederos, junto con los que tiene el dicho monasterio. Y más le mando todas las bestias mulares y caballares que tengo y que de las sementeras que estan hechas en las dichas mis chacaras de Andabanba se le den cinquenta anegas de trigo que dellas se coger; y porque no sean de los dichos bienes muebles y menages que le mando, los que son digo y declaro que mi boluntad es que se le dé todo lo que estubiere dentro de las puertas principales de la calle de las dichas mis casas, con la dicha plata labrada, sin exceptuar ni sacar cosa alguna, sino los dichos esclabos y libros y el dinero que obiere, porque esto es y pertenesce a los dichos mis herederos y se conprehenden con los más bienes y herencia

que les dexo.
Y digo y declaro que las dichas bestias mulares y caballeras que en esta causa mando al dicho Martín Pérez sean y se entiendan las que tubiere en mi casa para el servicio della y no otras.

Y por este mi testamento reboco y doy por ninguno qualquier testamento, mandas y codicilios que en qualquier manera yo aya hecho o otorgado para que no balga este testamento que quiero que balga por tal testamento o por mi codicilio o por mi última boluntad en aquella vía y forma que mejor aya lugar de derecho. Y porque así lo quiero y mando lo firmé de mi nombre abiendo escripto este dicho testamento de mi letra.

[Firmado] El licenciado Diego Alvarez.

BIBLIOGRAFIA

ANONIMO JESUITA
1879 *Relación del jesuita anónimo*. Publicada por Marcos Jímenez de la Espada. En: *Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Madrid.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat
1987 «Los señores étnicos y los corregidores en la conformación del estado colonial». En: *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla. Tomo XLIV. pp. 325- 426.

CALANCHA, Antonio
1987 *Crónica moralizada*. Edición de Ignacio Prado Pastor. 6 tomos. Lima.

LOHMANN, Guillermo
1969 «El licenciado Diego Alvarez», *Historia y Cultura*, Nº 2. Lima.

LOCKHART, James
1982 *El mundo hispano-peruano. 1532-1560*. Fondo de Cultura Económica. México.

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 351-360

EL ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA
APUNTES HISTORICOS Y ARCHIVISTICOS

Rafael Varón Gabai

El Archivo Arzobispal de Lima constituye un caso único en Hispanoamérica en cuanto a la calidad y disponibilidad de su fondo documental, al contarse con largas series documentales completas y haber estado permitido el ingreso de investigadores desde las primeras décadas de este siglo. Algunas interrupciones en el servicio fueron destinadas a refacciones mayores, como aquella emprendida y financiada por el propio arzobispado entre 1985 y 1987. Resulta evidente que la documentación de la curia tiene un valor singular debido a su interés histórico, especialmente si se tiene en cuenta la gravitación de la iglesia católica en la vida cotidiana del Perú colonial y republicano. No debe llamar la atención, entonces, que numerosos estudiosos de nuestro pasado hayan utilizado información procedente de este archivo para elaborar trabajos novedosos y sin paralelo en el continente americano.

Si bien los antecedentes de consulta del archivo para fines históricos se podrían remontar con seguridad al mismo siglo XVI, destaca en el siglo siguiente la labor emprendida por el licenciado D. Alonso de la Cueva Ponce de León, quien decidió escribir en el siglo XVII la historia de la iglesia en el Perú, en su condición de cronista de la iglesia de Lima. Se dice que logró su propósito redactando cinco volúmenes en folio, pero esta obra no ha aparecido y su existencia despierta sospechas. Otros trabajos de singular importancia, como por ejemplo los desarrollados por el P. Bernabé Cobo, Juan de Solórzano y Pereira y Antonio de León Pinelo, utilizaron también por esta época la documentación del Archivo Arzobispal de Lima.

Las investigaciones publicadas en el presente siglo se iniciaron con estudios bibliográficos, hagiográficos y genealógicos, además de aquellos de carácter legal e institucional. Si bien a comienzos de siglo eran muy pocos los investigadores que utilizaban el Archivo Arzobispal de Lima, destacaron largamente los historiadores y religiosos Domingo Angulo y Rubén Vargas Ugarte, como lo hace notar acertadamente Raúl Porras. En las últimas décadas, sin embargo, se acrecentó en el país el número de historiadores y

otros científicos sociales, a la vez que afloraba el interés por un conocimiento documentado de nuestro pasado, girando el énfasis hacia estudios que buscaban un franco contenido indígena. El Archivo Arzobispal de Lima de alguna manera participó en esta nueva corriente, ya que muchas de las investigaciones utilizaron sus fondos como base documental. Entre estas últimas destacan aquellas que tratan sobre religión prehispánica, acomodamiento colonial, lingüística, estudios de historia regional, social y económica, demografía, sublevaciones indígenas y la utopía andina. Además, se han realizado importantes indagaciones relacionadas al arte colonial, minoría negra, temas de la mujer, religión campesina, historia de la iglesia y, más recientemente, sobre edificaciones prehispánicas, coloniales y republicanas en proceso de estudio y conservación monumental. Muchos de los trabajos de los últimos tiempos han planteado enfoques multidisciplinarios, ampliando de esta manera la cobertura lograda en su reconstrucción del pasado y encabezando corrientes de innovación metodológica. Es claro que si bien el archivo no ha actuado con una iniciativa académica, sí tuvo la capacidad de cobijar y estimular la creatividad de científicos sociales interesados en los temas más diversos.

ESTABLECIMIENTO DE LA JERARQUÍA ECLESIÁSTICA Y EL ARCHIVO

La realidad del país, que vivía una época de violencia generalizada, forzó a que se estableciese el obispado —que pronto fue convertido en arzobispado— en la ciudad que Pizarro había elegido como su capital. La estructuración de la jerarquía y administración eclesiástica del Perú se fue moldeando a medida que avanzaba la conquista, lográndose simultáneamente un mejor conocimiento de la tierra y una mayor sujeción de la población indígena.

Es por ello que el primer obispado peruano, otorgado por la corona española a Hernando de Luque con sede en la casi imaginaria ciudad de Tumbes, según las famosas capitulaciones del 26 de julio de 1529, perdió prontamente vigencia, siendo la sede remplazada por la ciudad del Cuzco. Como nueva dignidad eclesial se eligió a fray Vicente de Valverde, según la presentación que hizo Carlos V a Paulo III el 27 de mayo de 1535. Para confundir más la situación y como un reflejo de la inestabilidad de la colonia pizarrista, el mismo Valverde, tardío y equívoco, había solicitado la erección de su catedral en Jauja.

La actuación de Valverde no había sido muy feliz desde el punto de vista de la implantación de la iglesia en el Perú, por lo que ya en 1539 se hacían serias críticas a su gestión, especialmente en cuanto a sus excesos en el cargo, búsqueda de provecho personal de sus oficiales y demasiada presión en la cobranza de los diezmos. Es cierto, sin embargo, que al haberse

instalado definitivamente la sede administrativa de la colonia en Lima, el obispo Valverde tuvo que permanecer en esta ciudad más tiempo que en su sede cuzqueña: el poder español estaba asentado en Lima y el obispo debía negociar con Pizarro asuntos del gobierno eclesiástico, como los diezmos, además de cumplir con el mandato de la corona, que situaba a Valverde en una posición de fiscalizador del gobierno temporal pizarrista, especialmente en lo tocante a la hacienda real. Más aún, la situación de guerra, tanto contra las fuerzas de resistencia indígena como entre pizarristas y almagristas, dificultaron enormemente su gestión al ser el Cuzco el foco de las ambiciones de todos los bandos.

El asesinato de Francisco Pizarro impulsó a que Valverde, paisano del marqués y abiertamente pizarrista, huyese de Lima en busca del licenciado Cristóbal Vaca de Castro el 1º de noviembre de 1541, siendo asesinado al poco tiempo por los recelosos indígenas de la isla de la Puná. La muerte de Valverde, como la de su predecesor Luque, facilitaría la asignación de la sede episcopal peruana al lugar más aparente, en este caso pasándola del Cuzco a Lima. Coincidió la muerte del obispo con las modificaciones que se habían venido produciendo en España, dirigidas hacia la adecuación de la administración eclesiástica a la realidad de la organización colonial. El 19 de junio de 1540 Carlos V anunció a fray Gerónimo de Loayza su elección para el obispado de la ciudad de Los Reyes, ateniéndose a los límites de la jurisdicción geográfica que señalaría el gobernador Vaca de Castro. El 14 de mayo de 1541 el papa Paulo III erigía a la misma ciudad de Los Reyes en sede episcopal, desmembrándola del Cuzco y sujetándola, al igual que ésta, a la iglesia metropolitana de Sevilla.

Loayza hizo su entrada a Lima el 25 de julio de 1543, es decir tres años después de recibir la comunicación regia, constituyéndose en el primer obispo de la diócesis, en momentos francamente difíciles y violentos, y coincidiendo además con la guerra de Chupas. Es entonces que se inició la vida institucional de la diócesis de Los Reyes, empezando asimismo el movimiento documental que daría contenido al actual Archivo Arzobispal de Lima.[1]

La diócesis cuzqueña a cargo de Valverde había tenido como jurisdicción un extenso e ingobernable territorio que incluía la Nueva Granada (exceptuando el Darién), Nueva Toledo, Chile, Tucumán, Río de la Plata y el desconocido territorio oriental de los Andes. Pero los términos asignados a Loayza correspondían más acertadamente a la realidad administrativa de las colonias americanas, especialmente al instalarse la sede metropolitana en Lima, desmembrándola de Sevilla, y recibiendo por sufragáneos los obispados del

1. Excepto algunos libros parroquiales que son anteriores a esta fecha

Cuzco, Quito, Castilla del Oro (Panamá), León de Nicaragua y Popayán. Esta determinación imperial, sancionada por el papa en bula del 31 de enero de 1546, convertía a la iglesia de Lima en Primada del Perú y de toda la América meridional, reflejándose la amplitud territorial en los actuales fondos del Archivo.

La historia del Archivo Arzobispal de Lima está ligada a los acontecimientos que han afectado a la administración eclesiástica, a la ciudad misma y en general a la sociedad peruana. Sin embargo, resulta especialmente dificultoso trazar aquellos hechos que influenciaron con mayor énfasis la formación de este fondo documental. Podemos suponer con bastante certeza que el caos que dominó a la ciudad capital, por lo menos hasta la imposición definitiva de la autoridad peninsular a manos del presidente Pedro de la Gasca hacia 1548, tuvo también efecto en la documentación del Archivo Arzobispal de Lima. Se sabe, por ejemplo, el poco escrúpulo que tuvo Gonzalo Pizarro, y en general los principales actores de todos los bandos en las guerras civiles, para sustraer los papeles que comprometían sus intereses. Por otro lado, la intensa actividad desarrollada por el arzobispo Loayza, tanto en la repartición de las encomiendas por encargo de Gasca como en sus visitas pastorales, obligó al alto jerarca a ausentarse de su sede por largas temporadas, con el necesario descuido que esto implica en épocas de organización incipiente.

Se hace imposible detallar las fortunas y desdichas del fondo documental del Archivo Arzobispal de Lima ya que no contamos con estudios al respecto y escapa a las limitaciones de este ensayo. Sin embargo, haciendo un salto cronológico de casi tres siglos, puede mencionarse que muy probablemente el inicio de la vida republicana en el Perú tuvo como uno de sus efectos secundarios el maltrato de estos documentos, considerando que en el Palacio Arzobispal de Lima se instaló el Estado Mayor del general José de San Martín, acompañado de oficiales y tropa. Años después, hacia la década de 1870, y seguramente a causa del peso de los viejos papeles olvidados, la habitación que servía de archivo en los altos se desplomó, cayendo los documentos y quedando hacinados en el piso bajo hasta que, luego de la construcción del nuevo Palacio Arzobispal, se le asignó un espacio. En 1934 sucedió al padre Domingo Angulo en la dirección del archivo el padre Rubén Vargas Ugarte, quien determinó devolver los documentos a su antigua ubicación, en la que reinstalados se pusieron a disposición del público a partir del año 1935, según testimonio del propio Vargas Ugarte. En años recientes el Archivo trabajó bajo la dirección del padre Valentín Trujillo Mena, a quien sucedió el Dr. Guillermo Durand Flórez luego de jubilarse en el Archivo General de la Nación. Lamentablemente su gestión duró poco, pero tuvo tiempo suficiente de resolver el principal problema que encontró antes de su prematura muerte, logrando la restauración total de los ambientes del archivo, incluida la sala de lectura, y la instalación de estanterías nuevas.

EL ARCHIVO EN LA ACTUALIDAD

El Archivo Arzobispal de Lima es un repositorio histórico, con documentación eclesiástica generada por la arquidiócesis de Lima desde su fundación hasta 1987. Funciona independientemente del actual archivo administrativo de la curia, y es propiedad del Arzobispado de Lima, siendo su posesión normada por los alcances de la Ley de Defensa, Conservación e Incremento del Patrimonio Documental de la Nación (D.L. 19414 del 16 de mayo de 1972). El fondo está compuesto por documentación relacionada a la jurisdicción de la arquidiócesis y a sus sufragáneas a lo largo de su desarrollo histórico. De esta manera, se hacen presentes en la documentación las diócesis coloniales, y en algunos casos republicanas, de Lima, Trujillo, Arequipa, Cuzco y Huamanga, además de Panamá, Quito y Chile, abarcando en la mayoría de los casos desde inicios del siglo XVII hasta inicios del siglo XIX. Son pocos en general los documentos del siglo XVI, pero en contraste abundan en las series correspondientes a las diócesis peruanas los documentos de todo el siglo XIX. El documento más antiguo que se ha identificado, fuera de los libros parroquiales que se inician en 1548, es un fragmento en una foja de un auto de visita de la diócesis de Lima, que data del año 1551. Documentos notables hay muchos, destacando aquellos que se relacionan con los personajes más intensos de nuestra historia. Así, se encuentran los procesos de canonización de Santa Rosa de Lima, San Martín de Porras y San Francisco Solano, con las partidas de bautismo de los dos primeros, y abundan documentos ológrafos de los arzobispos Fr. Gerónimo de Loayza y Santo Toribio de Mogrovejo, así como de muchos otros personajes cuya memoria aún conservamos a pesar del paso de los siglos. Los peruanos anónimos del pasado también están presentes, por ejemplo en las detalladas descripciones de las creencias indígenas de origen prehispánico.

El local del Archivo es amplio y relativamente cómodo para el investigador. Tiene una sala de lectura delimitada por un largo mostrador, detrás del que se encuentra el depósito principal de documentos y, dentro de él, la oficina del Director. Además hay una segunda habitación de depósito y otra más de trabajo. La documentación, organizada en unos 8,500 legajos y 3,650 libros, se extiende a lo largo de 285 metros de estantería de madera, estantes con documentos sin clasificar y un armario de metal que custodia los expedientes considerados de mayor importancia. El Archivo acude para sus necesidades a la fotocopiadora del arzobispado, ubicado en un local contiguo. El Archivo no cuenta con una biblioteca de archivística ni tampoco con libros académicos resultantes de la investigación en sus fondos. No dispone de lectora de microfilm, aunque debe contar con numerosos rollos conteniendo reproducciones de documentos de sus propios fondos.

El tipo de información que se custodia en los documentos del Archivo Arzobispal de Lima abarca una gama muy amplia. A manera de ejemplo puede mencionarse que hay datos sobre organización social indígena, creencias religiosas prehispánicas, medicina y farmacopea tradicional y occidental, administración de conventos, música, artes plásticas, préstamos de dinero, tenencia de tierras, genealogía, heráldica, legislación, geografía, transportes y arquitectura, entre muchos otros.

Sin pretender lograr el detalle que proporcionaría la publicación de un catálogo, cabe mencionar algunas de las secciones más notorias del fondo documental.[2] Estas son:

Apelaciones de Chile
Apelaciones de Cuzco
Apelaciones de Huamanga
Apelaciones de Panamá
Apelaciones de Quito
Apelaciones de Trujillo
Bienes Eclesiásticos
Capellanías
Capítulos
Causas Civiles
Causas Criminales de Matrimonios
Causas de Divorcios
Causas de Negros
Causas de Nulidad de Matrimonio
Censos
Censuras
Censuras de Libros
Cofradías
Comunicaciones Oficiales de los Curas
Convento de Santo Domingo
Cruzada
Cuentas de la Catedral
Curas Patriotas
Curatos
Diezmos
Defunciones
Dispensas Matrimoniales
Documentos Varios
Dotes
Emancipación

2. El personal del Archivo ha avanzado en la elaboración de un catálogo que por diversos motivos aún no se ha publicado.

Estadística
Estadísticas de Parroquias
Expedientes Particulares
Hermandades y Hospitales
Hospitales
Idolatrías y Hechicerías
Inmunidad
Junta de Purificación de Huarochirí y Cajatambo
Libros Parroquiales
San Sebastián (Bautismo de Españoles, Bautismo de Esclavos, Mestizos e Indios, Matrimonios de Esclavos, Mestizos e Indios, Matrimonios de Españoles y Defunciones)
Santa Ana (Bautismo de Españoles, Bautismo de Negros, Bautismo, Matrimonios y Defunciones)
Licencias
Litigios Matrimoniales
Matrimonios de Negros
Matrimonios de Indios
Méritos y Servicios (clero)
Notarios y Escribanos
Notas del Supremo Gobierno
Oratorios
Pliegos Matrimoniales
Primicias
Registros y Fianzas
Reglamentos Varios
Religiosas: Beaterios
Religiosas: Beaterio de Copacabana
Religiosas: Beaterio de Santa Rosa
Religiosas: Beaterio del Prado
Religiosas: Descalzas
Religiosas: Encarnación
Religiosas: Santa Clara
Religiosas: Santa Catalina
Religiosos: Benedictinos
Religiosos: Betlemitas
Religiosos: Carmelitas
Religiosos: Jesuitas
Religiosos: Mercedarios
Religiosos: Mínimos
Religiosos: San Juan de Dios

Sepulturas
Socorros de Indios
Testamentos, Legados y Obras Pías
Visitas

APRECIACIONES ARCHIVÍSTICAS

La finalidad principal del Archivo Arzobispal de Lima en estos momentos debe ser la de custodiar su fondo documental, conservarlo y seguir elaborando y perfeccionando los instrumentos de apoyo al investigador. Es sabido, y fácilmente comprobable, que algunos documentos consultados hace pocos años ya no pueden ser ubicados en el archivo. La causa puede encontrarse en la reorganización apresurada de los documentos que componen cada legajo, o quizás simplemente en la sustracción.

Por otro lado, sería importante elaborar un programa para la recepción de documentos procedentes de los diversos archivos administrativos y parroquiales, ya que algunos de ellos no han remitido aún los documentos históricos en su poder, a pesar del respectivo decreto aprobado hace más de una década por el sínodo de Obispos.

En cuanto a la conservación de los fondos, resulta claro que no debería entregarse al investigador el original de ciertos documentos deteriorados por la manipulación excesiva —como en el caso grave e irreparable de la sección Idolatrías y Hechicerías— poniéndose a disposición fotocopias o microfilms. La fotocopia se deberá permitir únicamente en casos excepcionales, prefiriéndose el microfilm (y la copia impresa resultante de éste), para lo que deberá ponerse a disposición del investigador el servicio de microfilmación[3]. Además, una medida específica que sería conveniente aplicar es que no debe permitirse bajo ninguna circunstancia el uso de documentos originales a personas que no cuenten con la preparación para ello, ya que el archivo no es un centro de capacitación.

En lo que respecta al Inventario y Catálogos, será necesario su perfeccionamiento permanente, tanto por la incorporación al archivo del material que aún no ha sido organizado como por los trabajos de catalogación a largo plazo. Aquí cabe mencionar la importancia que tendría el poder contar con una microcomputadora, fundamentalmente para la elaboración de un banco de datos basado en el Inventario y Catálogos, pudiéndose de esta manera

3. Debido al elevado costo del equipo de microfilmación, personal especializado e insumos para un reducido número de usuarios, podría considerarse el contrato de servicios en entidades especializadas, públicas o privadas.

hacer los cambios y adiciones instantáneamente, además de brindar al público especializado la posibilidad de utilizar este banco de datos para búsqueda de información.[4] Más aún, la publicación de instrumentos de investigación sería en adelante más económica y factible, al emplear técnicas de composición electrónica, especialmente efectivas para pequeños tirajes dirigidos a un público especializado.

Las publicaciones deberán tener como finalidad primordial la conservación del patrimonio documental del Archivo Arzobispal de Lima. Así, podría comenzarse con un Inventario General de los fondos del archivo y el Catálogo de aquellas secciones que hasta la fecha han sido trabajadas. La meta propuesta se logrará al fijar la cantidad de legajos de las diferentes secciones del archivo de acuerdo al Inventario, mientras que el Catálogo asegurará la inamovilidad de todos aquellos documentos que componen cada uno de los legajos. En otras palabras, el Archivo Arzobispal de Lima hará pública la estructuración de su patrimonio documental, rechazando implícitamente futuros movimientos documentales que no tengan una muy sólida fundamentación técnica.

Pero, además, una publicación de esa naturaleza tiene una determinante utilidad académica, ya que los investigadores se podrán familiarizar con la documentación de su interés aún antes de visitar el archivo, pudiendo planificar adecuadamente su período de trabajo. Simultáneamente, al contar con las herramientas para acceder más directamente a los documentos que desea estudiar, el investigador ganará en tiempo y especificidad, mientras que la masa documental se beneficiará enormemente al evitársele un desgaste por manipulación innecesaria.

4. El sistema de cómputo podría servir de proyecto piloto para otros archivos eclesiásticos del país.

BIBLIOGRAFIA

ARROSPIDE DE LA FLOR, C. y R. Holzman

1949 «Catálogo de los manuscritos de música en el Archivo Arzobispal de Lima». *Revista del Instituto de Investigación Histórica de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Año III, págs. 36-49.

BASTO GIRON, Luis J.

1957 «Los legajos de visitas del Archivo Arzobispal de Lima». *Documenta* (Revista de la Sociedad Peruana de Historia), Año III, núm. 1, 1951-1955, págs. 349-425.

HANKE, Lewis

1980 *Guía de las fuentes en hispanoamérica para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú, 1535-1700*. Washington, D.C.: Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos.

HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo

1981 «Catálogo de expedientes de idolatrías». En: Lorenzo Huertas Vallejos. *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Apéndice II, págs. 121-146.

LASSEGUE-MOLERES, Juan Bautista, O.P.

1981 *Guía del investigador en el Archivo Arzobispal del Cuzco*. Cuzco: Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1963 *Fuentes históricas peruanas*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1944 *Cedulario del Perú*. Tomo I (1529-1534). Lima: Departamento de Relaciones Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

1958 «Algunos archivos históricos y repositorios de Lima». *Fénix* (Revista de la Biblioteca Nacional), núm. 12, 1956-1957, págs. 145-182.

VARGAS UGARTE, Rubén, S.J.

1937 «El Archivo Arzobispal de Lima», *Handbook of Latin American Studies*, vol. 8, 1936 (Cambridge, Massachusetts), págs. 443-448.

1952 *Manual de estudios peruanistas*. Lima: Librería Studium.

1953 *Historia de la iglesia en el Perú*. 5 tomos. Tomo I, Lima.

VARON, Rafael

1986 «Preservación y promoción del patrimonio documental de la nación». En: Fomciencias (Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales) (Comp.) *Patrimonio cultural del Perú: balance y perspectivas*. Lima: Fomciencias. Págs. 75-92.

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 361-366

¿ECONOMIA MORAL VERSUS DETERMINISMO ECONOMICO? DOS APROXIMACIONES A LA HISTORIA COLONIAL HISPANOAMERICANA

Cecilia Méndez

La historiografía sobre Hispanoamérica colonial ha merecido importantes avances en los últimos años, tanto a nivel empírico como en el campo metodológico y teórico. Los libros de William Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford University Press, 1979) y Jurgen Golte, *Repartos y Rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones del sistema colonial* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1980), son una muestra de estos avances, en lo que concierne a la historiografía sobre México y los Andes del sur, respectivamente. Si bien ambos autores se aproximan a las sociedades coloniales (mexicana y peruana) con preocupaciones muy distintas y metodologías divergentes, comparten, en alguna medida, un mismo espacio cronológico y el interés por explicar las motivaciones y alcances de una u otra forma de «rebelión». El presente ensayo intentará sintetizar y confrontar los logros metodológicos y avances teóricos de ambos trabajos así como establecer sus límites. Los diez años transcurridos desde su publicación no invalidan la discusión de las ideas vertidas en estos libros. Por el contrario, es la propia realidad peruana la que se ha encargado de actualizar, en la última década, el tema de la rebelión.

El libro de Jurgen Golte se sitúa dentro de la gama de estudios que buscan dar una racionalidad al ciclo de levantamientos campesinos que conmovieron los Andes en el siglo XVIII y que culminaron con la insurrección liderada por Túpac Amaru en el Cuzco y los hermanos Catari en el Alto Perú (1780-1782). Dejando de lado los factores ideológicos, que han nutrido y siguen nutriendo otros estudios sobre el tema (pensamos en trabajos como los de Rowe y más recientemente, Flores Galindo y Burga), Golte apunta a

desentrañar las condiciones estructurales de funcionamiento del sistema económico colonial, cuyas contradicciones internas conducirían irremediablemente, según su punto de vista, al estallido de la «gran rebelión».

Su esquema explicativo gira alrededor del sistema de repartos mercantiles, institución colonial representada en un funcionario: el corregidor, pero que involucraba a toda una gama de sectores sociales. Por un lado estaban los comerciantes capitalinos, que actuaban como financistas de los corregidores; por otro, los curacas y la pequeña burguesía provinciana (intermediarios claves para introducir coactivamente los efectos mercantiles en las poblaciones) y, por último, las propias comunidades o unidades de producción campesina, nutrientes de todo el sistema. La Corona obtenía también su parte en estas ganancias, a través de la alcabala o impuesto del cuatro por ciento que sobre el comercio debía pagar el corregidor.

El sistema de reparto de efectos se convertía así, de acuerdo a Golte, en la fuerza motriz del mercado interno en el virreinato peruano del siglo XVIII, a la vez que canalizaba la fuerza laboral necesaria para el funcionamiento de las diversas empresas productivas coloniales (minas, obrajes y eventualmente haciendas, adonde acudían los campesinos para convertir su trabajo en el dinero que les permitiese cumplir con las deudas contraidas por el reparto), dinamizando así también la producción para el comercio de exportación. El sistema de repartos devino, pues, en el mecanismo más exitoso que encontró la burguesía comercial para apropiarse del plus trabajo y el excedente productivo de las comunidades campesinas, de otra forma confinadas –a criterio del autor– en sus economías de autosubsistencia.

Este ordenamiento, empero, entró en crisis, paradójicamente, luego de la legalización del sistema de repartos, en 1751. Las pingües ganacias obtenidas por los corregidores y el status ahora legalmente reconocido de la empresa, llevaron al crecimiento, en progresión geométrica, de los puestos de corregidor. La consecuencia más directa fue que las bases de la economía campesina se vieran socavadas al punto de poner en peligro los niveles de supervivencia de la propia comunidad, ante la presión cada vez menos tolerante de los funcionarios involucrados en el reparto. Ello venía a agudizarse, siguiendo el esquema de Golte, en los sectores campesinos de más escasos recursos y menos probabilidades de convertir su trabajo o su producción en dinero.

Por otro lado, la crisis del sistema se manifestó en la ruptura de las alianzas que antes viabilizaban el funcionamiento «eficiente» del mismo. Los caciques debían ahora cargar con el peso de las deudas de los efectos repartidos allí donde los campesinos no podían más asumirlas. De la misma manera, la pequeña burguesía provincial quedó perjudicada: artesanos, mestizos, pe-

queños comerciantes y arrieros, y aun parte de los hacendados, no sólo empezaron a ser cargados con repartos, a partir de la década del setenta, sino que se veían privados de su base económica, al ser el excedente campesino canalizado cada vez más exclusivamente, a través del repartimiento, inclinando así la balanza cada vez más a favor de la burguesía capitalina.

Los sucesivos levantamientos que tuvieron lugar en diferentes regiones del territorio andino a lo largo del siglo XVIII (pero principalmente en el sur, donde de acuerdo al esquema de Golte se presentaban las mayores dificultades para satisfacer las demandas del reparto) constituían, en su mayoría, reacciones de la población campesina frente a la creciente opresión del sistema. La rebelión acaudillada por Túpac Amaru –representante por excelencia de los intereses económicos de la pequeña burguesía provinciana, a la vez que líder indígena–, no sería más que la eclosión final del proceso.

II

En abierto contraste con el esquema de precisión casi matemática construido por Golte, William Taylor nos entrega un libro de estructura poco sólida y más bien difuso marco temporal. Luego de un capítulo introductorio destinado a perfilar el ámbito geográfico de su estudio –México central y Oaxaca, dos regiones de considerable presencia indígena (más la segunda que la primera)– el autor ofrece tres capítulos destinados cada uno al análisis de un patrón de comportamiento al interior de los «pueblos de indios» o comunidades campesinas: consumo de alcohol, criminalidad y rebelión. Guiándose, al parecer, por la generosidad o escasez de fuentes sobre cada tema en cada período, el autor nos transporta, sin explicación visible, del prehispánico a la colonia temprana (capítulo sobre el alcoholismo), para detenerse, en otros momentos y de manera excluyente, en el siglo XVIII (capítulo sobre rebeliones). Así mientras Golte parece haber «preconstruido» un esquema cuya comprobación lo lleva a apoyarse en uno u otro tipo de fuentes (así primarias como estudios publicados), Taylor opera exactamente a la inversa: siguiendo primero el camino de las fuentes (en su mayoría juicios y otros materiales inéditos), intenta luego –si bien no elabora un esquema– por lo menos plantearse las preguntas teóricas que den un ordenamiento y una racionalidad explicativa al material empírico acumulado y descrito en el libro.

Los resultados son discutibles. El autor logra plasmar, es cierto, una idea que se reitera a lo largo del libro y apunta a ser la hipótesis central: los diversos patrones de comportamiento en los pueblos campesinos tendían –no obs-

tante las tendencias centrífugas– al reforzamiento de los vínculos al interior de la comunidad. Ya sea porque el alcohol seguía cumpliendo una función cohesionadora en las fiestas, porque la agresión homicida estuviese dirigida más bien hacia el exterior de la comunidad, o porque las rebeliones o amotinamientos ocurridos en los pueblos eran, ante todo, reacciones frente a los atropellos que desde el exterior vulneraban su autonomía o valores tradicionales. En este punto Taylor maneja con relativo acierto un punto dejado de lado por Golte (y que constituye acaso una de las mayores debilidades de su libro, a la vez que el blanco principal de sus críticos): las rebeliones no pueden explicarse únicamente como reacciones automáticas a las tensiones de la vida material. En otras palabras: los campesinos no sólo se rebelan porque sienten hambre, sino porque tienen ideas. Tienen, para usar el término de Thompson, una «economía moral».

Definitivamente, el análisis tayloriano sobre las rebeliones en México del siglo XVIII parece inspirarse, en buena parte, en las propuestas formuladas por E.P. Thompson, a comienzos de los setenta, a propósito de la Inglaterra rural («The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past and Present*, 50, 1971). Sintomáticamente, Taylor no reconoce estos créditos y prefiere, en cambio, buscar sustento teórico en el sociólogo alemán ochocientista Georg Simmel. El aporte de Simmel al estudio de la violencia social no es, ciertamente, desdeñable. Pero la negativa de Taylor a dialogar con tendencias más recientes de la historia social representa casi un error profesional.

Al obviar el aporte de Thompson no sólo parece Taylor querer ahorrarse una discusión teórica de mayor envergadura, sino que evita –y éste es un punto crucial– incorporar la categoría de *clase* en su análisis. Las consecuencias saltan a la vista: Taylor no logra plasmar un hilo conductor capaz de articular las secuencias de cada capítulo; ningún *proceso*, ninguna *dinámica*, parecen contar en su análisis. No son grupos o clases los que entran en conflicto: es una comunidad definida axiomáticamente como un «cuerpo monolítico», la que se enfrenta –tan igualmente en el siglo XVI como en el XVIII– a las «amenazas» del «mundo exterior». Al final, la explicación de todo un proceso histórico desemboca en esta sola razón. Al intentar responder por qué ninguno de estos estallidos locales llegan a articularse al punto de alentar una gran rebelión al estilo andino, Taylor responderá que, precisamente, su afán por defender la autonomía y cohesión de la comunidad impedía a los campesinos vislumbrar las verdaderas causas que, mas allá de los niveles propiamente locales, amenazaban crecientemente su «libertad». De allí que las grandes insurrecciones campesinas de la historia mexicana pudieran producirse únicamente en el siglo siguiente, cuando al amparo de sucesivas leyes y políticas estatales, la comunidad quedara disuelta. Así, huérfanos de la instancia que garantizaba su protección, los campesinos abrazarían

proyectos políticos de largo alcance, encendiéndose la llama insurreccional.

Curiosamente lo que Taylor pretende sea un modelo universal (se apoya en casos como el de la revolución china para sustentarlo), deviene en absolutamente inaplicable a la realidad andina colonial. La más grande rebelión campesina que sacudió los Andes en el siglo XVIII no sólo no exigió la extinción de la comunidad, sino que precisamente se encendió en una región (si seguimos el esquema de Golte) donde la pobreza de recursos hacía aún más urgente para la supervivencia campesina, la existencia de la organización comunal.

Por último, Taylor no se plantea qué fuerzas o elementos al interior de la propia comunidad podrían –en sus relaciones con el «afuera»– estar también potenciando su desintegración o amenazando sus valores tradicionales: ¿no existían acaso jerarquías en su interior?, ¿no eran algunos de sus miembros más beneficiados que otros en sus relaciones con el mercado, con el poder, o con cualquier otra «fuerza externa»? Por el contrario, una suerte de maniqueísmo en su análisis pareciera depositar las fuerzas «destructivas» y los valores negativos en alguna instancia externa a la comunidad (en el comercio, en la adopción de actitudes ligadas a la cultura mestiza, en la cercanía a la urbe), a la par que atribuye los valores positivos: solidaridad, unidad y coherencia moral en el actuar, a un ideal más bien abstracto de comunidad, antes que a una comunidad concretamente ubicada en la historia.

III

En síntesis, la historia pareciera ser más compleja que lo que la explicación determinista de Golte nos invita a suponer. Pero a la vez más dinámica y menos «ideal» de lo que las abstracciones de Taylor quisieran. Una tercera vía, que ensamblara mejor ideología, estructuras económicas y coyunturas históricas, pareciera la alternativa necesaria para sacarnos de los entrampes de los «reduccionismos» o «idealizaciones». Un buen avance en este sentido, en lo que cabe a la historia andina, lo constituye el reciente artículo de Steve Stern, «The Age of Andean Insurrection, 1743-1782; a Reappraisal» (en Stern, S. [ed.], *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World,* Madison: University of Wisconsin, 1987. Publicado en castellano por el Instituto de Estudios Peruanos, 1990). En contraste con el esquema de causa-efecto montado por Golte para entender el ciclo de rebeliones del siglo XVIII, Stern elabora una inteligente propuesta, basada no tanto en los estallidos rebeldes, cuanto en la potencialidad de que ocurran. Las rebeliones

o estallidos sociales son posibles por una serie de condiciones –estructurales y coyunturales– que las precipitan. Pero ausencia de rebelión no implica necesariamente ausencia de *voluntad* para rebelarse. El potencial ideológico y cultural para una rebelión puede estar presente en ausencia de condiciones coyunturales para el estallido. Este razonamiento le permite a Stern –en polémica con Golte– no sólo relativizar la exclusividad beligerante del sur Andino, sino también (rechazando certeramente lo que Marc Bloch denominó el «monismo de la causa») abrirnos todo una abanico de posibilidades que en última instancia explicarían por qué la historia toma uno u otro rumbo u otro lugar. Los «silencios», pues, habrían de merecer la misma atención que los momentos convulsos, para el historiador

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 369-382

Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes, siglos XVIII al XX.
Steve J Stern (Comp.),
Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990, 413 p.

Steve Stern ha tenido el mérito de compilar una serie de trabajos cuya motivación esencial es analizar los factores ideológicos y de conciencia en las rebeliones campesinas de los Andes. En el análisis ciertamente no se dejan de lado las causas económicas y sociales, importantes, aunque insuficientes, para comprender momentos explosivos -rebeliones- y aquellos de relativa calma. En este sentido, el trabajo se ubica dentro de una corriente historiográfica empeñada en descifrar, parafraseando a Scott, las formas diarias de resistencia campesina[1].

El texto se dividide en cuatro secciones. La primera, llamada, «De la resistencia a la insurrección: crisis del orden colonial», reúne los artículos de Steve Stern, Magnus Morner, Efraín Trelles y León Campbell, preocupados en discutir los elementos ideológicos presentes en la gran rebelión de 1780. Stern, a modo de hipótesis, propone comprender los patrones de «adaptación en resistencia» de las poblaciones campesinas en la larga duración, para explicar cómo en algunos momentos devienen en expresiones violentas. A nivel microrregional, los otros autores, notan correspondencias entre las divisiones Hanan y Hurin de las comunidades indígenas y el apoyo o rechazo a Túpac Amaru. Creemos que la evidencia empírica mostrada es insuficiente como para generalizar a toda la región, aunque sí es estimulante como hipótesis a trabajar. Campbell enfatiza la necesidad de un análisis más explícito de las tendencias políticas e ideológicas en competencia dentro de la región, y señala que la utopía andina del retorno del Inca, sería el principal factor motivador de la misma.

La parte segunda, «Conciencia e identidad durante la era de la insurrección andina», comprende los trabajos de Frank Salomon, Jan Szeminski y Alberto Flores Galindo. El primero describe cómo en Andagua (Arequipa), en la primera mitad del XVIII, los sistemas de creencias religiosas, especialmente el culto a los antepasados, juegan un papel importante en la legitimación de las élites andinas envueltas en la actividad empresarial de la economía mercantil. Por su parte, Szeminski intenta explicar las motivaciones de conciencia que hicieron que sectores campesinos vean justificado el matar a los no-indios. Por último, Flores Galindo demuestra cómo la utopía andina del retorno del Inca, seducía también a criollos y mestizos urbanos. Este

1. Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press, 1985.

último texto ha sido reelaborado y ampliado íntegramente en otro lugar[2] .

La tercera sección, «Rebeliones y la formación del Estado-Nación: perspectivas del siglo XIX» contiene los estudios de Heraclio Bonilla, Florencia Mallon y Tristan Platt. El primero cuestiona la posibilidad teórica de la formación de una conciencia nacional del campesinado del valle del Mantaro, anterior al desarrollo del capitalismo. Esta tesis es sustentada y respaldada en una amplia investigación empírica realizada por Mallon y Nelson Manrique; respaldo ausente en los argumentos de Bonilla. En el segundo artículo, Mallon estudia los movimientos de montoneros durante la guerra con Chile en dos áreas diferentes: Junín y Cajamarca. En la sierra central el enfrentamiento de los indios contra chilenos y hacendados colaboracionistas forjará un nacionalismo campesino desde la base. En Cajamarca, los montoneros se organizan por lazos de clientelismo y pugnas internas entre hacendados. Finalmente, Platt vuelve a analizar cómo el pacto comunidad-Estado en Bolivia fue alterado, en la medida que políticas liberales decimonónicas resquebrajaron el acuerdo colonial, al poner el acento en una relación individuo-Estado.

La última parte, «Dilemas políticos y conciencia en la revuelta andina moderna: estudios de casos bolivianos», incluye los artículos de Jorge Dandler, Juan Torrico y Xavier Albó. Los primeros explotan el «pacto paternalista» entre los campesinos andinos de Ayopaya (Cochabamba) y el presidente Gualberto Villarroel, líder de la fracasada coalición gubernamental militares-MNR (1943-46), que experimentó cautelosamente con reivindicaciones andinas. Xavier Albó estudia el surgimiento del movimiento katarista entre los aymara, y cómo ha enfatizado las luchas combinadas contra la dominación étnico-nacional y la explotación clasista; ha subrayado lo imperativo de una organización política independiente que permita a los indios entablar pactos, como iguales; y ha llevado a cabo la identificación entre la búsqueda actual de la liberación andina y aquella conducida por Túpac Catari en 1780.

Los ensayos de este libro matizan y cuestionan algunos supuestos sobre rebeliones y conciencia campesinas. Es decir, el impacto destructivo del capitalismo, el impulso que éste da a la diferenciación interna del campesinado en ricos y pobres, la gran importancia de la cuestión agraria en la política nacional y el carácter defensivo y estrecho de miras de los campesinos como actores políticos. Y proponen primero, repensar supuestos en el papel de los campesinos como iniciadores continuos de relaciones políticas (entre ellos y los sectores no-campesinos). Por lo tanto, es preciso

2. Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987, p. 144-208.

observar la evolución de patrones pre-existentes de «adaptación en resistencia» y cómo en un determinado momento, toman la forma de violencia colectiva. Segundo, que el método para estudiar la rebelión campesina debe necesariamente incorporar en el análisis marcos de referencia de larga duración. Tercero, asumir la diversidad de la conciencia y horizontes políticos campesinos y descartar nociones sobre el carácter localista y defensivo de los campesinos. Y, por último, analizar el significado de lo étnico al explicar la conciencia y revueltas campesinas.

Este volumen forma parte de la trilogía aún inconclusa, auspiciada por el Social Science Research Council y el American Council of Learned Societies, cuyo primer número, a cargo de Olivia Harris, Broke Larson y Enrique Tandeter, estuvo dedicado a estudiar la participación indígena en los mercados sur andinos[3]. Sin duda trabajos como éstos son los que proporcionan perspectivas alternativas y enriquecedoras en el estudio y comprensión de la historia andina.

BETFORD BETALLELUZ

3. Harris, O.; Larson, B.; y E. Tandeter (eds.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglo XVI-XX.* La Paz: CERES, 1987.

Excelencia científica en la periferia. Actividades científicas e investigaciones biomédicas en el Perú, 1890-1950.
Marcos Cueto.
Lima: GRADE, 1989, 230p.

Marcos Cueto se graduó en 1982 como bachiller en historia, en la Universidad Católica del Perú, con una tesis dedicada al estudio del movimiento estudiantil promotor de la Reforma Universitaria de 1919[1]. El interés del autor por el tema se vincula con su preocupación por la situación del movimiento estudiantil universitario entre 1978 y 1984. Cueto se plantea en ese período una reflexión histórica respecto del comportamiento de dicho movimiento, de sus logros y limitaciones para transformar una institución tan importante de la superestructura como es la Universidad. La actualidad que entonces adquirió su trabajo se expresó en el hecho que fue prontamente reproducido a mimeógrafo y circuló entre los núcleos de la vanguardia estudiantil.

Seis años después, en 1988, Cueto obtiene el grado de doctor en la Universidad de Columbia. Entre 1986 y 1988 realizó investigaciones apoyado por la Fundación Tinker e instituciones peruanas como el CONCYTEC, ,la Universidad del Pacífico y GRADE. En 1987 el capítulo V de su tesis de doctorado recibió el premio Henry Schulman de la Sociedad de Historia de la Ciencia de los Estados Unidos. Esta era la primera que se concedía a un tema no europeo o norteamericano.

Como puede observarse el apoyo financiero para la elaboración de esta tesis, es fundamentalmente norteamericano. Y es que Cueto forma parte de la reciente generación de historiadores jóvenes atraídos por los Estados Unidos como lugar para la profesionalización y el perfeccionamiento académico. Los Estados Unidos -y Nueva York en especial- se ha constituido en el nuevo polo de atracción para los científicos sociales peruanos, en particular los historiadores[2].

El libro que comentamos constituye la versión revisada y ampliada de la tesis de doctorado del autor. En un primer momento, al ser presentado el libro en Lima, tanto el título como el tema causaron sorpresa; sobre todo para quienes habíamos seguido sus investigaciones desde su bachillerato. Aunque al principio el título no decía mucho, debido sin duda a lo novedoso del tema, hubo una opinión posterior mayoritaria en reconocer la «excelencia» del

1. "La Reforma Universitaria de 1919. Universidad y Estudiantes a principios de siglo". Tesis inédita. Lima: Programa Académico de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Católica del Perú, 1982.
2. Alberto Flores Galindo, "La Imagen y el Espejo: La Historiografía Peruana (1910-1986)", *Márgenes*, año II,4, 1988, Lima, pp.66-67.

trabajo de investigación realizado. La claridad y fuidez del texto lo convierten en una lectura amena sin que por ello pierda la coherencia y solidez argumental que todo trabajo académico requiere. Pero lo que fundamentalmente atrae es el aporte y el camino que abre a un área del estudio histórico bastante descuidado, como es el de la Ciencia y la Tecnología en el Perú.

A pesar del contraste entre los temas tratados en sus tesis de bachiller y doctor, creo que en ambos existe un elemento de continuidad, expresión de un proceso de depuración y especificación del tema a investigar. A partir de su interés inicial por la universidad peruana como institución superestructural, susceptible de transformación desde su interior por sus componentes más dinámicos, pasa a estudiar el rol que la universidad y otras instituciones científicas, derivadas de ella o no, cumplen en el conocimiento y el desarrollo económico de la sociedad peruana. Este tipo de enfoque también está presente en la producción historiográfica de Alfonso Quiroz, compañero de estudios de Cueto en la Universidad Católica y autor de dos importantes libros sobre la consolidación de la deuda interna y la banca, en los cuales aborda la relación entre los capitales financiero y mercantil y el proceso de desarrollo económico del país.

Uno de los objetivos centrales del libro es cuestionar la visión de la Teoría de la Dependencia, la cual plantea a partir de conceptos como centro y periferia, la ubicación de los países tercermundistas como meros apéndices de los países más desarrollados, donde la ciencia y la tecnología se concentran. El autor intenta mostrar que el Perú, al igual que otros países latinoamericanos, ha realizado aportes al conocimiento universal al estudiar dos casos de las ciencias biológicas: la enfermedad de Carrión y la fisiología de altura. De esta manera, la tesis central del libro, la capacidad creativa de los peruanos y la frustración de su desarrollo frente a la intervención extranjera, se convierte no sólo en cuestionamiento a las teorías desarrollistas tan en boga desde los años 60, sino también en un requerimiento nacionalista que resalta los aportes científicos de nuestra cultura. También significa un cuestionamiento a las tesis que sostienen que sólo mediante la importación y la copia de un estilo de producción, vida y cultura extranjeras podremos alcanzar el «desarrollo».

En el trabajo de Cueto destaca su interés por estudiar los factores internos como lo revela el acucioso uso que hace de fuentes primarias existentes en bibliotecas y archivos peruanos. Esto contrasta con la metodología de otra

generación de historiadores, que privilegiaron el empleo de fuentes provenientes de repositorios del extranjero, lo cual determinó una visión de la historia del Perú «desde fuera» y una interpretación de la misma en la que los factores externos resultan siendo los determinantes en su desarrollo. Tal es el caso, por ejemplo, de Heraclio Bonilla, muy influido por la Teoría de la Dependencia y por sus vinculaciones financieras internacionales con instituciones universitarias extranjeras. Bueno es recordar el debate suscitado en 1980 en las páginas de La Revista en torno a la historia en el Perú.

Es interesante resaltar las investigaciones que se han venido realizando en los últimos años por rescatar la tecnología tradicional andina, en lo que toca al mejoramiento y ampliación de nuestra frontera agrícola, con miras a convertirse en la base de una industria biogenética de alimentos. Estas propuestas han servido de apoyo a las tesis que sustentan las posiblidades de un desarrollo propio, nacional, utilizando como referente histórico el período prehispánico, no occidental. Cueto muestra que las posibilidades de una capacidad científica creativa sucedieron en un período histórico reciente del desarrollo del capitalismo en el Perú, en el cual se combinaron elementos de nuestra tradición cultural con los provenientes del extranjero. Es decir, que esta combinación creativa, que permitió a los peruanos aportar al conocimiento universal, puede suceder aun cuando la presencia de elementos económicos y culturales foráneos parecen imponerse irremediablemente cerrando el paso a esas capacidades creativas.

Lo anteriomente señalado muestra que el libro de Marcos Cueto pueder ser enmarcado en los debates acerca de las posibilidades del desarrollo nacional y el rol que cumple la tradición cultural peruana y las importaciones de la «modernidad» para ese desarrollo.

Este fenómeno estudiado por Cueto, la posibilidad de pensarnos desde nuestra propia realidad, sólo es dable de ser entendido en el marco del nacionalismo peruano de principios de siglo y en especial de la década del '20. Sin embargo, esta posibilidad, al igual que el desarrollo de los Andes 400 años antes, se vio truncada cuando se impuso la presencia extranjera, esta vez mediante la inversión de capital en los sectores de las ciencias biomédicas. Ello subordinó la investigación científica y la «excelencia» del trabajo de los investigadores nacionales a los intereses de la investigación norteamericana, convirtiéndonos de esta manera en lo que en la actualidad somos: importadores de medicamentos y de tecnología para la investigación médica, la cual no responde a nuestras necesidades para resolver el problema de la salud en el Perú.

De esta manera, el libro nos hace pensar que existen posibilidades de repetir estas experiencias en diversas áreas que permitan alcanzar un grado de

desarrollo superior, abriendo una nueva etapa en lo económico, lo social y lo político. Ello requerirá una política claramente nacionalista y la afectación de los intereses de los sectores vinculados al capital extranjero y al mercado internacional, interesados en mantener las actuales estructuras de dependencia. Los cambios que acontecen en un mundo en constante transformación lo hacen necesario. También se impone esta reflexión en los que apostamos a un socialismo peruano creativo, como expresión de una nueva etapa histórica en la historia del Perú

II

El libro está compuesto de seis capítulos. El primero está dedicado a hacer una revisión somera de la evolución de la ciencia en el Perú, de sus instituciones y de algunos de sus representantes durante el período colonial y el siglo pasado (Cosme Bueno, Hipólito Unanue, Antonio Raimondi).

El capítulo segundo plantea el contexto que permitió después de la guerra de 1879 la formación de diversas instituciones dedicadas a la ciencia y el rol que en ese campo venía cumpliendo la Universidad de San Marcos desde el período colonial El contexto de la post guerra estuvo marcado por la reconstrucción nacional, la modernización productiva, el enraizamiento del pensamiento positivista europeo que consolida la admiración de las élites por la cultura de ese continente en desmedro de la indígena y nacional. Las instituciones estudiadas son la Facultad de Medicina de San Fernando, las sociedades científicas como la Geográfica, y las asociaciones profesionales de médicos e ingenieros. Cabe resaltar el rol de la profesionalización y la especialización para el desarrollo de las diferentes disciplinas científicas. Sin un personal adecuadamente preparado capaz de enfrentar determinadas situaciones y retos, es imposible hablar del desarrollo de la ciencia. Este fue el caso, por ejemplo, de las epidemias en el desarrollo de las varias profesiones sanitarias, incluida la medicina.

En el tercer capítulo se analiza la formación de la élite científica peruana durante el período 1890-1930, y las principales características de sus integrantes (origen social, formación profesional y reconocimiento público). Cueto realizó una selección de 29 científicos peruanos que componían esta élite, la cual según él mismo reconoce no está exenta de revisión y problemas. Las conclusiones a las que llega son interesantes: origen provinciano de clase media; relativa y escasa profesionalización en el extranjero; y precariedad en el reconocimiento institucional y público.

En el cuarto capítulo se analiza la introducción de la bacteriología en el Perú, vinculado al reconocimiento de la teoría microbiana en el origen de las enfermedades. Ello tuvo su expresión más alta en el trabajo de Alberto Barton que permitió el descubrimiento en 1909 del microbio causante de la Enfermedad de Carrión. Se hace un balance del rol de las epidemias en el desarrollo de la bacteriología peruana y de los orígenes y evolución del interés por estudiar la Enfermedad de Carrión. El logro de Barton, sin embargo, tuvo que esperar varios años para alcanzar el reconocimiento público, en el cual cumplió un papel importante el norteamericano Richard Strong Finalmente, se señala el impulso que logran las investigaciones bacteriológicas, pero que desgraciadamente no logró institucionalizarse, siendo absorbido por otras instituciones extranjeras como la Fundación Rockefeller.

En el quinto capítulo se pasa revista a la Biología Andina, especialidad relacionada íntimamente a dos hombres: Carlos Monge Medrano y Alberto Hurtado. Los estudios de estos dos científicos tuvieron como origen el interés por entender la aclimatación del organismo humano a las grandes alturas.

Finalmente, Cueto obtiene un conjunto de interesantes conclusiones: 1) En los años 1890-1930 se inicia un nuevo período en el desarrollo de la investigación experimental en el Perú; 2) Que esto no habría sido posible de no haber existido un ambiente «que permeó el contexto principal donde nació la investigación experimental: la sociedad limeña»; y 3) El desarrollo orgánico de dos disciplinas de las ciencias biomédicas que son fundamentales en la estructura actual de la ciencia peruana y en las cuales existieron elementos de similitud y contraste: la actitud nacionalista, su inserción en la comunidad internacional y la continuidad institucional.

En síntesis, «el significado histórico del período 1890-1930 para la historia de la ciencia en el Perú reside en que se hizo evidente que la transferencia de la ciencia occidental, y especialmente de las ciencias biomédicas al Perú, no ocurrió en un contexto cultural y social vacío [...]. Sin embargo, no todos los logros adquiridos durante los años 1890-1930 en el desarrollo científico del país, perduraron durante el resto del siglo XX»(p.186). Ello derivó en la subordinación al desarrollo científico y tecnológico de los Estados Unidos. Esta situación fue el resultado de los cambios producidos al interior de la sociedad peruana, donde se modificaron las condiciones culturales, que antes habían servido de contexto y posibilitado la «excelencia científica» de la cual Cueto nos habla con orgullo.

RICARDO PORTOCARRERO GRADOS

Historia y etnografía: los mitmaq de Huánuco en las visitas de 1549, 1557 y 1562.
Martha B. Anders.
Traducción y edición de Rafael Varón. Prólogo de John Murra. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990 (Colección Mínima, 20).

Martha Biggar Anders (1949-1990) fue una arqueóloga con una singular capacidad de análisis, expresada en su producción escrita, referida básicamente al Horizonte Medio y a la zona de Ayacucho. Desde 1978 trabajó en el sitio de Azángaro, cercano a Huanta, un importante centro administrativo Wari inmediatamente al norte de la capital imperial. Fruto de una paciente labor fue su tesis doctoral en la Universidad de Cornell: 3 tomos presentados en 1986, de la que conocemos una brevísima síntesis (vid *Boletín de Lima* Nº 72, set.1990). Al momento de su trágica muerte, en agosto de 1990, ella trabajaba en la costa sur, en la zona de Pisco y Chincha. Su labor, evidentemente, era arqueológica. Sus métodos de análisis se enriquecían con un amplio dominio del conocimiento etnohistórico y antropológico del mundo andino.

Muestra clara de esto último es el pequeño libro que aquí comentamos. Originado en un Seminario dirigido por John Murra en Cornell en 1976, muestra un trabajo admirablemente bien hecho, sobre todo por el sólido tratamiento heurístico de las fuentes (concretamente de la Visita a Huánuco de Iñigo Ortiz de Zúñiga en 1562). El estudio, revisado y actualizado entre 1988-89 en la Universidad canadiense de Calgary, donde la autora trabajaba al momento de su fallecimiento, nos permite acceder a un novedoso aporte al complejo tema de los *mitmaq*, las poblaciones trasladadas por el Estado Inka para fines de control local y explotación de recursos ecológicos.

Desde nuestro punto de vista, como historiador, el trabajo de Martha Anders destaca como un modelo de esfuerzo por calibrar la confiabilidad de las fuentes, por analizar a los participantes en la elaboración del documento y presentarnos sus intereses en pugna, en la idea de determinar las posibles tergiversaciones de la realidad andina debidas al «filtro» cultural europeo y a los intereses del Estado colonial, los encomenderos y los curacas. Destaca en este análisis heurístico el rol jugado por los «lenguas» o intérpretes, en especial por el griego Gaspar de Rodas, que habría confundido términos claves, que el análisis de la autora deslinda: *mitmaq* (poblaciones trasladadas) y *mit'ayuq* (el que trabaja por turno)(p.54). Este esfuerzo de crítica interna, sumado a las páginas dedicadas a la contextualización de las Visitas de los chupachu en el proceso de fortalecimiento del Estado colonial en el área andina, y a la pugna por el tributo indígena entre los encomenderos locales y la Real Hacienda, así como el breve análisis inicial sobre las Visitas como formas administrativas del Estado colonial español, convierten a este

trabajo de Martha Anders en un ejemplo para los historiadores, que frecuentemente olvidamos los requisitos de trabajo heurístico que nuestra disciplina, para considerarse científica, nos impone.

Por otro lado, aunque el tema del trabajo son los *mitmaq* asentados por los Inka en la zona del río Pillkumayu (el Alto Huallaga en Huánuco y Tingo María actuales), la autora analiza primero a los grupos étnicos locales (los chupachu principalmente, pero también los yacha y yaru), para diferenciar las funciones de los *mitmaq* estatales (que cuidaban fortalezas en la zona de Tingo María por turnos rotativamente, mientras sus familias cultivaban tierras inmediatamente al norte de la ciudad de Huánuco) de los pobladores chupachu que cuidaban las «islas» del «archipiélago ecológico» de su grupo étnico. Esta comparación lleva a la autora a dos conclusiones muy importantes: primero, que aunque los *mitmaq* habrían sido un «invento» del Estado Inka basado en los «archipiélagos verticales» de los grupos étnicos andinos, éstos mantenían la pertenencia de sus «colonos» al grupo («sistema de doble domicilio»), mientras que los primeros perdían toda vinculación con su grupo de origen (debido probablemente a las grandes distancias). Y segundo, que la invasión española y la subsiguiente desestructuración, terminaron convirtiendo a los *mitmaq* de Huánuco en un nuevo grupo étnico local, dada su presencia estable en la zona.

De este modo, Martha Anders nos proporciona una clara visión de los *mitmaq* del Alto Huallaga, así como de la institución en sí, lo que nos permitirá comparar sus resultados con casos análogos de otras regiones andinas (pensamos en el complejo asunto de los *mitmaq* en Huamanga). Por otro lado, su estudio sobre los chupachu aporta nuevos datos e interpretaciones relativos a esta etnía, cuyo conocimiento debemos a John Murra y a quienes han seguido los derroteros que él trazara a partir de sus comentarios a la *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562* (2t.1967 y 1972), y que la bibliografía del libro que reseñamos compendia. En este sentido, la autora se suma a los recientes esfuerzos por entender el funcionamiento interno de las comunidades chupachu en el temprano período colonial debidos al antropólogo Enrique Mayer[1] y al historiador Efraín Trelles[2]. Resulta, por tanto, una lectura obligada para todo interesado en el tema etnohistórico y en el período colonial temprano, además de un ejemplo de rigurosidad para los investigadores del pasado andino. He ahí el mayor legado que Martha Anders nos ha dejado.

NICANOR DOMINGUEZ FAURA

1. "Los atributos del hogar: economía doméstica y la encomienda en el Perú colonial", *Revista Andina* 4, (557-590), Cuzco, 1984.
2. "Los grupos étnicos andinos y su incorporación forzada al sistema colonial temprano", en: Flores Galindo, A., (ed.), *Comunidades Campesinas, cambios y permanencias.* Lima CES "Solidaridad"–CONCYTEC, 1987, pp. 29-60.

El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI.
Luis Millones (Comp.), Sara Castro-Klarén; Pedro Guibovich; Max Hernández; Moisés Lemlij; Alberto Péndola; María Rostworowski y Rafael Varón.
Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, 451 pp. + 4 mapas, ilust.

La importancia de las informaciones levantadas por Cristóbal de Albornoz fue evidente desde el momento mismo en que los investigadores supieron de su existencia. Su publicación, sin embargo, hubo de esperar hasta 1971, año en que éstas aparecieron en México gracias a los esfuerzos de Luis Millones. Hoy, casi veinte años después, su impacto es claramente visible. «Taki Onqoy» se ha convertido en un lugar común, en el nombre de un grupo de investigación y difusión de historia, en el tema para uno de los cuentos de mil palabras que la revista **Caretas** auspicia, y en muchas cosas más. Por momentos pareciera como que sólo faltaran los polos inscritos con las dichosas palabras y el dibujo apropiado de Guamán Poma. En suma, más que un acontecimiento, el Taki Onqoy es actualmente un símbolo, y casi, casi, la quintaesencia de lo andino.

Este libro es un buen ejemplo de lo dicho. Consta de dos partes claramente diferenciadas, una documental y otra de estudios sobre el movimiento. La transcripción de las informacionmes corrió esta vez a cargo de Pedro Guibovich Pérez, a cuya pluma también pertenece una feliz nota preliminar sobre el personaje y los documentos. Su trabajo, perfeccionista hasta grados casi obsesivos, nos permite contar ahora -y por fin- con un texto confiable, limpio de todas esas malas lecturas que infestaban la anterior edición. De este modo, la presente publicación casi llega a ser definitiva. Si no lo es, se debe a que no incluyeron la célebre «Instrucción para descubrir las guacas del Pirú con sus camayos y haciendas», también escrita por Albornoz.

El resto del libro está ocupado por unos utilísimos índices y por tres ensayos. De éstos, el mejor es, sin duda, el que corre a cargo de Rafael Varón, quien realiza una labor de poda que hace tiempo debió haber sido hecha. En efecto, la imagen que se suele manejar del Taki Onqoy es tan grandiosa que de haber conocido Albornoz a sus autores, sin duda que los habría llamado para que declararan a su favor. Varón reacciona en contra de esta grandielocuencia y explora todas las posibles líneas de investigación, mostrando al mismo tiempo una ejemplar disciplina y rigurosidad en el manejo de los datos. Deja así en claro que para poder entender mejor el fenómeno resulta imprescindible encontrar nuevas fuentes; que una adecuada comprensión del movimiento requiere de un mayor conocimiento de la historia y las creencias prehispánicas de la zona y, por último, que al igual

que en todos los demás casos conocidos de idolatrías, éste tampoco puede ser comprendido si se privilegia lo «andino» y se descuidan los intereses conflictivos propios del mundo colonial, en este caso el problema de la perpetuidad de las encomiendas y la pugna entre clérigos y religiosos.

Los dos ensayos restantes representan el reverso de la medalla. En ambos casos no existe el más mínimo respeto por la lógica de la historia. Ambos son ejemplos perfectos de la aplicación de una Teoría atemporal que hace innecesaria la labor del historiador, salvo en lo que al hallazgo y a la publicación de documentos se refiere. Especialmente deplorable es el trabajo de Castro-Klarén, con su absurda comparación del Taki Onqoy con un cuento de Arguedas. Lo único que demuestra con esto es que todo es posible cuando se juega con las «continuidades» de lo andino. Porque para tal caso, hasta el ordenamiento de este libro vendría a ser una manifestación de estas «continuidades». No en balde está dividido en dos partes, aunque no seré yo quien dictamine cuál es hanan y cuál hurin. De igual modo podría establecerse la tripartición en base a la calidad (no andinidad) de las partes del libro, y supongo que alguien con un poco de paciencia e imaginación (o locura) podría encontrar asimismo reciprocidades, verticalidades, redistribuciones y también -¿por qué no?- hasta un pachakuti. De lo que no estoy nada seguro es que un hombre del Ande se reconozca a sí mismo en todo esto.

JAVIER FLORES ESPINOZA

HISTORIA Y CULTURA
1990, Nº 20, pp. 385–393

MEMORIA DEL DIRECTOR DEL MUSEO NACIONAL DE HISTORIA

La finalidad principal de mi gestión, que duró cuatro intensos meses, fue convertir al Museo en un organismo académico, como lo había sido anteriormente durante muchos años. Para ello se buscó estimular el potencial con que ya contaba el Museo, especialmente en lo referente a su personal de planta, y una vez cohesionada la institución iniciar la proyección hacia el exterior apelando a la demostrada capacidad de convocatoria con que cuenta el Museo.

Como medida preparatoria, luego de dos semanas en el cargo, se hizo necesario reorganizar la estructura interna del personal. Teniendo en cuenta las condiciones propias del Museo y sus recursos, se consideró conveniente la creación de cuatro Areas académico-administrativas: 1) Investigaciones, Archivo y Biblioteca; 2) Museografía y Conservación; 3) Administración y 4) Personal. Se designó como responsable de cada Area, respectivamente, a las siguientes personas: Merli Costa, Marta Couto, Abdón Bustamante y Jorge Angeles, quienes demostraron su capacidad y responsabilidad para cumplir con las labores encomendadas.

Una vez que se contó con la nueva estructura orgánica, sin duda definida y funcional, se pudo apreciar que eran dos los problemas fundamentales que aquejaban al Museo: primero, la ausencia de un efectivo cuerpo deliberativo y fiscalizador, tanto en lo administrativo como en lo académico; y, segundo, la urgencia de mejorar las condiciones de preservación del patrimonio. Para intentar un acercamiento al primero, se convocó a un grupo de nueve personas de variada procedencia profesional y académica, que conformaron el Comité Asesor. Trabajando en conjunto con el Director plantearon iniciativas, debatieron diversas opciones de apoyo y, finalmente, cada uno ofreció colaboración específica en el campo de su especialidad (historia, derecho, conservación, industria y finanzas).

El segundo problema, la preservación del patrimonio, fue planteado al Comité Asesor y se estuvo de acuerdo en que como primer paso debía continuarse con la elaboración del Proyecto General de Conservación del Patrimonio del Museo, iniciado previamente por el Director, tal como había sido sugerido por una fundación que indicó la posibilidad de financiarlo

parcialmente. Con apoyo del Comité fueron superadas las trabas menores, las que generalmente hacen fracasar iniciativas importantes surgidas dentro de la administración pública (es decir, llamadas de larga distancia, útiles de escritorio o uso de computadora). Sin embargo, en lugar de encargar el Proyecto a personas ajenas al Museo se optó por preparar al personal de planta en su elaboración. Al concluirse la elaboración del Proyecto, las necesidades del Museo quedarían bastante claras y se podría acudir a diversas fundaciones y empresas privadas y estatales para ofrecer la ejecución de lo que ellas considerasen más atractivo a sus intereses. El resultado del proceso de aprendizaje y elaboración fue satisfactorio, hasta donde se pudo llegar; lamentablemente no hubo tiempo para concluir el Perfil del Proyecto, pero los avances fueron compartidos por cuatro personas con responsabilidad en la custodia del patrimonio del Museo.

En cuanto a la organización de actividades específicas, la Dirección tomó a su cargo algunas de ellas, aunque siempre se contó con el apoyo del Area respectiva del Museo. El 6 de setiembre se inauguró el ciclo de charlas «La historia y los historiadores en el Perú actual», el que continuó en forma ininterrumpida, todos los días jueves a las 7 p.m., hasta el 13 de diciembre. Presentaron sus trabajos más recientes prestigiosos investigadores, ante un público ávido de conocimiento sobre su pasado. El ingreso fue libre y la asistencia estuvo alrededor de las 200 personas. Las charlas fueron grabadas para consulta futura o publicación, entregándose los cassettes a la Biblioteca del Museo.

Todos los días sábado, especialmente durante los meses de setiembre, octubre y noviembre, se presentaron en tres horarios distintos audiovisuales sobre historia peruana preparados por el Centro de Difusión de Historia Popular (CEDHIP). Estos audiovisuales también fueron mostrados a los grupos de escolares que nos visitaron durante los días de semana. Tanto los niños como sus padres y maestros acompañantes mostraron interés por este medio de aprender la historia.

A pedido del Presidente del Senado de la República se elaboró una muestra que titulamos «Los símbolos del poder», la que fue inaugurada el 15 de diciembre en el Palacio Legislativo. Tanto la exposición como el catálogo fueron preparados por personal del Museo, mientras que la financiación, que incluyó la refacción y el cambio de cristales de siete vitrinas, corrió por cuenta del Senado. El Museo se reservó para su uso 2,000 de los 5,000 catálogos impresos. La muestra permanecerá en el Palacio Legislativo hasta mediados de abril, cuando se trasladará para su exhibición al local del Museo. Mientras tanto, se preparará una segunda muestra para exhibir en el Palacio Legislativo, bajo condiciones similares a la anterior, a partir de mediados de abril.

Como una manera de relacionar al Museo con el exterior, se ofreció a la Comandancia General de la Marina el uso de nuestros ambientes para la exposición «Embarcaciones nativas del Perú». Asimismo, se han programado exposiciones del Museo en las galerías del Banco Continental y del Banco de Comercio, cuya preparación y catálogos se han encomendado a las Areas de Investigación, Archivo y Biblioteca y Museografía y Conservación.

Se recolectaron artículos de especialistas para publicarlos en *Historia y Cultura* Nº 20, en el que también se incluirá un índice acumulativo de los 20 primeros números de la revista, preparado por el Area de Investigación, Archivo y Biblioteca del Museo, y la Dirección.

En conjunto con el Museo Nacional de Antropología y Arqueología se prepara un curso de actualización para maestros, programado para el mes de febrero, que contará con la presencia de prominentes especialistas en arqueología e historia.

Se recibió respuesta al oficio enviado por el Director anterior al Presidente del Patronato del Museo de Arte de Lima, sobre los cuadros del Museo Nacional de Historia que se hallan en su poder, acusándose recibo a dicha comunicación. Posteriormente, se ofició al Director de la Galería del Banco Continental y al Presidente del Patronato del Museo de Arte sobre la identificación correcta que debía hacerse al cuadro de Bernardo Bitti, «Oración en el huerto», propiedad del Museo Nacional de Historia.

Diversos visitantes acudieron a las instalaciones del Museo, tanto a las conferencias y proyecciones como a apreciar la exhibición permanente o realizar trabajos de investigación o fotografía. Cabe mencionar al señor John Reeves, Director de Educación del Museo Británico, al señor Embajador de Argentina, equipos de filmación de las empresas de televisión japonesa y española, Canal 7 de Lima, funcionarios de diversas empresas nacionales y extranjeras, así como a María Rostworowski, Franklin Pease y Amalia Castelli, ex Directores del Museo.

Resulta importante resaltar que si bien se buscó el financiamiento de magnitud mayor procedente del sector privado, de acuerdo a las serias necesidades del Museo y a los escasos recursos del estado, se acudió también a la solicitud de diversos donativos para resolver las necesidades inmediatas. La respuesta fue gratificante, ya que se obtuvieron muchos productos y servicios, mientras que otros no se llegaron a efectivizar por la brevedad de la gestión. Destacan entre los donativos: la reparación de todas las máquinas de escribir, útiles de oficina, un archivador metálico de cuatro cajones, un fichero de madera de nueve gavetas, un mueble con 24 casilleros metálicos para el personal, seis litros de líquido antipolilla, diversos trabajos de

imprenta, cilindros para almacenar agua, servicio semanal de transporte de sillas, una grabadora portátil de cassettes, cassettes, un pabellón nacional, libros, tres cajas semanales de Inca Kola y una calculadora antigua.

Las actividades específicas más importantes en cada una de las Areas fueron las siguientes:

AREA DE INVESTIGACIONES, ARCHIVO Y BIBLIOTECA

Una vez resuelto el problema de la inundación, ocurrida en junio de 1990, el personal de esta Area volvió a su ubicación acostumbrada, que aunque inaugurada recientemente ya adolece de estrechez, humedad en las paredes, peligro de inundación y polilla en los tragaluces de madera. La madera fue tratada con un producto recibido por donación, pero aún está pendiente la fumigación de libros y manuscritos.

En consideración a que la biblioteca contiene un fondo bibliográfico especializado, se dispuso que se atendiese exclusivamente a investigadores y a alumnos universitarios de los últimos ciclos. Se atendió a 165 lectores.

Los contactos con diversas instituciones nacionales y extranjeras dieron como resultado algunos donativos importantes de libros y la reactivación del canje. Destaca por su generosidad el del Instituto de Estudios Peruanos, aunque también debe mencionarse que se recibieron publicaciones de la Universidad Católica, el Centro Bartolomé de las Casas del Cuzco, Fomciencias y el Servicio de Información de la Embajada de los Estados Unidos, entre otros, haciendo un total de 154 publicaciones. Adicionalmente se recibió un pequeño fichero de madera de nueve gavetas y un archivador metálico de cuatro cajones.

Las vitrinas planas de la biblioteca fueron fumigadas y refaccionadas para exhibir en ellas novedades bibliográficas, habiéndose programado una primera selección de libros sobre el General Santander publicados por la Presidencia de la República de Colombia y enviados al Museo por gestión de nuestra Cancillería.

En el trabajo de actualización, se puso especial énfasis en el fondo hemerográfico, realizándose un inventario para luego contactar a diversos editores que contribuyeron a completar nuestras colecciones. También se continuó con el fichaje de nuevas publicaciones, especialmente de libros, y la corrección de fichas antiguas.

Se preparó el índice acumulativo de *Historia y Cultura,* para ser publicado en

el número 20.

El personal del Area realizó gran parte de la investigación necesaria para la elaboración de la muestra denominada «Los símbolos del poder» y su respectivo catálogo.

El señor Yutaka Yoshii tuvo la gentileza de fotografiar las capitulaciones de Ayacucho y del Callao, haciendo entrega de las transparencias y negativos obtenidos.

Dos trabajadores de esta Area acudieron al cursillo «Educación y museos» ofrecido por el señor John Reeves, Director de Educación del Museo Británico, gracias a una beca de los organizadores y a nuestros recursos propios. Tres trabajadores participaron exitosamente en el curso de paleografía hispanoamericana del Instituto Riva-Agüero de la Universidad Católica, el que proporcionó las becas respectivas.

Se prestó apoyo al personal de los museos del Virreinato y Víctor Raúl Haya de la Torre para realizar el seguimiento de sus colecciones y elaborar un proyecto de conservación de sus fondos bibliográficos y archivísticos, respectivamente.

Los cuadros restaurados con el apoyo económico del Banco de Comercio deberán exponerse en la galería del banco, como es habitual en estos casos. Para ello se encomendó a Merli Costa, encargada del Area, la elaboración del catálogo de la muestra. Asimismo se responsabilizó a la misma funcionaria la curaduría de la muestra que se ha programado en la Galería del Banco Continental de Miraflores y de la segunda muestra en convenio con el Senado de la República.

AREA DE MUSEOGRAFIA Y CONSERVACION

Considerando la urgencia de modificar el guión museográfico para darle contenido y contexto histórico a la exhibición permanente, se iniciaron conversaciones con diversos historiadores que ofrecieron su apoyo académico. La magnitud de la obra impidió su realización, optándose por evitar transformaciones parciales.

A pesar de la urgencia por recuperar el espacio actualmente inutilizado, no se pudo concluir con los trabajos de la «casa colonial», que se encontró con la obra paralizada al inicio de esta gestión, por falta de fondos. Se logró, sin embargo, sacar una camionada del desmonte acumulado, y los muebles se

trasladaron al ala de depósito y talleres para evitar su inútil deterioro.

La responsable del Area participó en el cursillo «Educación y museos» y otro trabajador asistió al curso de paleografía ofrecido en el Instituto Riva-Agüero.

Se preparó el montaje de la muestra «Los símbolos del poder» que posteriormente se inauguró en el Palacio Legislativo.

El equipo del taller de conservación y restauración habilitó un ambiente en el edificio de talleres para su uso. Ahí se realizaron labores de refrescamiento de lienzos y restauración de diversos marcos y bastidores.

El día 10 de enero se concluyó la restauración de cuadros financiada por el Banco de Comercio, según acuerdo del Director anterior. Se espera aún la entrega del Informe Técnico del restaurador, aunque los directores de Conservación y de Registro y Colecciones de la Dirección General de Museos del Instituto Nacional de Cultura inspeccionaron y en principio aprobaron el trabajo.

Una tarea lenta pero de singular importancia que se viene realizando en esta Area es la de continuar con la catalogación y seguimiento de los bienes del Museo, tanto los de la exhibicion permanente como los del depósito.

Se elaboró un inventario de los objetos relacionados a Simón Bolívar existentes en el Museo.

AREA DE ADMINISTRACION

Se tuvo que emprender una serie de acciones de reducido costo pero de notoria urgencia administrativa. Se clausuró la puerta de Jr. Junín 188; la puerta de Jr. Junín 190 fue designada para uso de los trabajadores y de servicio, mientras que la puerta principal (Plaza Bolívar) quedó para uso exclusivo de visitantes al Museo. Asimismo, se cambiaron las llaves de las puertas de calle, de la Dirección y de Secretaría, así como de algunos otros ambientes, poniéndose en custodia del Director algunos de los duplicados.

Con el apoyo de los municipios de Lima y Pueblo Libre se recogieron dos camionadas de desmonte y una de maleza, de la «casa colonial», la parte posterior del edificio nuevo y la huerta, respectivamente. Además, se limpiaron los techos de la maleza acumulada, aunque no se pudo avanzar más en la limpieza y ciertas reparaciones que son urgentes en la edificación. Por otro lado, diversos problemas, como la imposibilidad de utilizar la «casa

colonial» o el ambiente ocupado por la Sociedad Bolivariana, generan una aguda falta de espacio de exhibición y oficinas.

El día de ingreso libre semanal se cambió al sábado, incrementándose así la asistencia de niños acompañados de sus padres, especialmente al ofrecerse, también en forma gratuita, audiovisuales sobre historia peruana proporcionados por el Centro de Difusión de Historia Popular (CEDHIP), mientras se tuvo fluido eléctrico y el proyector operativo (octubre y noviembre). Asimismo se proyectó en dos oportunidades una película prestada por el Consejo Británico sobre la conquista del Perú.

Fue mínima la cantidad de materiales de limpieza y mantenimiento recibidos durante el año por cuenta del presupuesto, y la mayoría de ellos durante el segundo semestre, por lo que muchas labores únicamente se pudieron realizar al recibir donativos. Problema similar se tuvo con los recursos propios, que fueron retenidos por la sede central aproximadamente en un 70%, a pesar de la entrega de dinero para «caja chica» en dos oportunidades en el año, ambas entre setiembre y noviembre.

A solicitud de la Jefatura del Instituto Nacional de Cultura se elaboró el Proyecto de Inversión del Museo para el año 1991, para el que se trabajó con necesidades y costos reales.

Se estableció la elaboración del Informe diario de visitantes, usuarios de biblioteca e ingresos por boletaje y ventas, para conocimiento del Director.

AREA DE PERSONAL

Durante las primeras semanas se hicieron algunos ajustes y, en diversas ocasiones, personal seleccionado por su motivación e interés fue trasladado de puestos de vigilancia a otros de investigación, museografía y conservación. Simultáneamente se puso énfasis en el cumplimiento del reglamento del Instituto Nacional de Cultura en lo que respecta a las normas de disciplina laboral. Así, por ejemplo, se obtuvo el funcionamiento efectivo del reloj marcador y de las tarjetas, se restableció el uso de las papeletas de salida durante el horario laboral y se acataron las normas vigentes relacionadas a vacaciones, tolerancias y permisos. Se logró definir con precisión las labores de cada uno de los trabajadores, aunque aún hace falta concluir con la elaboración del manual de funciones. A solicitud del Director, el encargado del Area cumplió con elaborar y entregar el parte diario de personal, además de los consolidados mensuales y otros documentos requeridos por la administración central

Solamente se presentaron dos casos notorios de indisciplina laboral. En el primero, por tratarse de una persona problemática, desequilibrada y con antecedentes, se puso al trabajador a disposición de la Jefatura de Personal del INC. En el segundo, luego de una acción temeraria que pudo comprometer la seguridad del Museo, se solicitó una sanción moderada pero ejemplarizadora para el trabajador, la que aún se espera sea aprobada por la instancia superior respectiva.

El vínculo entre la Dirección y los trabajadores se canalizó por medio de reuniones de tres tipos: con todo el personal, con los representantes designados por los trabajadores del Museo y de manera individual. Todas ellas sirvieron para resolver problemas específicos y recibir sugerencias e iniciativas de los trabajadores, así como avanzar en los objetivos propuestos por la Dirección.

La mayoría de trabajadores del Museo acató el paro de un día decretado por el Sindicato del Instituto Nacional de Cultura (SUTINC) el día 8 de noviembre, pero se mantuvo la atención al público con el personal disponible.

En diversas ocasiones se pudo observar en la mayoría de trabajadores un interés por aprender y progresar dentro de la institución, aunque en la práctica no todos estuvieron dispuestos a asumir responsabilidades mayores que las acostumbradas.

Sin lugar a dudas, el problema principal en el Area de Personal escapa a la autoridad del Director o del propio INC, y se refiere a las bajas remuneraciones. Todos los trabajadores deben recurrir a fuentes alternativas para conseguir un suplemento a su salario.

Una situación que causó constante malestar fue la de los tres trabajadores contratados bajo la modalidad de «servicios no personales». Todos ellos son importantes para el buen funcionamiento de la institución, pero su situación laboral se mantiene desde hace meses en la incertidumbre.

Otro problema, vinculado a los anteriores, es el de no contarse con un adecuado horario de trabajo, ni un programa equilibrado de días de descanso semanal. Por último, el turno dominical, cuya ventaja indiscutible es que permite atender al público casi todos los días del año, tiene en su contra que todo el personal del Museo cumple parte de sus horas de trabajo en labores de vigilancia, haciendo aún más restringido el tiempo disponible para las labores en las áreas académicas y administrativas.

No está demás recordar algunos males comunes a toda la administración pública en el país, que también se repiten en el Museo: angustia de los trabajadores por el monto de sus remuneraciones y la tardanza en la llegada de las planillas; pérdida de por lo menos un día de trabajo para cobrar los cheques en el Banco de la Nación; demoras excesivas en la tramitación de reintegros, contratos de trabajo, licencias con o sin goce de haberes, atención médica y, también cuando se ha requerido, en la imposición de sanciones.

Rafael Varón Gabai
Lima, 16 de enero de 1991

HISTORIA Y CULTURA
Nº 20, 1990, pp. 397–424

INDICE ACUMULATIVO DE HISTORIA Y CULTURA NOS. 1-20 (1965-1990)

Merli Costa Castro y Rafael Varón Gabai

INDICE DE NUMEROS

Número 1
1965

José María Arguedas, Nota preliminar, pp. i-iii.

Jorge Basadre, En torno a la teoría de la historia, pp. 1-11.

Guillermo Lohmann Villena, El testamento inédito del Inca Sayri Túpac (Cuzco, 25 de octubre de 1558), pp. 13-18.

Félix Denegri Luna, Las memorias del general José Rivadeneyra, pp. 19-64.

Rolando Mellafe, La significación histórica de los puentes en el virreinato peruano del siglo XVI, pp. 65-113.

José Antonio del Busto Duthurburu, Los caídos en Vilcaconga, pp. 115-125.

Franklin Pease G.Y., Causas religiosas de la guerra entre el Cusco y Quito, pp. 127-136.

R.T. Zuidema, Observaciones sobre el Taki Onqoy, p. 137.

Luis Millones S.G., Nuevos aspectos del Taki Onqoy, pp. 138-140.

RESEÑAS
Revista Histórica, tomo XXVI. Lima, 1963. (Por Franklin Pease G.Y.), pp. 141-142.

Rolando Mellafe, *La esclavitud en Hispanoamérica*. Buenos Aires, 1964. (Por Pedro Rodríguez Crespo), pp. 143-144.

Alberto Wagner de Reyna, *Historia diplomática del Perú, 1900-1945*. Lima, 1964. (Por Carlos A. Higueras), pp. 145-148.

Alberto Wagner de Reyna, *Las relaciones diplomáticas entre Perú y Chile durante el conflicto con España, 1864-1867*. Lima, 1963. (Por Margarita Guerra M.), pp. 148-150.

Horacio Villanueva Urteaga, *La Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco*. Cuzco, 1963. (Por Franklin Pease G.Y.), pp. 150-151.

Número 2
1966

José María Arguedas, Nota de introducción. pp. [v-vi].

Alvaro Jara, Estructuras de colonización y modalidades del tráfico en el Pacífico sur hispano-americano, pp. 1-23 [incluye 10 mapas sin paginación].

Josafath Roel Pineda, Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas, pp. 25-32.

Duccio Bonavia, La crisis actual de la arqueología, pp. 33-44.

Número 3
1969

[Franklin Pease] In Memoriam [a José María Arguedas], p. [3].

Jorge Bernales Ballesteros, Fray Calixto de San José Tupac Inca, procurador de indios, y la «Exclamación» reivindicacionista de 1750, pp. 5-35.

Mario Briceño Perozo, Un olvidado amigo del Libertador, pp. 37-55.

José Antonio del Busto Duthurburu, El marinero Martín de Moguer, co-descubridor del Lago Titicaca, pp. 57-59.

Guillermo Lohmann Villena, El licenciado Diego Alvarez, pp. 61-68.

José Ignacio López Soria, Notas filosóficas sobre nuestra historia, pp. 69-76.

Pablo Macera, Tratados de utilidad, consultas y pareceres económicos jesuitas, pp. 77-93.

(F.P.G.Y.) [Franklin Pease G.Y.], Documentos del Archivo [del Museo Nacional de Historia], pp. 95-111.

RESEÑAS

Kiario. Boletín del Centro de Investigaciones de Selva, Nº 1. Lima, 1969. (Por Franklin Pease G.Y.), p. 113.

Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social.* Madrid, 1966. (Por Margarita Guerra), pp. 113-115.

Magnus Mörner, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. La era de los Habsburgos.* Buenos Aires, 1968. (Por Margarita Guerra), pp. 115-117.

Pablo Macera, *Historia de la Compañía Administradora del Guano, 1909-1945.* Lima, 1968. (Por Wilfredo Kapsoli), pp. 117-121.

M.S. Alperovich, *Historiografía soviética latinoamericanista.* Caracas, 1969. (Por Franklin Pease G.Y.), pp. 121-122.

Número 4
1970

[Franklin Pease G.Y.] Documentos sobre Chucuito, pp. 5-48.

John V. Murra, Información etnológica e histórica adicional sobre el reino Lupaqa, pp. 49-61.

Jorge A. Flores Ochoa, Notas sobre rebaños en la visita de Gutiérrez Flores, pp. 63-70.

Franklin Pease G.Y., Nota sobre visitadores de Chucuito en 1572, pp. 71-75.

Waldemar Espinoza Soriano, Los mitmas huayacuntus en Cajabamba y Antamarca, siglos XV y XVI, pp. 77-96.

Josyane Chinese, Anónimo de Yucay (1571), pp. 97-152.

María Rostworowski de Diez Canseco, El repartimiento de doña Beatriz Coya en el valle de Yucay, pp. 153-267.

María Ramírez Valverde, Visita a Pocona (1557), pp. 269-308.

Número 5
1971

Waldemar Espinoza Soriano, Geografía histórica de Huamachuco. Creación del corregimiento; su demarcación política, eclesiástica y económica, 1759-1821, pp. 5-96.

José Ignacio López Soria, El pensamiento de José Baquíjano y Carrillo, pp. 97-185.

John H. Rowe, La fecha del nacimiento de José Gabriel Thupa Amaro, pp. 187-191.

CRONICA
[Franklin Pease G.Y.] Restauración del Museo Nacional de Historia, pp. 193-214.

NOTICIA
Preparación de una historia general de las naciones americanas, pp. 215-216.

Número 6
1972

Maurice Birckel, El P. Miguel de Fuentes, S.J. y la Inquisición de Lima, pp. 5-92.

Heraclio Bonilla, El impacto de los ferrocarriles. Algunas proposiciones, pp. 93-120.

Waldemar Espinoza Soriano, Alonso Ramos Gavilán. Vida y obra del cronista de Copacabana, pp. 121-194.

Jorge A. Flores Ochoa, El reino Lupaqa y el actual control vertical de la ecología, pp. 195-201.

Lorenzo Huertas Vallejos, Memorial acerca de las cuatro ciudades inkas situadas entre los ríos Urubamba y Apurímac, pp. 203-205.

Ana María Mariscotti de Görlitz, La posición del señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes centrales, pp. 207-215.

Rogger Ravines, Los caciques de Pausamarca: algo más sobre las etnías de Chachapoyas, pp. 217-248.

John H. Rowe, El arte de Chavín. Estudio de su forma y su significado, pp. 249-276 [incluye 23 figuras sin paginación].

Wayne Snell, El sistema de parentesco entre los machiguengas, pp. 277-292.

NOTA
Susan Griffis, Los archivos de la Peruvian Corporation y del Ferrocarril Central del Perú, pp. 293-296.

RESEÑA
Jorge Basadre, *Introducción a las bases documentales para la historia de la república del Perú, con algunas reflexiones.* Lima, 1971, 3 v. (Por Franklin Pease G.Y.), pp. 296-297.

Número 7
1973

Jorge Basadre, En la reforma universitaria, pp. 5-42.

Edmundo Guillén Guillén, Una visión peruana de la conquista, pp. 43-88.

Franklin Pease G.Y., Cambios en el reino Lupaqa (1567-1661), pp. 89-105.

Jorge Zevallos Quiñones, La ropa de tributo de las encomiendas trujillanas en el siglo XVI, pp. 107-127.

[Franklin Pease G.Y.] Visita de Acarí (1593), pp. 129-209.

RESEÑAS
Cuadernos Prehispánicos, Nº 1. Valladolid, 1973. (Por Juan Carlos Crespo), p. 211.

Germán Carrera Damas, *El culto a Bolívar, esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela.* Caracas, 1969. (Por Juan Carlos Crespo), pp. 211-212.

Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, v. II. Lima, 1972. (Por Franklin Pease G.Y.), pp. 212-216.

Número 8
1974

Jorge Basadre, Los conflictos de pasiones y de intereses en Tacna y Arica (1922-1929), pp. 5-68.

Heraclio Bonilla, El caucho y la economía del oriente peruano, pp. 69-80.

Noble David Cook, La población indígena de Végueta 1623-1683. Un estudio del cambio en la población de la costa central del Perú en el siglo XVII, pp. 81-89.

Juan Carlos Crespo, La relación de Chincha (1558), pp. 91-104.

Waldemar Espinoza Soriano, Los mitmas de Lonya en el curacazgo de Huampu (Cutervo), siglos XV-XX, pp. 105-139.

Alejandro Málaga Medina, Las reducciones en el Perú (1532-1600), pp. 141-172.

Javier Tord Nicolini, El corregidor de indios del Perú: comercio y tributos, pp. 173-214.

Annie Le Mistre, Visita hecha en el valle de Jayanca (Trujillo) por Sebastián de la Gama, pp. 215-228.

RESEÑAS
Franklin Pease, *El dios creador andino.* Lima, 1973. (Por Waldemar Espinoza Soriano), pp. 229-232.

Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas.* Lima, 1972. (Por Franklin Pease), pp. 232-235.

Número 9
1975

Shane J. Hunt, La economía de las haciendas y plantaciones en América Latina, pp. 7-66.

Enrique Marco Dorta, Las pinturas que envió y trajo a España don Francisco de Toledo, pp. 67-78.

Magnus Mörner, Continuidad y cambio en una provincia del Cuzco: Calca y Lares desde los años 1680 hasta los 1790, pp. 79-117.

María Rostworowski de Diez Canseco, Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca, pp. 119-154.

Jorge Zevallos Quiñones, La visita del pueblo de Ferreñafe (Lambayeque) en 1568, pp. 155-178.

RESEÑAS

Denis Sulmont, *El movimiento obrero en el Perú, 1900-1956*. Lima, 1975. (Por Heraclio Bonilla, Francisco Durand y Alberto Flores Galindo), pp. 179-187.

Número 10
1976-77

Emilio Choy, La burquesía peruana en el siglo XVIII, pp. 7-14.

Alfonso Castrillón V., ¿Arte popular o artesanía?, pp. 15-21.

Noble David Cook, La visita de los Conchucos por Cristóbal Ponce de León, 1543, pp. 23-45.

Edmundo Guillén Guillén, Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba. La capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui, pp. 47-93.

Guillermo Cock C., Los kurakas de los Collaguas: poder político y poder económico, pp. 95-118.

Alfredo Moreno Cebrián, Un intento de reinstaurar los repartos de mercancías a los indios del Perú: D. Jorge de Escovedo y Alarcón, pp. 119-134.

Waldemar Espinoza Soriano, La pachaca de Pariamarca en el reino de Caxamarca, siglos XV-XVIII, pp. 135-180.

Juan Ossio, Guamán Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII, pp. 181-206.

Franklin Pease G.Y., Etnohistoria andina: un estado de la cuestión, pp. 207-228.

Amalia Castelli, Primera Jornada del Museo Nacional de Historia: «Encuentro de etnohistoria y antropología andina», pp. 229-234.

Número 11
1978

Luis Millones, Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas, Arequipa, siglos XVII-XIX, pp. 7-43.

William P. Mitchell, La agricultura hidráulica en los Andes: implicaciones evolucionarias, pp. 45-78.

Susan E. Ramírez-Horton, Chérrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo, pp. 79-121.

Fernando Saldías y Vladimira Zupán de Saldías, El lapislázuli en la arquitectura virreinal y republicana, pp. 123-142.

Rafael Varón G., Minería colonial peruana: un ejemplo de integración al sistema económico mundial, siglos XVI-XVII, pp. 143-170.

RESEÑAS
María Rostworowski de Diez Canseco, *Etnía y sociedad. Costa peruana prehispánica.* Lima, 1977. (Por Amalia Castelli), pp. 171-174.

Franklin Pease, *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú.* Lima, 1977. (Por Amalia Castelli), pp. 174-181.

Número 12
1979

Manuel Ballesteros Gaibrois, Mito, leyenda, tergiversación en torno a Cacha y el «templo» de Racchi, pp. 7-26.

Maurice Birckel, Inquisición, libertades y mestizaje: el caso del capitán Francisco de Aguirre, pp. 27-50.

Guillermo Cock C. y Mary Eileen Doyle, Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao, pp. 51-73.

Teodoro Hampe M., Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561, pp. 75-117.

Scarlett O'Phelan Godoy, El norte y las revueltas anticlericales del siglo XVIII, pp. 119-135.

Francisco Stastny, Dimensión histórica del arte popular, pp. 137-149 [incluye 17 ilustraciones sin paginación].

José Luis Yamunaqué B. La cerámica: técnicas tradicionales, pp. 151-164 [incluye 43 ilustraciones sin paginación].

NOTAS
Manuel Ballesteros Gaibrois, En torno a la etnohistoria, pp. 165-169.

Amalia Castelli, Segunda Jornada de Etnohistoria, pp. 169-170.

Número 13-14
1981

Waldemar Espinoza Soriano, El reino de los Chono al este de Guayaquil, siglos XV-XVII: el testimonio de la arqueología y la etnohistoria, pp. 7-60.

Edmundo Guillén Guillén, Titu Cusi Yupanqui y su tiempo: el estado imperial inka y su trágico final, 1572, pp. 61-99.

José Antonio del Busto Duthurburu, Trujillo de Extremadura, pp. 101-108.

Teodoro Hampe M., La actuación del obispo Vicente de Valverde en el Perú,

pp. 109-153.

Franklin Pease G.Y., Felipe Guamán Poma de Ayala: mitos andinos e historia occidental, pp. 155-170.

César Pacheco Vélez, José Gregorio Paredes y el primer patriotismo republicano, pp. 171-194.

Ramón Gutiérrez, Idilio Santillana, Graciela M. Viñuales y Amaya Yrrazával, Coporaque: la trayectoria de un poblado andino, pp. 195-206 [Incluye 14 ilustraciones sin paginación].

Amalia Castelli, La primera imagen del Hospital Real de San Andrés a través de la visita de 1563, pp. 207-216.

Manuel Ballesteros Gaibrois, Escritores de Indias, pp. 217-226.

[Amalia Castelli] Crónica del Museo Nacional de Historia, pp. 227-235.

Número 15
1982

César Pacheco Vélez, Jorge Basadre o la pasión por la historia, pp. 7-21.

Jorge Grieve M., El desarrollo de las industrias mecánicas en el Perú entre 1800 y 1880, pp. 23-68.

Graciela Viñuales y Ramón Gutiérrez, Arquitectura de Moquegua, pp. 69-89.

Antonio San Cristóbal, El retablo de la Concepción en la Catedral de Lima, pp. 91-108.

Héctor López Martínez, El ejemplo de Grau, pp. 109-115.

John Fisher, Monarquismo, regionalismo y rebelión en el Perú colonial, 1808-1815, pp. 117-139.

Francisco Stastny M., Jardín universitario y Stella Maris: invenciones iconográficas en el Cuzco, pp. 141-160 [incluye 7 ilustraciones sin paginación].

Amalia Castelli G. y Liliana Regalado de Hurtado, Una versión norteña del origen del Tawantinsuyu, pp. 161-183.

NOTAS

Norma Cardich, Curso de museología, p. 185.
Amalia Castelli, Curso taller «Museo y educación», pp. 185-188.

Número 16
1983

Antonio San Cristóbal, La portada principal de la Catedral de Lima, pp. 7-49.

Miriam Salas de Coloma, Arrieraje y producción mercantil en el centro-sur-este del Perú colonial, pp. 51-66.

Pilar Remy S., Tasas tributarias pre-toledanas de la provincia de Cajamarca, pp. 67-82.

Gustavo Pons Muzzo, Principios filosóficos, políticos y sociológicos en la obra libertadora de José de San Martín, pp. 83-93.

Franklin Pease G.Y., Notas sobre literatura incaica, pp. 95-112.

Scarlett O'Phelan Godoy, Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y el Alto Perú, pp. 113-128.

Amalia Castelli, A propósito del traslado del culto a María al Perú, pp. 129-132.

Amalia Castelli, Acerca de la Tercera Jornada de Etnohistoria «Mitos, símbolos y rituales andinos» (1981), pp. 133-134.

Guillermo Cock C., Sacerdotes o chamanes en el mundo andino, pp. 135-146.

Juan V. Núñez del Prado Béjar, La iglesia andina actual, pp. 147-159.

Patricia J. Lyon, Hacia una interpretación rigurosa del arte antiguo peruano, pp. 161-173.

RESEÑA
Crónicas coloniales: ¿violencia y subversión? Reseña de: Raquel Chang Rodríguez, *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana. Siglos XVI y XVII*, 1982. (Por Liliana Regalado de Hurtado), pp. 175-183.

NOTA
Merli Costa Castro, Donaciones efectuadas al Museo Nacional de Historia entre los años 1980 y 1985, pp. 185-190.

Número 17
1984

Wolfgang W. Wurster, Asentamientos prehispánicos en el valle de Topará, pp. 7-16.

John F. Scott, El maestro cuzqueño de San Jerónimo, pp. 17-30

Antonio San Cristóbal, Los puentes de Lima de 1607 y 1608, pp. 31-50.

María Rostworowski, El baile en los ritos agrarios andinos (Sierra nor-central, siglo XVII), pp. 51-60.

Liliana Regalado de Hurtado, En torno a la relación entre mitmaqkuna, poder y tecnología en los Andes, pp. 61-73.

Fernando Iwasaki Cauti, Idolatrías de los indios checras. Religión andina en los Andes centrales, pp. 75-90.

Teodoro Hampe Martínez, La misión financiera de Agustín de Zárate, contador general del Perú y Tierra Firme (1543-1546), pp. 91-124.

Merli Costa C., Ignacio Merino y Francisco Laso, pp. 125-132.

Guillermo Cock A., Poder y riqueza de un hatun curaca del valle del Jequetepeque en el siglo XVI, pp. 133-155.

Amalia Castelli G. y Pilar Remy S., Un balance de la etnohistoria andina, pp.

157-163.

RESEÑA
Titu Kusi Yupanqui, *Die Erschütterung der Welt. Ein Inka König berichtet über den Kampf gegen die Spanier.* Estudio y edición de Martin Lienhard. Breisgau, 1985, pp. 165-166.

Número 18
1988

César Coloma Porcari, Presentación, p. 7.

César Coloma Porcari, Documentos inéditos para la historia de la Magdalena y el valle de Lima, 1557-1889, pp. 9-109.

María Rostworowski de Diez Canseco, Tasa y tributo del curacazgo de Lima, 1549, pp. 110-113.

Teodoro Hampe Martínez, Sobre tierras y riego en el valle de la Magdalena a fines del siglo XVII, pp. 114-116.

Guillermo Lohmann Villena, El altar mayor de la iglesia del pueblo de la Magdalena, p. 117.

Augusto Tamayo Vargas, Centenario de la fundación de la Academia Peruana de la Lengua, pp. 118-119.

May Berkouwer, La preservación y el almacenamiento de los textiles del Museo Nacional de Historia, pp. 120-129.

César Coloma Porcari, La «Canción a la Batalla de Ayacucho», p. 130.

Crónica del Museo Nacional de Historia, pp. 131-134.

Número 19
1989

César Coloma Porcari, Presentación, p. 7.

César Coloma Porcari, El virrey Pezuela y su palacio de la Magdalena.

Documentos inéditos, 1818-1925, pp. 9-84.

Carlos Daniel Valcárcel, Tres momentos de Túpac Amaru, pp. 85-89.

Alicia Valladares Landa, Breve historia del Museo de Arte Italiano, pp. 90-91.

Crónica del Museo Nacional de Historia (1988), pp. 92-97.

Número 20
1990

Presentación, pp. 7-8.

ARTICULOS

Lorenzo Huertas Vallejos, Los chancas y el proceso disturbativo en los Andes, pp. 11-48

Jorge Ortiz Sotelo, Embarcaciones aborígenes en el área andina, pp. 49-80

Luis Miguel Glave, La sociedad campesina andina a mediados del siglo XVII: estructura social y tendencias de cambio, pp. 81-132

Pedro Guibovich Pérez, La cultura libresca de un converso procesado por la Inquisición de Lima, pp. 133-160; 425-427.

Alejandra Osorio, Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otuco, Cajatambo, siglo XVII, pp. 161-200

Juan Carlos Estenssoro, El mulato José Onofre de la Cadena. Didáctica, estética musical y modernismo en el Perú del siglo XVIII, pp. 201-220

Nuria Sala i Vila, Alianzas y enfrentamientos regionales. Consideraciones sobre la represión de un ritual andino en Lircay, 1794-1814, pp. 221-242

Carlos Contreras, Mercado de tierras y sociedad campesina. El valle del Mantaro en el siglo XIX, pp. 243-266

NOTAS Y DOCUMENTOS

Jan Szeminski, Manqu Qhapaq Inka según Anello Oliva S.J. 1631, pp. 269-280.

Henrique Urbano, Huayna Cápac y sus enanos. Huellas de un ciclo mítico andino prehispánico, pp. 281-294.

María Rostworowski, La visita de Urcos de 1562. Un kipu pueblerino, pp. 295-318.

Miguel León Gómez, El testamento del licenciado Diego Alvarez, pp. 319-350.

Rafael Varón Gabai, El Archivo Arzobispal de Lima. Apuntes históricos y archivísticos, pp. 351-360.

Cecilia Méndez, ¿Economía moral versus determinismo económico? Dos aproximaciones a la historia colonial hispanoamericana, pp. 361-366.

RESEÑAS

Steve J. Stern (Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII-XX.* Lima, 1990. (Por Betford Betalleluz), pp. 369-372

Marcos Cueto, *Excelencia científica en la periferia. Actividades científicas e investigaciones biomédicas en el Perú, 1890-1950.* Lima, 1989. (Por Ricardo Portocarrero Grados), pp. 373-378.

Martha B. Anders, *Historia y etnografía: los mitmaq de Huánuco en las visitas de 1549, 1557 y 1562.* Lima, 1991. (Por Nicanor Domínguez Faura), pp. 379-380.

Luis Millones, (Comp.), Sara Castro-Klarén; Pedro Guibovich; Max Hernández; Moisés Lemlij; Alberto Péndola; María Rostworowski y Rafael Varón. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI.* Lima, 1990 (Por Javier Flores Espinoza), pp. 381-382

DOCUMENTACION OFICIAL

Rafael Varón Gabai, Memoria del Director del Museo Nacional de Historia, pp. 385-393.

INDICE ACUMULATIVO

Merli Costa Castro y Rafael Varón Gabai. Indice acumulativo de *HISTORIA Y CULTURA.* Números 1 al 20 (1965-1990), (1965-1990), pp. 397-424.

INDICE DE AUTORES

Arguedas, José María (Director del Museo Nacional de Historia, 1964-1966)
1965 Nota preliminar. Nº 1, pp. i-iii.
1966 Nota de introducción. Nº 2, pp. [v-vi].

Ballesteros Gaibrois, Manuel
1979 Mito, leyenda, tergiversación en torno a Cacha y el «Templo» de Racchi. Nº 12, pp. 7-26.
1979 En torno a la etnohistoria. Nº 12, pp. 165-169.
1981 Escritores de Indias. Nº 13-14, pp 217-226.

Basadre, Jorge
1965 En torno a la teoría de la historia. Nº 1, pp. 1-11.
1973 En la reforma universitaria. Nº 7, pp. 5-42.
1974 Los conflictos de pasiones y de intereses en Tacna y Arica (1922-1929). Nº 8, pp. 5-68.

Berkouwer, May
1988 La preservación y el almacenamiento de los textiles del Museo Nacional de Historia. Nº 18, pp. 120-129.

Bernales Ballesteros, Jorge
1969 Fray Calixto de San José Tupac Inca, procurador de indios, y la «Exclamación» reivindicacionista de 1750. Nº 3, pp. 5-35.

Betalleluz, Betford
1990 Reseña de: Steve J. Stern (Comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990. Nº 20, pp. 369-372.

Birckel, Maurice
1972 El P. Miguel de Fuentes, S.J. y la Inquisición de Lima. Nº 6, pp. 5-92.
1979 Inquisición, libertades y mestizaje: el caso del capitán Francisco de Aguirre. Nº 12, pp. 27-50.

Bonavia, Duccio
1966 La crisis actual de la arqueología. Nº 2, pp. 33-44.

Bonilla, Heraclio
1972 El impacto de los ferrocarriles. Algunas proposiciones. Nº 6, pp.

93-120.
1974 El caucho y la economía del oriente peruano. Nº 8, pp. 69-80.
1975 Reseña de: Denis Sulmont, *El movimiento obrero en el Perú, 1900-1956*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1975. Nº 9, pp. 179-182.

Briceño Perozo, Mario
1969 Un olvidado amigo del Libertador. Nº 3, pp. 37-55.

Busto Duthurburu, José Antonio del
1965 Los caídos en Vilcaconga. Nº 1, pp. 115-125.
1969 El marinero Martín de Moguer, co-descubridor del Lago Titicaca. Nº 3, pp. 57-59.
1981 Trujillo de Extremadura. Nº 13-14, pp. 101-108.

Cardich, Norma
1982 Curso de museología. Bogotá, julio-agosto, 1982. Nº 15, p. 185.

Castelli, Amalia (Directora del Museo Nacional de Historia 1983 y 1984-1987)
1976-77 Primera Jornada del Museo Nacional de Historia: «Encuentro de etnohistoria y antropología andina». Nº 10, pp. 229-234.
1978 Reseña de: Franklin Pease, *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977. Nº 11, pp. 174-181.
1978 Reseña de: María Rostworowski de Diez Canseco, *Etnía y sociedad. Costa Peruana prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977. Nº 11, pp. 171-174.
1979 Segunda Jornada de Etnohistoria. Nº 12, pp. 169-170.
1981 La primera imagen del Hospital Real de San Andrés a través de la visita de 1563. Nº 13-14, pp. 207-216.
1981 Crónica del Museo Nacional de Historia. Nº 13-14, pp. 227-235. [No lleva firma de la autora].
1982 Curso taller «Museo y educación». Nº 15, pp. 185-188.
1983 A propósito del traslado del culto a María al Perú. Nº 16, pp. 129-132.
1983 Acerca de la Tercera Jornada de Etnohistoria «Mitos, símbolos y rituales andinos» (1981). Nº 16, pp. 133-134.

Castelli, Amalia y Liliana Regalado
1982 Una versión norteña del origen del Tawantinsuyu. Nº 15, pp. 161-183.

Castelli, Amalia y Pilar Remy
1984 Un balance de la etnohistoria andina. Nº 17, pp. 157-163.

Castrillón V., Alfonso
1976-77 ¿Arte popular o artesanía? Nº 10, pp. 15-21.
Cock C., Guillermo
1976-77 Los kurakas de los Collaguas: poder político y poder económico. Nº 10, pp. 95-118.
1983 Sacerdotes o chamanes en el mundo andino. Nº 16, pp. 135-146.
1984 Poder y riqueza de un hatun curaca del valle del Jequetepeque en el siglo XVI. Nº 17, pp. 133-155.

Cock C., Guillermo y Mary Eileen Doyle
1979 Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao. Nº 12, pp. 51-73.

Coloma Porcari, César (Director del Museo Nacional de Historia, 1987-1990)
1988 Presentación. Nº 18, p. 7.
1988 Documentos inéditos para la historia de la Magdalena y el valle de Lima, 1557-1889. Nº 18, pp. 9-109.
1988 La «Canción a la Batalla de Ayacucho». Nº 18, p. 130.
1988 Crónica del Museo Nacional de Historia. Nº 18, pp. 131-134. [No lleva firma del autor].
1989 Presentación. Nº 19, p. 7.
1989 El virrey Pezuela y su palacio de la Magdalena. Documentos inéditos, 1818-1925. Nº 19, pp. 9-84.
1989 Crónica del Museo Nacional de Historia (1988). Nº 19, pp. 92-97. [No lleva firma del autor].

Contreras, Carlos
1990 Mercado de tierras y sociedad campesina. El valle del Mantaro en el siglo XIX. Nº 20, pp. 243-266.

Cook, Noble David
1974 La población indígena de Végueta 1623-1683. Un estudio del cambio en la población de la costa central del Perú en el siglo XVII. Nº 8, pp. 81-89.
1976-77 La visita de los Conchucos por Cristóbal Ponce de León, 1543. Nº 10, pp. 23-45.

Costa Castro, Merli
1983 Donaciones efectuadas al Museo Nacional de Historia entre los años 1980 y 1985. Nº 16, pp. 185-190.
1984 Ignacio Merino y Francisco Laso. Nº 17, pp. 125-132.

Costa Castro, Merli y Rafael Varón Gabai
1990 Indice acumulativo de *Historia y Cultura*, Nos. 1-20 (1965-1990).

Nº 20, pp.

Crespo, Juan Carlos
1973 Reseña de: *Cuadernos Prehispánicos* (Valladolid: Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, Casa Colón). Nº 7, p. 211.
1973 Reseña de: Germán Carrera Damas, *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela.* Caracas: Imp. Universitaria de Caracas, 1969. Nº 7, pp. 211-212.
1974 La relación de Chincha (1558). Nº 8, pp. 91-104.

Chinese, Josyane
1970 Anónimo de Yucay (1571). Nº 4, pp. 97-152.

Choy, Emilio
1976-77 La burguesía peruana en el siglo XVIII. Nº 10, pp. 7-14.

Denegri Luna, Félix
1965 Las memorias del general José Ribadeneyra. Nº 1, pp. 19-64.

Domínguez Faura, Nicanor
1990 Reseña de: Martha B. Anders, *Historia y etnografía: los mitmaq de Huánuco en las visitas de 1549, 1557 y 1562.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991. Nº 20, pp. 379-380.

Durand, Francisco
1975 Reseña de: Denis Sulmont, *El movimiento obrero en el Perú, 1900-1956.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1975. Nº 9, pp. 183-184.

Espinoza Soriano, Waldemar
1970 Los mitmas huayacuntus en Cajabamba y Antamarca, siglos XV y XVI. Nº 4, pp. 77-96.
1971 Geografía histórica de Huamachuco. Creación del corregimiento; su demarcación política, eclesiástica y económica, 1759-1821. Nº 5, pp. 5-96.
1972 Alonso Ramos Gavilán. Vida y obra del cronista de Copacabana. Nº 6, pp. 121-194.
1974 Los mitmas de Lonya en el curacazgo de Huampu (Cutervo), siglos XV-XX. Nº 8, pp. 105-139.
1974 Reseña de: Franklin Pease, *El dios creador andino.* Lima: Mosca Azul Editores, 1973. Nº 8, pp. 229-232.
1976-77 La pachaca de Pariamarca en el reino de Caxamarca, siglos XV-XVIII. Nº 10, pp. 135-180.

1981 El reino de los Chono al este de Guayaquil, siglos XV-XVII: el testimonio de la arqueología y la etnohistoria. Nº 13-14, pp. 7-60.

Estenssoro, Juan Carlos
1990 El mulato José Onofre de la Cadena. Didáctica, estética musical y modernismo en el Perú del siglo XVIII. Nº 20, pp. 201-220.

Fisher, John
1982 Monarquismo, regionalismo y rebelión en el Perú colonial, 1808-1815. Nº 15, pp. 117-139.

Flores Espinoza, Javier
1990 Reseña de: Luis Millones, (Comp.), Sara Castro-Klarén; Pedro Guibovich; Max Hernández; Moisés Lemlij; Alberto Péndola; María Rostworowski y Rafael Varón. *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. Nº 20, pp. 381-382.

Flores Galindo, Alberto
1975 Reseña de: Denis Sulmont, *El movimiento obrero en el Perú, 1900-1956.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1975, 358 pp. Nº 9, pp. 184-187.

Flores Ochoa, Jorge
1970 Notas sobre rebaños en la visita de Gutiérrez Flores. Nº 4, pp. 63-70.
1972 El reino Lupaqa y el actual control vertical de la ecología. Nº 6, pp. 195-201.

Glave, Luis Miguel
1990 La sociedad campesina andina a mediados del siglo XVII: estructura social y tendencias de cambio. Nº 20, pp. 81-132.

Grieve M., Jorge
1982 El desarrollo de las industrias mecánicas en el Perú entre 1800 y 1880. Nº 15, pp. 23-68.

Griffis, Susan
1972 Los archivos de la Peruvian Corporation y del Ferrocarril Central del Perú. Nº 6, pp. 293-296.

Guerra M., Margarita
1965 Reseña de: Alberto Wagner de Reyna, *Las relaciones diplomáticas*

entre el Perú y Chile durante el conflicto con España (1864-1867). Lima: Ed. del Sol, 1963. Nº 1, pp. 148-150.

1969 Reseña de: Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social.* Madrid: Artes Gráficas, 1966. Nº 3, pp. 113-115.

1969 Reseña de: Magnus Mörner, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. La era de los Habsburgos.* Buenos Aires: Paidos, 1968. Nº 3, pp. 115-117

Guibovich, Pedro

1990 La cultura libresca de un converso procesado por la Inquisición de Lima. Nº 20, pp. 133-160.

Guillén Guillén, Edmundo

1973 Una visión peruana de la conquista. Nº 7, pp. 43-88.

1976-78 Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba. La capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui. Nº 10, pp. 47-93.

1981 Titu Cusi Yupanqui y su tiempo: el estado imperial inka y su trágico final, 1572. Nº 13-14, pp. 61-99.

Gutiérrez, Ramón, Idilio Santillana, Graciela M. Viñuales y Amaya Yrrazábal

1981 Coporaque: la trayectoria de un poblado andino. Nº 13-14, pp. 195-206.

Hampe Martínez, Teodoro

1979 Relación de los encomenderos y repartimientos del Perú en 1561. Nº 12, pp. 75-117.

1981 La actuación del obispo Vicente de Valverde en el Perú. Nº 13-14, pp. 109-153.

1984 La misión financiera de Agustín de Zárate, contador general del Perú y Tierra Firme (1543-1546). Nº 17, pp. 91-124.

1988 Sobre tierras y riego en el valle de la Magdalena a fines del siglo XVII. Nº 18, pp. 114-116.

Higueras, Carlos A.

1965 Reseña de: Alberto Wagner de Reyna, *Historia diplomática del Perú (1900-1945).* Lima: Academia Diplomática del Perú, Ed. Peruanas, 1964. Nº 1, pp. 145-148.

Huertas Vallejos, Lorenzo

1972 Memorial acerca de las cuatro ciudades inkas situadas entre los ríos Urubamba y Apurímac. Nº 6, pp. 203-205.

1990 Los Chancas y el proceso disturbativo en los Andes. Nº 20, pp. 11-48.

Hunt, Shane J.
1975 La economía de las haciendas y plantaciones en América Latina. Nº 9, pp. 7-66.

Iwasaki Cauti, Fernando
1984 Idolatrías de los indios Checras. Religión andina en los Andes centrales. Nº 17, pp. 75-90.
1984 Reseña de: *Titu Kusi Yupanqui, Die Erschütterung der Welt. Ein Inka König berichtet über den Kampf gegen die Spanier.* Estudio y edición de Martin Lienhard. Breisgau, 1985. Nº 17, pp. 165-166.

Jara, Alvaro
1966 Estructuras de colonización y modalidades del tráfico en el Pacífico sur hispano-americano. Nº 2, pp. 1-23.

Le Mistre, Annie
1974 Visita hecha en el valle de Jayanca (Trujillo) por Sebastián de la Gama. Nº 8, pp. 215-228.

León Gómez, Miguel
1990 El testamento del licenciado Diego Alvarez. Nº 20, pp. 319-350.

Lohmann Villena, Guillermo
1965 El testamento inédito del Inca Sayri Túpac (Cuzco, 25 de octubre de 1558). Nº 1, pp. 13-18.
1969 El licenciado Diego Alvarez. Nº 3, pp. 61-68.
1988 El altar mayor de la iglesia del pueblo de la Magdalena. Nº 18, p. 117.

López Martínez, Héctor
1982 El ejemplo de Grau. Nº 15, pp. 109-115.

López Soria, José Ignacio
1969 Notas filosóficas sobre nuestra historia. Nº 3, pp. 69-76.
1971 El pensamiento de José Baquíjano y Carrillo. Nº 5, pp. 97-185.

Lyon, Patricia
1983 Hacia una interpretación rigurosa del arte antiguo peruano. Nº 16, pp. 161-173.

Macera, Pablo
1969 Tratados de utilidad, consultas y pareceres económicos jesuitas.

Nº 3, pp. 77-93.

Málaga Medina, Alejandro
1974 Las reducciones en el Perú (1532-1600). Nº 8, pp. 141-172.

Marco Dorta, Enrique
1975 Las pinturas que envió y trajo a España don Francisco de Toledo. Nº 9, pp. 67-78.

Mariscotti de Görlitz, Ana María
1972 La posición del señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes centrales. Nº 6, pp. 207-215.

Mellafe, Rolando
1965 La significación histórica de los puentes en el virreinato peruano del siglo XVI. Nº 1, pp. 65-113.

Méndez, Cecilia
1990 ¿Economía moral versus determinismo económico? Dos aproximaciones a la historia colonial hispanoamericana. Nº 20, pp. 361-366

Millones S.G., Luis
1965 Nuevos aspectos del Taki Onqoy. Nº 1, pp. 138-140.
1978 Los ganados del Señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas, Arequipa, siglos XVII-XIX. Nº 11, pp. 7-43.

Mitchell, William
1978 La agricultura hidráulica en los Andes: implicaciones evolucionarias. Nº 11, pp. 45-78.

Moreno Cebrián, Alfredo
1976-77 Un intento de reinstaurar los repartos de mercancías a los indios del Perú: D. Jorge de Escovedo y Alarcón. Nº 10, pp. 119-134.

Mörner, Magnus
1975 Continuidad y cambio en una provincia del Cuzco: Calca y Lares desde los años 1680 hasta los 1790. Nº 9, pp. 79-117.

Murra, John V.
1970 Información etnológica e histórica adicional sobre el reino Lupaqa. Nº 4, pp. 49-61.

Núñez del Padro Béjar, Juan V.
1983 La iglesia andina actual. Nº 16, pp. 147-159.

O'Phelan Godoy, Scarlett
1979 El norte y las revueltas anticlericales del siglo XVIII. Nº 12, pp. 119-135.
1983 Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y el Alto Perú. Nº 16, pp. 113-128.

Ortiz Sotelo, Jorge
1990 Embarcaciones aborígenes en el área andina. Nº 20, pp. 49-80.

Osorio, Alejandra
1990 Una interpretación sobre la extirpación de idolatrías en el Perú. Otuco, Cajatambo, siglo XVII. Nº 20, pp. 161-200.

Ossio, Juan
1976-77 Guamán Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII. Nº 10, pp. 181-206.

Pacheco Vélez, César (Director del Museo Nacional de Historia, 1980-1983)
1981 José Gregorio Paredes y el primer patriotismo republicano. Nº 13-14, pp. 171-194.
1982 Jorge Basadre o la pasión por la historia. Nº 15, pp. 7-21.

Pease García Yrigoyen, Franklin (Director del Museo Nacional de Historia, 1969-1975)
1965 Causas religiosas entre el Cuzco y Quito. Nº 1, pp. 127-136.
1965 Reseña de: *Revista Histórica*, tomo XXVI. Lima, 1963. Nº 1, pp. 141-142.
1965 Reseña de: Horacio Villanueva Urteaga, *La Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco*. Cuzco, 1963. Nº 1, pp. 150-151.
1969 In memoriam. [de José María Arguedas]. Nº 3, pp. [3]. [No lleva firma del autor].
1969 Documentos del Archivo [del Museo Nacional de Historia]. Nº 3, pp. 95-111.
1969 Reseña de: *Kiario. Boletín del Centro de Investigaciones de Selva*. Instituto Raúl Porras Barrenechea. Nº 1. Lima, 1969. Nº 3, p. 113.
1969 Reseña de: M.S. Alperovich, *Historiografía soviética latinoamericanista*. Caracas, 1969. Nº 3, pp. 121-122.
1970 Documentos sobre Chucuito. Nº 4, pp. 5-48. [No lleva firma del autor].
1970 Nota sobre visitadores de Chucuito en 1572. Nº 4, pp. 71-75.
1971 Crónica. Restauración del Museo Nacional de Historia. Nº 5, pp. 193-214. [No lleva la firma del autor].
1972 Reseña de: Jorge Basadre, *Introducción a las bases documentales para la historia de la república del Perú, con algunas reflexiones*.

3 vols. Lima: P.L. Villanueva, 1971. Nº 6, pp. 296-297.
1973 Cambios en el reino Lupaqa (1567-1661). Nº 7, pp. 89-105.
1973 Visita de Acarí (1593). Nº 7, pp. 129-209. [No lleva firma del autor].
1973 Reseña de: Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, v. II. Lima, 1972. Nº 7, pp. 212-216.
1974 Reseña de: Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972. Nº 8, pp. 232-235.
1976-77 Etnohistoria andina: un estado de la cuestión. Nº 10, pp. 207-228.
1981 Felipe Guamán Poma de Ayala: mitos andinos e historia occidental. Nº 13-14, pp. 155-170.
1983 Notas sobre literatura incaica. Nº 16, pp. 95-112.

Pons Muzzo, Gustavo
1983 Principios filosóficos, políticos y sociologicos en la obra libertadora de José de San Martín. Nº 16, pp. 83-93.

Portocarrero Grados, Ricardo
1990 Reseña de: Marcos Cueto, *Excelencia científica en la periferia. Actividades científicas e investigaciones biomédicas en el Perú, 1890-1950*. Lima: GRADE, 1989. Nº 20, pp.

Ramírez-Horton, Susan E.
1978 Chérrepe en 1572: un análisis de la visita general del virrey Francisco de Toledo. Nº 11, pp. 79-121.

Ramírez Valverde, María
1970 Visita a Pocona (1557). Nº 4, pp. 269-308.

Ravines, Rogger
1972 Los caciques de Pausamarca: algo más sobre las etnías de Chachapoyas. Nº 6, pp. 217-248.

Regalado de Hurtado, Liliana
1983 Crónicas coloniales, ¿violencia o subversión?. Reseña de: Raquel Chang Rodríguez, *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana. Siglos XVI y XVII*, 1982. Nº 16, pp. 175-183.

Remy S., Pilar
1983 Tasas tributarias pre-toledanas de la provincia de Cajamarca. Nº 16, pp. 67-82.

Rodríguez Crespo, Pedro
1965 Reseña de: Rolando Mellafe, *La esclavitud en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Eudeba, 1964. Nº 1, pp. 143-144.

Roel Pineda, Josafath
1966 Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbibilcas. Nº 2, pp. 25-32.

Rostworowski de Diez Canseco, María (Directora del Museo Nacional de Historia, 1975-1979)
1970 El repartimiento de doña Beatriz Coya en el valle de Yucay. Nº 4, pp. 153-267.
1975 Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca. Nº 9, pp. 119-154.
1984 El baile en los ritos agrarios andinos (Sierra nor-central, siglo XVII). Nº 17, pp. 51-60.
1988 Tasa y tributo del curacazgo de Lima, 1549. Nº 18, pp. 110-113.
1990 La visita de Urcos de 1562. Un kipu pueblerino. Nº 20, pp. 295-318.

Rowe, John H.
1971 La fecha del nacimiento de José Gabriel Thupa Amaro. Nº 5, pp. 187-191.
1972 El arte de Chavín. Estudio de su forma y su significado. Nº 6, pp. 249-276.

Sala i Vila, Nuria
1990 Alianzas y enfrentamientos regionales. Consideraciones sobre la represión de un ritual andino en Lircay, 1794-1814. Nº 20, pp. 221-242.

Salas de Coloma, Miriam
1983 Arrieraje y producción mercantil en el centro-sur-este del Perú colonial. Nº 16, pp. 51-66.

Saldías, Fernando y Vladimira Zupán
1978 El lapislázuli en la arquitectura virreinal y republicana. Nº 11, pp. 123-142.

San Cristóbal, Antonio
1982 El retablo de la Concepción en la Catedral de Lima. Nº 15, pp. 91-108.
1983 La portada principal de la Catedral de Lima. Nº 16, pp. 7-49.
1984 Los puentes de Lima de 1607 y 1608. Nº 17, pp. 31-50.

Scott, John F.
1984 El maestro cuzqueño de San Jerónimo. Nº 17, pp. 17-30.

Snell, Wayne
1972 El sistema de parentesco entre los machiguengas. Nº 6, pp. 277-292.

Stastny, Francisco
1979 Dimensión histórica del arte popular. Nº 12, pp. 137-149.
1982 Jardín universitario y Stella Maris: invenciones iconográficas en el Cuzco. Nº 15, pp. 141-160.

Szeminski, Jan
1990 Manqu Qhapaq Inka según Anello Oliva S.J. 1631. Nº 20, pp. 269-280.

Tamayo Vargas, Augusto (Director del Museo Nacional de Historia, 1979-1980)
1988 Centenario de la fundación de la Academia Peruana de la Lengua. Nº 18, pp. 118-119.

Tord Nicolini, Javier
1974 El corregidor de indios del Perú: comercio y tributos. Nº 8, pp. 173-214.

Urbano, Henrique
1990 Huayna Cápac y sus enanos. Huellas de un ciclo mítico andino prehispánico. Nº 20, pp. 281-294.

Valcárcel, Carlos Daniel
1989 Tres momentos de Túpac Amaru. Nº 19, pp. 85-89.

Valladares Landa, Alicia
1989 Breve historia del Museo de Arte Italiano. Nº 19, pp. 90-91.

Varón Gabai, Rafael (Director del Museo Nacional de Historia, 1990-1991)
1978 Minería colonial peruana: un ejemplo de integración al sistema económico mundial, siglos XVI-XVII. Nº 11, pp. 143-170.
1990 Presentación. Nº 20, pp 7-8
1990 El Archivo Arzobispal de Lima. Apuntes históricos y archivísticos. Nº 20, pp. 351-360.
1990 Memoria del Director del Museo Nacional de Historia. Nº 20, pp. 385-393.

Viñuales, Graciela y Ramón Gutiérrez
1982 Arquitectura de Moquegua. Nº 15, pp. 69-89.

Wurster, Wolfgang W.
1984 Asentamientos prehispánicos en el valle de Topará. Nº 17, pp. 7-16.

Yamunaqué, José Luis
1979 La cerámica: técnicas tradicionales. Nº 12, pp. 151-164.

Zevallos Quiñones, Jorge
1973 La ropa de tributo de las encomiendas trujillanas en el siglo XVI. Nº 7, pp. 107-127.
1975 La visita del pueblo de Ferreñafe (Lambayeque) en 1568. Nº 9, pp. 155-178.

Zuidema, R. T.
1965 Observaciones sobre el Taki Onqoy. Nº 1, p. 137.